

Real-Encyklopädie

für

protestantische Theologie und Kirche.

Unter Mitwirkung

vieler protestantischer Theologen und Gelehrten

in zweiter durchgängig verbesserter und vermehrter Auflage

begonnen von

D. J. J. Herzog † und D. G. L. Plitt †

fortgeführt von

D. Alb. Hauck,

ord. Professor der Theologie an der Universität Erlangen.

Sechzehnter Band.

Tremellius bis Westminster Synode.

Leipzig, 1885.
J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.

Druck von Junge & Sohn in Erlangen.

Tremellius, Emanuel, bekannter Theologe und hervorragender Kenner der hebräischen Sprache, wurde im Jare 1510 von jüdischen Eltern zu Ferrara geboren. Im Hause Reginald Pales wurde er getauft und trat zu diesem, wie zu Marc. Ant. Flaminio in freundschaftliche Beziehungen. Van der evangelischen Bewegung, welche bald darauf in Italien sich zeigte, blieb Tremellius nicht unberürt und wir finden ihn im Jare 1541 als Lehrer des Hebräischen an der von Petrus Martyr Vermigli neu eingerichteten Klasterschule in Lucca, an welcher er in gleichem Geiste, wie die übrigen Lehrer der Anstatt, wirkte. Die 1542 von dem Papste Paul III. widerhergestellte Inquisition veranlasste gleich Vermigli und Ochino auch Tremellius zur Flucht aus Italien. Nach kurzem Aufenthalte in der Schweiz fand er, wie Vermigli, nach Ende 1542 eine Zufluchtsstätte zu Straßburg, wo ihm eine Piründe des Kapitels zum Alten Sankt Peter und der hebräische Unterricht an der unter Johann Sturms Leitung stehenden höheren Schule übertragen wurde. Wärend seines Aufenthattes in Straßburg verehetichte er sich im Oktaber 1544 mit einer der französischen Gemeinde daselbst angehörenden, aus Metz stammenden Witwe Elisabet, deren Familienname uns nicht erhalten ist. Nach dem unglücklichen Ausgange des schmalkaldischen Krieges suchte Tremellius zunächst im Navember 1547 in der Schweiz eine Stellung zu erhalten, aber, obwol Calvin und Farel seine Bemühungen unterstützten, one Ersalg (vgl. Corp. Ref., op. Calv. XII, p. 621). Er wandte sich nun nach England, wo er als Lehrer des alten Testaments an der Universität zu Cambridge einen gesegneten Wirkungskreis fand und unter Anderen mit Matth. Parker in freundschaftliche Beziehungen trat. Als aber 1553 Maria den englischen Thron bestieg, musste auch Tremellius mit seiner Gattin und dem Erzieher der späteren Königin Elisabeth Ant. Chevalier, welcher in England seine Stiestocher geheiratet hatte, unter Zurücklassung seines Hausrates aus England flüchten. Er ging wider nach Straßburg, verließ jedoch bald von neuem diese Stadt, in welcher, seit Marbach den maßgebenden Einfluss erlangt hatte, ein anderer Geist zur Herrschaft gekommen war. Im Juni 1554 ging er mit der Hoffnung, hier eine dauernde Stellung zu finden, von Calvin aufs beste empfohlen, nach Bern. Aber nach einer Wirksamkeit von wenig Wochen musste er wider den Wanderstab ergreifen, ging im September 1554 nach Lausanne, besuchte dann Calvin in Genf (vgl. Corp. Ref., op. Calv. XV, 159, 163, 228 f., 308 f. und 316 f.) und falgte endlich nach Ende 1554 einem Rufe des Pfalzgrafen Walfgang von Zweibrücken zum Erzieher von dessen drei im Alter von vier bis acht Jaren stehenden Kindern. Der 1547 geborene Prinz Philipp Ludwig, auf dessen Unterweisung das Hauptgewicht gelegt wurde, konnte damals kaum buchstabiren. An einem klaren und festen Lehrplane fehlte es anfänglich ganz. Zudem war Tremellius im Winter 1555 auf 1556 sechs Monate lang zu Amberg durch Wassersucht an das Bett gefesselt. Dennach kannte er bald die schönen Fortschritte seines Zöglings rühmen. (Siehe besonders einen interessanten, eingehend seine Lehrweise darlegenden Brief des Tremellius an Konrad Hubert vom 15. Dez. 1557 im Thamasarchive zu Straßburg.) Trazdem kannte eine derartige Stellung den bisherigen akad. Lehrer nicht ganz befriedigen. Als darum Calvin 1558 bei dem Genfer Rate endlich die

Gründung einer theologischen Hochschule in Genf durchsetzte und für die später dem Ant. Chevalier übertragene alttestamentliche Professur zunächst Tremellius zu gewinnen wünschte, hätte dieser, wie er sich schon 1551 von Cambridge aus bereit erklärt hatte, zur Unterstützung Calvins bei einer von diesem beabsichtigten Ausgabe der hebräischen Bibel nach Genf überzusiedeln, gerne dem Rufe Folge geleistet. Aber die Verhandlungen scheiterten an der Weigerung des Herzogs Wolfgang, Tremellius zu entlassen, da er denselben nicht entbehren könne (vgl. Corp. Ref., op. Calv. XIV, 53 f. XVII, 24, 309 f. und 477 f., dann XX, 462 f.)

Um dieselbe Zeit hatte der Pfalzgraf nämlich die Schule zu Hornbach gegründet und am 1. August 1558 Tremellius zum ersten Rektor des neuen Gymnasiums ernannt. Der schwierigen Aufgabe der Einrichtung und Leitung dieser Schule scheint Tremellius indessen nicht völlig gewachsen gewesen zu sein. Seine schwankende Gesundheit scheint es ihm namentlich nicht gestattet zu haben, die Schwierigkeiten zu überwinden, welche die Herstellung einer tüchtigen Disziplin in der neuen Anstalt besonders für ihn als Ausländer und geborenen Juden haben musste. Wenigstens wurde seinem Nachfolger im Rektorate, Ch. Hilspach, beim Amtsantritte die Weisung erteilt, bessere Ordnung und Zucht einzufüren. Zudem wandte sich Pfalzgraf Wolfgang damals unter dem Einflusse Marbachs immer mehr der streng lutherischen Richtung zu und nahm an der calvinistischen Lehrweise des Tremellius Anstoß. Schon nach zwei Jaren wurde dieser abgesetzt und muste sogar auf einige Monate in das Gefängnis wandern. Trotz seiner eigenen bedrängten Lage fand Tremellius um diese Zeit noch Gelegenheit, seinen Glaubensgenossen in Metz, der Heimat seiner Frau, einen wichtigen Dienst zu leisten. Nachdem König Franz II. durch ein Edikt vom 5. Okt. 1559 den Evangelischen den Aufenthalt in Metz verboten hatte, waren Ende 1559 die Hugenotten Clervant und Peter von Köln nach Zweibrücken geflüchtet und traten auch mit Tremellius in Berürung. Als dann am 5. Dezember 1560 Franz II. starb, sandten die Metzer Evangelischen eine Deputation an den kgl. Hof nach Orleans, um wider freie Religionsübung zu erlangen. Tremellius schloss sich an diese Deputation an, welche wenigstens erreichte, dass den Hugenotten ein Bethaus außerhalb der Stadt Metz gestattet wurde.

Bald nachher wurde dem Tremellius endlich auch ein dauernder, seinen Fähigkeiten angemessener Wirkungskreis zu Teil. Als Kurfürst Friedrich III. sich dem reformirten Glaubensbekennntnisse zuwandte, wurde Tremellius am 4. März 1561 zum Professor des Alten Testaments in Heidelberg ernannt. Hier, wo er in Einem Geiste mit Boquin, Olevian, Ursinus und Andern eine erfolgreiche akademische Tätigkeit entfaltete und auch mehrmals das Rektorat verwaltete, fand er zuerst Muße zu größeren litterarischen Arbeiten. Zunächst veröffentlichte er von ihm seiner Zeit in England nachgeschriebene Vorlesungen Butzers: Libellus vere aureus D. M. Buceri de vi et usu sacri ministerii etc., Basil. 1562, 8°, u. Praelectiones doctiss. in epist. D. Pauli ad Ephes. eximii D. M. Buceri, habitae Cantabrigiae anno 1551. Ex ore praelegentis editae diligentia J. Tremellii, th. Dris. Bas. 1562, Fol. Beide Werke widmete er vornehmen Engländern, mit denen er in England bekannt geworden war. 1563 gab er in Genf einen Kommentar zu dem Propheten Hosea heraus (enarrationes in Hoseam). Sodann erschien zu Heidelberg Jonathanis filii Uzzia Chaldaica paraphrasis in XII prophetas minores. Latine per J. T. Heid. 1567, 8°. 1569 veröffentlichte Tremellius in Lyon bei H. Stephanus unter dem Titel: Interpretatio Syr. novi test. Hebr. typis descripta etc., eadem latino sermone reddita eine Ausgabe der alten syrischen Übersetzung des Neuen Testamentes in hebräischen Typen und mit Vokalzeichen unter Beigabe einer lateinischen Übersetzung, sowie einer chaldäischen und syrischen Grammatik. Mit Herausgabe dieses wichtigen, von ihm der Königin Elisabet gewidmeten Werkes wünschte er, wie schon früher bei der Edition des Katechismus Calvins in hebräischer Sprache (Catech. Hebr. et Graecus. Paris. 1551, 8° und Catech. Hebr. 1554, 8°), zugleich seinen jüdischen Stammesgenossen einen Dienst zu tun. Bald darauf begann er im Auftrage und mit Unterstützung des Kurfürsten Friedrich III. sein bedeutendstes Werk, eine lateini-

sche Übersetzung des Alten Testaments. Er verband sich zu diesem Behufe mit seinem späteren Schwiegersone, Franz. Junius (s. den Art. Bd. VII, S. 315), welcher Ende 1573, um ihn kräftiger unterstützen zu können, aus Schönau nach Heidelberg übersiedelte. Doch fiel der wichtigste Teil der Arbeit dem Tremellius zu. Das Werk wurde zuerst 1575—1579 in 5 Bänden Folio zu Frankfurt a. M. herausgegeben und fand allgemeinen wolverdienten Beifall. (Näheres s. in dem Artikel: Lateinische Bibelausgaben in Bd. VIII, S. 465 f. dieser Realencyklopädie). In die Zeit seines Aufenthaltes zu Heidelberg fällt eine Reise, welche Tremellius zur Ordnung von Privatangelegenheiten 1565 nach England unternahm. Von seinem nunmehr auf den erzbischöflichen Stul von Canterbury erhabenen Freunde Parker aufs beste aufgenommen und auch von der Königin Elisabet ehrenvoll empfangen, lehnte er doch das Anerbieten einer Professur in England dankend ab und kehrte nach einem halben Jare nach Heidelberg zurück. In der Vorrede zu seiner 1568 bei H. Stephanus erschienenen und Parker gewidmeten syrischen und hebräischen Grammatik aber setzt Tremellius der Freundschaft, die ihn mit Parker verband, ein ehrendes Denkmal.

Doch konnte der alternde Tremellius in Heidelberg sein Leben nicht beschließen. Als nach Friedrichs III. Tode Kurfürst Ludwig VI. das Luthertum in der Kurpfalz widerherstellte, wurde auch er Ende 1577 entlassen und mußte abermals in die Verbannung gehen. Er wendete sich nach Metz und wurde von da bald nachher durch Heinrich de la Tour d'Auvergne als Professor der hebräischen Sprache an die von jenem neugegründete Akademie in Sedan berufen, wo er seine letzten Kräfte der französischen Jugend mit dem gleichen Eifer widmete, mit welchem er der italienischen, englischen und deutschen gedient hatte. In seinem vom 31. Juli 1580 datirten Testamente gibt er nochmals seinem Danke dafür Ausdruck, dass sich ihm Gott in Christo geoffenbart habe, und schloss, nahezu 70 Jare alt, am 9. Oktober 1580 sein vielbewegtes Leben. Trotz seiner aller Polemik abholden Gesinnung hatte er mancherlei Verfolgung um seines Glaubens willen leiden müssen. In allen Wechselfällen seines Lebens aber bewarte er den gottergebenen Sinn, in welchem er in einer Zeit schwerer Heimsuchung am 8. Sept. 1554 an Calvin schrieb: Scio id mihi utilissimum et honestissimum esse, quod de me benignissimus pater statuit. One Frage war er einer der gelehrtesten Kenner der orientalischen Sprachen zu seiner Zeit. Vgl. M. Adam in vitae theol. exter. und F. Butters, Em. Tremellius, Zweibr. 1859. Die neuerdings im Corp. Ref. veröffentlichten Briefe nebst anderen Quellen ermöglichten eine Vervollständigung der von Adam und Bulters gegebenen Notizen. **Rey.**

Treuga Dei, s. Gottesfriede Bd. V, S. 319.

Tribur. In den ersten Tagen des Monats Mai im Jare 895 wurde zu Tribur in Anwesenheit des Königs Arnulf eine von drei Erzbischöfen — denen von Köln, Mainz und Trier — und von mehr als zwanzig Bischöfen besuchte Synode gehalten, die hauptsächlich darum unsere Aufmerksamkeit auf sich zieht, weil sie eine engere Verbindung des Königs Arnulf mit dem hohen Klerus begründete. Hatte nämlich der letztere bisher die Erhebung Arnulfs als eine vollendete Tatsache stillschweigend hingenommen, so war es nunmehr für das Königtum wie für den Episkopat ein gemeinsames Interesse geworden, gegenüber den weltlichen Großen, von welchen die königliche und die bischöfliche Gewalt gleich sehr bedroht war, in festem Anschlusse an einander sich gegenseitig zu stärken. Ein großer Teil der Beschlüsse betraf die Wideraufrichtung der verfallenen Kirchenzucht, Beschlüsse, mit welchen meist nur die Aussprüche früherer Synoden aufgenommen wurden. Dann aber folgte eine Reihe wichtiger Canones, welche die versammelten Väter aufstellten; indem sie der König annahm, machte er dem hohen Klerus die bedeutendsten Konzessionen und kam ihm in umfassender Weise entgegen. So lautet Kanon 9: Wenn ein Bischof in kanonischer Weise die Abhaltung einer Versammlung beschlossen und wenn der Graf auf denselben Tag, mag er nun um die vom Bischof anberaumte Versammlung wissen oder nicht, seine Versammlung festgesetzt hat, so geht die Versammlung des Bischofs vor, auf ihr sollen der Graf

und das Volk schleunigst erscheinen. — An Sonn- und Festtagen oder in der Fastenzeit darf kein Graf, überhaupt kein Weltlicher, eine Versammlung abhalten; auch darf keiner, der kirchliche Buße zu leisten hat, vom Grafen zum Erscheinen auf einer Versammlung gezwungen werden (Kan. 35). Alle Grafen des Reiches werden angewiesen, diejenigen festnehmen und vor den König füren zu lassen, welche, von den Bischöfen exkommunizirt, die kirchlichen Bußen nicht auf sich nehmen wollen, auf daſs diejenigen, welche vor dem göttlichen Gericht sich nicht scheuen, dem menschlichen Richterspruch verfallen (Kan. 3). Diese Unterstützung der geistlichen Gerichtsbarkeit durch die Organe der weltlichen Gewalt findet sich auch im Kan. 20. Wer einen Geweihten verwundet oder sonst ein Unrecht ihm zugefügt hat, den soll der Bischof vor sich laden und den Grafen zum Gericht beiziehen, der Bischof bestimmt die dem miſshandelten Kleriker zu leistende Genugtuung, der Graf fordert von dem Übeltäter die Bezalung des Königsbannes. Auch darüber hat der Graf zu wachen, daſs Kirchenräuber den gesetzlichen Schadenersatz leisten (Kan. 7).

Der Episkopat versuchte aber auf dieser Synode, nicht bloß den weltlichen Gewalten gegenüber seine Stellung zu stärken, sondern sprach auch seinen Gehorsam gegen die römische Kirche aus. Der 30. Kanon sagt, man habe dem apostolischen Stule in voller Unterwürfigkeit und Demut zu begegnen und ein von ihm aufgelegtes Joch, wenn es auch kaum erträglich scheine, doch in frommer Ergebung zu tragen. „Wenn aber von einem Presbyter oder Diakon, der darauf ausgeht, Verwirrungen anzurichten und gegen unser Amt zu intriguiren, erwiesen wird, daſs er ein unterschobenes Schreiben oder sonst etwas Unrechtes vom Papste beigebracht hat, dann hat der Bischof die Vollmacht, jenen Fälscher ins Gefängnis oder in einen anderen Gewarsam so lange zu legen, bis er, der Bischof, schriftlich oder durch Gesandte mit dem Papst sich in's Einvernehmen gesetzt hat, damit nun dieser durch seine Abgeordnete entscheide, was das römische Gesetz in einem solchen Falle anordne" (Kan. 30). — Daſs die Synode die Metropolitanrechte Kölns über den Stul von Bremen anerkannt habe, meldet Adam von Bremen (Mon. Germ. SS. 7, 301).

Sehen wir hier den hohen Klerus im Bunde mit dem Königtum den weltlichen Großen gegenüber, so finden wir, wie fast 200 Jare später auf einer Versammlung zu Tribur (im Oktober 1076) die weltlichen Fürsten mit einem großen Teile der geistlichen Fürsten und Papst Gregor VII. (s. d. Art. V, 377—384) zusammengehen, den König Heinrich IV. dem Richterspruch Gregor's unterwerfen, das deutsche Königtum gleich sehr von Rom wie von den deutschen Fürsten abhängig machen. Der König muſste versprechen, am 2. Februar des nächsten Jares (1077) auf einem Reichstage zu Augsburg zu erscheinen, auf welchem der Papst und die Fürsten über ihn das Urteil sprechen werden; er solle sich die Lösung vom Banne auswirken, gelinge ihm dies nicht binnen Joresfrist, vom Tage der Exkommunikation an gerechnet, so verliere er unwiderruflich das Reich. Wie man weiß folgte Canossa.

Die Akten der Synode von Tribur vom J. 895 liegen in mehrfacher Redaktion vor; vor allem in den Konziliensammlungen bei Mansi XVIII, 131 sq.; Harduin VI, 1, 436 sq.; einiges in Mon. Germ. Leg. 1, 559. Andere Textüberlieferungen weichen teilweise sehr erheblich ab. Ausgiebige Belehrung hierüber bietet Phillips in den Sitzungsberichten der Akad. d. Wiss. zu Wien, Phil.-hist. Klasse 49, 713 f. Von der Synode handelt ausfürlich Hefele, Conziliengeschichte 2. A., 4, 552—561 und Dümmler, Gesch. des Ostfränk. Reichs, 2, 395—399.

Kerler.

Trienter Konzil. Der Ruf nach einer Reformation der Kirche an Haupt und Gliedern war seit den großen Reformkonzilien troß ihrer Miſserfolge nicht verstummt. Zwar hatte Pius II. (1458—64) die Appellation vom Papste an ein allgemeines Konzil verboten, da der Papst über demselben stehe; allein unter den Streitigkeiten des Papsttums mit den weltlichen Mächten gegen Ende des Mittelalters war an eine genaue Durchfürung dieser papalistischen Theorie doch

nicht zu denken; der französische König Ludwig XII. appellirte aufs neue an ein Konzil im Anfange des 16. Jarhunderts, und als vollends erst Luther 1520 dasselbe getan hatte, haben die deutschen Reichstage seit 1522 widerholt auf die Einberufung eines Konzils gedrungen, von welchem nicht blaß die das Reich aufregenden Religionsstreitigkeiten geschlichtet, sondern auch alle die schreienden Übelstände abgestellt werden sollten, über welche man sich mit Recht beklagte. Dem Kaiser Karl V. lag außerdem aus politischen Gründen viel an der Beruhigung Deutschlands und damit an der Berufung des Konzils. Allein die Kurie fürchtete, dass ein allgemeines Konzil ihr nach dem Auftreten Luthers nach gefärlicher werden könne, als hundert Jare vorher, und der Mediceer Clemens VII. gravitirte in seiner Politik viel zu sehr nach Frankreich, als dass er zur Förderung der Interessen Karls ein Konzil hätte berufen sollen. In Deutschland hatte man zwar so fest auf ein solches gerechnet, dass der Nürnberger Religionsfriede nur bis zur Entscheidung desselben einen provisorischen Rechtszustand schaffen sollte. Allein so lange Clemens VII. lebte, dachte in Rom Niemand im Ernst an die Erfüllung dieses kaiserlichen Wunsches. Auch sein Nachfolger der weltkluge Paul III., welcher nach vierzigjäriger Tätigkeit als Kardinal mit der Taktik der Kurie voll vertraut war, schob die Berufung des Konzils hinaus, bis er es nicht mehr umgehen konnte. Zwar hatte er sich bald nach seiner Stulbesteigung äußerlich dazu willig gezeigt, auch ein Konzil auf den Mai 1537 nach Mantua einberufen, wodurch die protestantischen Theologen auf ihrem Konvente von Schmalkalden zur Anerkennung von Luthers „Schmalkaldischen Artikeln" veranlasst wurden; allein das Konzil kam doch nicht zu Stande. Erst trat Karls dritter Krieg mit Franz I. von Frankreich als willkommenes Hindernis in den Weg; dann folgte die merkwürdige Epoche, wo sich die Kurie an dem kaiserlichen Religionsgespräch zu Regensburg 1541 durch Kardinal Contarini beteiligte, so dass man vielleicht auf diesem Wege hoffte einem Konzile aus dem Wege gehen zu können; erst als der Kaiser sich anschickte, die religiösen Wirren in Deutschland entweder mittelst eines Konzils oder auf einem Reichstage auf eigene Hand zu schlichten, da kam ihm Paul III. notgedrungen zuvor und schrieb das Konzil für das Jar 1542 nach Trient aus. Zunächst trat auch jetzt wider ein politisches Hindernis seiner Eröffnung entgegen; es war der vierte Krieg Karls mit Franz I. Erst 1545, als die Macht Karls V. auf die für Rom gefärliche Höhe gestiegen war, dass er hoffen durfte, selbständig den Protestantismus durch Waffengewalt niederzuschlagen und dadurch sein eigenes Übergewicht über Frankreich und das Papsttum sicher zu stellen, erst dann wurde das Konzil wirklich eröffnet, und zwar zu Trient, der Hauptstadt des italienischen Tyrols, in der bischöflichen Stadt, in welcher der italienische Kardinal und Bischof Madruzze regierte und wahin der Papst von Rom aus jederzeit seinen Einfluss geltend machen konnte. Ein freies deutsches Konzil, nach welchem man in protestantischen Kreisen verlangt hatte, war das also nicht; denn Trient war und ist noch heut eine italienische Stadt (Trento). Ein ökumenisches Konzil, wie es sich nannte und wie es noch heute vom ganzen römischen Katholizismus aufgefasst wird, ist es auch nicht gewesen; denn es sind nie alle christlichen Völker, nicht einmal die des christlichen Abendlandes da vertreten gewesen (aus Deutschland nahmen in den beiden ersten Perioden nur 8 Bischöfe Teil, später noch weniger, die Franzosen fehlten in der zweiten Periode gänzlich; in den wichtigsten Sitzungen, wo über heilige Schrift und Rechtfertigung dekretirt wurde, waren nur etwa 60 Prälaten auf dem Konzil, darunter kein einziger deutscher (cf. Theiner, Acta genuina I, 89 sqq.). Das Trienter Konzil gilt aber doch mit Recht als Regeneration des römischen Katholizismus; der römische Hierarchismus und die römische Werkheiligkeit rafften sich zu einer entschiedenen Abwehr des Protestantismus auf und gaben in Verfassung und Dogma der römischen Kirche das Gepräge, welches sie seitdem unverändert behalten hat, so dass die vatikanische Synode im Jare 1870 auf den Trienter Verfassungsbau nur das krönende Dach zu setzen brauchte; das Trienter Konzil scheidet die römische und die protestantische Welt noch heut; darauf (nicht auf dem gleichzeitigen Spiel der europäischen Politik) beruht seine Wichtigkeit.

Das Konzil, welches von 1545 bis 1563 mit Unterbrechungen tagte, verlief in drei Perioden, die selbst wider durch die allgemeinen Weltverhältnisse bedingt waren: die erste unter Papst Paul III. van 1545—47 in 10 Sitzungen, die zweite unter Julius III. van 1551—1552 mit der 11.—16. Sitzung und die dritte unter Pius IV. van 1562—63 mit der 17.—25. Sitzung.

Die Leitung des Kanzils übertrug Paul III. (am 22. Febr. 1545) den drei Kardinälen Del Monte, Marcellus Cervini und Reginald Pale. Am 13. März zogen die beiden erstgenannten in Trient ein, aber nach am Sanntage Lätare war außer den Legaten nur ein Bischaf, der von Feltre, anwesend, sa dass die Eröffnung des Konzils („ob hanc et quasdam praeterea causas ex voluntate summi pontificis") verschoben wurde (Theiner, Acta genuina I, p. 20). Die Legaten mussten fast 10 Manate in Trient warten, bis sich etwa 30 „Patres" zusammenfanden, sa dass man endlich das Konzil eröffnen konnte (Raynald, Annales 1545, 34). Dies geschah feierlich am 13. Dezember 1545. Aber nach ein par Manate lang wussten die Väter nichts Rechtes anzufangen; die drei ersten Sitzungen verliefen sa gut wie inhaltslos; erst in der vierten Sitzung trat das Kanzil mit seiner kirchengeschichtlich hochbedeutenden Arbeit hervor, indem es systematisch den gesamten Protestantismus zu verurteilen begann. Die Verhandlungen bis zur vierten Sitzung hatten hauptsächlich der Feststellung einer Geschäftsordnung gegalten. Mit richtigem Blicke erwartete der Kaiser Karl die Abstellung der schreienden kirchlichen Missstände, um dadurch die Mehrzal der Protestanten zufrieden zu stellen und den Frieden im Reiche zu erlangen; die dogmatischen Differenzen blieben für diesen diplomatischen Rechner stets Nebensache. Umgekehrt lauteten die Absichten der Kurie; zwar sträubte man sich nicht gegen eine innerkirchliche Reform, vorausgesetzt, dass Niemand am Bestande der kirchlichen Hierarchie rüttele, aber das Hauptinteresse richtete sich hier auf die dogmatische Ablehnung alles Protestantismus, um eben den Bestand der römischen Kirche sicher zu erhalten. Unter solchen Umständen war die Feststellung der Geschäftsordnung von größter Wichtigkeit. Dank der Klugheit der päpstlichen Legaten, welche schon im Dezember 1545 an arme Bischöfe 2000 Goldstücke verteilt hatten (Sarpi, dtsch. v. Winterer I, 243, aus einem Schreiben der Legaten an den Papst), gelang es, die Geschäftsardnung zur Zufriedenheit des Papstes durchzusetzen, die Abstimmung sallte nach Köpfen, nicht nach Nationen geschehen; das Stimmrecht sollte nur den in Person anwesenden Bischöfen und den Ordensoberen zustehen (dass letztere im päpstlichen Interesse stimmen würden, war im allgemeinen zu erwarten); die Legaten erhielten das Recht, die Gegenstände der Verhandlung festzustellen und die Kommissionen aber Kangregatianen für die Beratung derselben zu wälen. Für alle schwierigen Fälle sallte die päpstliche Entscheidung eingeholt werden. (Schon im Dezember 1545 hatten die Legaten an den Papst das Gesuch gerichtet, „dass van Trient bis Rom immer Eilpferde bereit stünden, um an jedem Tage, ja zu jeder Stunde, wenn es die Umstände erforderten, in rascher Verbindung zu stehen". Sarpi, dtsch. v. Winterer I, 243). Daher ist später die Spattrede entstanden, „dass sich der heilige Geist van Ram aus zuweilen verzögere, wenn die Flüsse austräten und das Packet zurückhielten". (Als Bonmot des französischen Gesandten, allerdings erst aus dem Jare 1562 bekannt, bei Martin, Hist. de France t. IX, 170; Henke, Neuere Kirchengesch., herausgeg. v. Gaß, Bd. II, S. 25). In der schwierigen Frage vallends, ob zuerst über die Reform oder aber über das Dogma verhandelt werden sollte, einigte man sich dahin, dass zwar über beides zugleich verhandelt, dass aber immer erst die dogmatischen Angelegenheiten erledigt werden sallten. Auch so war der Sieg des Papsttums über Kaiser und Konzil schan im Anfang entschieden.

Die Verhandlungen wurden demnach zuerst in den Kommissionen aber „Kangregationen" gefürt; hatte man sich in denselben über einen Beschluss geeinigt, so wurde er in einer feierlichen „Sitzung" verkündigt, nachdem hier die versammelten Väter mit „Placet" gestimmt hatten. (Die Versammlungen fanden unter Paul III. und Julius II. im Dom, später in der Pfarrkirche S. Maria Maggiare statt; feierlich proklamirt wurden die Dekrete aber immer im Dam. Über

das Lokal vgl. Heider, von Eitelberger und Hieser, Mittelalterliche Baudenkmale von Österreich I, Stuttgart 1856—58, S. 155, vgl. Henke, Neuere Kirchengeschichte II, 1878, S. 26.) Die Beschlüsse zerfallen in Decreta und Canones; jene betreffen teils den Glauben (de fide), teils die Reform (de reformatione oder disciplinae) und geben die römisch-kirchliche Lehre in positiver, aber sehr oft diplomatisch verhüllter Form; die Canones dagegen enthalten in kurzen Sätzen die entgegenstehenden Lehren und belegen sie mit dem Anathem. Da durch die Decreta de fide der Protestantismus abgelehnt wurde, so nehmen sie hauptsächlich unser Interesse in Anspruch. Sie enthalten keine aus dem römischen Kirchenprinzip abgeleitete systematische Ausfürung der römisch-kirchlichen Lehre, sondern nur die dogmatische Ablehnung der drei Grundgedanken des kirchlichen Protestantismus. Hatte dieser 1) durch die Rechtfertigungs- und die Erwälungslehre die freie Gnade Gottes mit Ausschluss aller menschlichen Verdienste gelehrt, so musste jetzt die Werkgerechtigkeit wider hergestellt werden; hatte 2) der kirchliche Protestantismus gleichzeitig die Rechtfertigung und die Erwälung in der Communio sanctorum realisirt gefunden, so dass die Kirche als „das heilige christliche Volk" definirt wurde, dem die Mittel der Predigt des göttlichen Wortes und der Verwaltung der Sakramente zu bleibender Übung anvertraut sind, so sollte im Gegensatz dazu die Kirche wider als hierarchische Sakramentsanstalt über den Gläubigen aufgerichtet werden; hatte endlich 3) der Protestantismus seine Erkenntnis lediglich aus der heiligen Schrift abgeleitet, so musste der Trienter Katholizismus das Traditionsprinzip erneuern, um alle diejenigen Lehren und Übungen zu verteidigen, welche sich nicht aus der Bibel ableiten ließen. Da die Väter zu Trient mit Schlangenklugheit zu Werke gingen (sie hatten von Anfang an unter den zu Rate gezogenen Theologen die vom Papste ihnen zugeschickten Jesuiten Salmeron und Lainez), so verfuren sie planmäßig in der Ordnung, dass sie nach Verlesung des nicänischen Glaubensbekenntnisses in der dritten Sitzung, (wodurch der Zusammenhang des tridentinischen mit dem alten Katholizismus bewiesen werden sollte) erstens in der 4. Sitzung das römische Traditionsprinzip, zweitens in der 5. und 6. Sitzung die römische Werkgerechtigkeitslehre (mit ihrer Voraussetzung, der Lehre von der Willensfreiheit auch im sündigen Menschen) und drittens von der 7. bis zur letzten Sitzung die römische Sakramentslehre zur Befestigung des (als selbstverständlich vorausgesetzten) hierarchisch-sakramentalen Kirchenbegriffs feststellten.

Zuerst also sollte dem Protestantismus der feste Grund seines Schriftprinzips entzogen werden. Zu diesem Zwecke dekretirten die Väter in der 4. Sitzung am 8. April 1546, dass die apostolischen Traditionen „mit gleicher Verehrung" (pari pietatis affectu ac reverentia) aufgenommen werden sollten, wie die heilige Schrift.

Ein Bischof, der von Chiozza, erklärte diesen Ausdruck zwar für „gottlos (impium)" musste aber widerrufen. (Theiner, Acta genuina I, 85a).

Nicht bloß dies: Auch die heilige Schrift selbst wurde in einem für die Protestanten unannehmbaren Umfange sanktionirt, nämlich mit den kanonischen Büchern des Alten Testaments auch die apokryphen, obgleich diese aus dem alexandrinischen Judentum stammen; zwischen Mose und dem Buche Judith, zwischen Jesaia und dem Buche Esther findet danach kein Wertunterschied statt; und mit falscher Voreiligkeit traf man Festsetzungen über die biblischen Autoren und die Zal ihrer Bücher, wodurch alle freie Bibelforschung abgeschnitten wurde. Statt auf den hebräischen und den griechischen Grundtext verwies man die Theologen und Geistlichen auf die alte lateinische Vulgata, obgleich man selbst kein Muster-Exemplar derselben zur Hand hatte oder überhaupt kannte. Sie sollte „für authentisch gehalten werden (pro authentica habeatur)", lautet das diplomatisch berechnete Empfehlungsurteil, durch welches man doch in der römischen Kirche bis zum heutigen Tage nie den Grundtext geehrt hat. Schon durch dieses Dekret hatten sich die Trienter Väter gegenüber den Schriftbeweisen der Protestanten freie Ban geschaffen. Wo die Schriftargumente nicht ausreichten, beriefen sie sich auf die unkontrollirbare Tradition; wie oft sie dies im Verlauf des ganzen Kon-

zils getan haben, ist in dem Artikel „Tradition" Bd. XV, S. 727 nachgewiesen. Das Dekret der 4. Sitzung hatte den Vätern den Weg gebant, auf welchem sie nunmehr den Mittelpunkt der protestantischen Lehre angreifen konnten. Das nächste Hauptthema wurde das Rechtfertigungsdogma, für welches das von der Sünde in der 5. Sitzung am 17. Juni nur die Voraussetzung bildet. Hatten die Reformatoren, um den Sünder zu demütigen und die Gnade Gottes zu erhöhen, dem sündigen Menschen alle Gerechtigkeit im geistlichen Sinne (justitia spiritualis) abgesprochen, so zog sich die Trienter Synode jetzt, die Streitigkeiten in ihrer eigenen Mitte klug übergehend, auf die übliche scholastische Lehrform zurück, die man brauchte, um die Verdienstlichkeit der guten Werke behaupten zu können. Die ursprüngliche Gerechtigkeit hat der Mensch zwar durch den Sündenfall verloren, aber seine natürliche Willensfreiheit ist nicht vernichtet, sondern nur geschwächt; die Streitfrage der Dominikaner und der Franziskaner über die fündlose Empfängnis der Jungfrau Maria wurde mit Absicht umgangen, indem sich die Väter auf den Standpunkt Sixtus IV. stellten. (Danz, s. u., S. 26). Auf dem Grunde der 5. Sitzung baute sich dann das Dogma der sechsten auf, die aber wegen des schmalkaldischen Krieges erst am 13. Januar 1547 zu Stande kam. Auf die Fassung des Rechtfertigungsdogmas kam alles an. Daher waren die Varverhandlungen schwierig und verliefen oft stürmisch; einmal wurden die Väter handgemein (die urkundliche Schilderung bei Theiner l. c. p. 194ª). Es fehlte nicht an evangelischen Sympathieen (Theiner l. c. I, 161ª), als deren Hauptzeuge der General des Augustinerordens Seripando auftrat, der änlich wie Contarini zu Regensburg auf den Glauben an das Verdienst Christi den Nachdruck legte und so die Rechtfertigung selbst aus Glaube und Liebe hervorgehen ließ. Allein im System des ganzen römischen Kirchentums brauchte man die Verdienstlichkeit der guten Werke so sehr, dass man sie gerade hier nicht entbehren konnte. Die Justificatio, welche in Trient bekannt wurde, ist durchaus antiprotestantisch gedacht: es ist die Gerechtmachung zu welcher der getaufte katholische Christ durch eigene Kraft und durch göttliche Gnadenhilfe gelangt, so dass er sich schließlich als Lon seiner Tugendmühen das ewige Leben verdient. (Danz l. c. p. 32 sqq.). Damit war der Werkheiligkeit wider Tür und Tor geöffnet; und wenn man auch nicht gerade den Mut hatte, die Lehre von den Verdiensten in der rohen Form der späteren Scholastik zu sanktioniren (in Sess. VI, decretum de justificatione, cap. 5, umging man z. B. den Ausdruck meritum de congruo, trug aber die Sache im Anschluss an Biel vor, cf. M. Chemnitz, Examen concilii Trid. ed. Preuss p. 178): die Warheit des protestantischen Heilsprinzips war geleugnet, alle Heilsgewissheit aus dem gläubigen Christenmenschen in die priesterliche Sakramentsanstalt verlegt. Indem aber die Kirche es ist, welche die für die Verdienste unumgänglich nötige göttliche Gnade mittelst der Sakramente in das Ich überleitet, so fürt diese Rechtfertigungslehre von selbst zur Sakramentslehre. Die Sakramente sind die für die Gerechtmachung notwendigen Mittel („per quae omnis vera justitia vel incipit vel coepta augetur vel amissa reparatur", Sess. VII, decr. de sacramentis, prooemium Danz p. 55). Hätten die Trienter Väter die römisch-katholische Lehre objektiv systematisch vorgetragen, so hätten sie also erst von Kirche und Sakramenten, dann von dem durch die kirchliche Sakramentsanstalt vermittelten Heile sprechen müssen. Statt dessen stellten sie nur im antiprotestantischen praktischen Interesse diejenigen Lehren auf, welche zur Befestigung der römisch-kirchlichen Sakramentsanstalt unbedingt notwendig waren. Ja, wärend sie hier zunächst die römisch-katholische Lehre von der Kirche und erst im Zusammenhange damit die von den kirchlichen Sakramenten hätten aufstellen sollen, schwiegen sie über die Kirche überhaupt, obgleich sie tausend Veranlassungen zum reden hatten, und in Bezug auf die Sakramente enthielten sie jeder Theorie über das Wesen und die innere Notwendigkeit derselben, beides um unliebsamen Erörterungen aus dem Wege zu gehen; man begnügte sich, den Sakramentsmechanismus in seinen einzelnen Teilen zu beschreiben und als notwendig hinzustellen. Die protestantische Lehre von der Kirche

als der Personengemeinde der Christusgläubigen, welche zwar die Predigt des göttlichen Wortes und die Spendung von Taufe und Abendmal als göttliche Gnadenmittel hat und übt, aber im geistlichen Amte doch nur eine kirchenordnungsmäßige Einrichtung, kein Gnadenmittel sieht — diese Lehre war auch so verworfen. Das Trienter Konzil stellte die Siebenzal der Sakramente fest und widmete den Dogmen über die einzelnen Sakramente alle Sitzungen von der siebenten (3. März 1547) an bis zur vierundzwanzigsten (11. Nov. 1563), doch erwecken diese alle in dogmatischer Hinsicht nicht das Interesse der 4.—6. Sitzung. Kaum hatte man indes die Verhandlung über die Sakramente begannen, als der Kaiser dem Papste übermächtig zu werden schien, so dass dieser unter dem Vorwande einer in Trient ausgebrochenen Epidemie (Danz, p. 68) das Konzil aus der Sphäre des kaiserlichen Einflusses nach Bologna verlegte. Mit der inhaltslosen 8. Sitzung am 11. März 1547 schloss das Konzil seine erste Trienter Periode.

Überschauen wir den Inhalt der in derselben Zeit vereinbarten Reformdekrete, um uns ein Urteil zu verschaffen über das, was man sich damals in Rom als „Reformation" etwa gedachte gefallen zu lassen. Das Konzil dekretirte die Anstellung von theologischen Lektoren an den Kathedralkirchen (Danz, p. 27), ermahnte die Bischöfe zur Predigt des Evangeliums (Sessio V) und verpflichtete sie zur Residenz (Sessio VI) „doch nur so weit, dass immer noch zu Gunsten römischer Nepoten Ausnahmen möglich blieben" (Henke a. a. O. S 29); es unterwarf auch die Domkapitel der Aufsicht der Bischöfe (Danz p. 50 sqq.) und verschärfte die Bedingungen zur Erlangung kirchlicher Ämter (Sessio VII, Danz, p. 60 sqq.). Eine solche „Reformation", welche die Schäden der Kirche nicht bei der Wurzel angriff, konnte selbst dem Kaiser nicht genügen, um durch sie die Protestanten zum Wideranschluss an die römische Kirche zu gewinnen; und da die dogmatischen Dekrete vollends seine Pläne durchkreuzen mussten, so verhinderte er zunächst ihre Veröffentlichung, um den Protestanten den Weg zum Konzil offen zu halten; die Macht hatte er ja jetzt, diese im Notfall mit Gewalt zum Anschluss an das Konzil zu zwingen. Da schnitt ihm der Papst die Möglichkeit dazu ab, indem er das Konzil in seine eigene Nähe nahm, der Protestantismus in Deutschland aber war trotz seiner politischen Niederlage — gerettet. So lange Paul III. lebte, war an eine Rückfürung des Konzils nach Trient nicht zu denken.

Zu Bologna kam es zu keinen öffentlichen Verhandlungen, da sich die Väter nicht in genügender Zal zusammenfanden. Die hier abgehaltenen Sitzungen, die neunte und die zehnte (vom 21. April und 2. Juni 1547) verliefen resultatlos (Danz p. 68—71, doch vergl. Theiner, Acta gennina, praef. p. XIII [patres] „haud otiosi erant".)

Erst als der Kardinal del Monte, welcher dem Konzil in seiner ersten Periode als erster Legat präsidirt hatte, im Jare 1549 selbst als Julius III. auf den päpstlichen Stul erhoben war, wurde (auf Grund seiner Bulle (Romae, 18. Kal. Dec. 1550, bei Danz p. 71—73) das Konzil zu Trient fortgesetzt. Es tagte in 6 Sitzungen, von der 11. bis zur 16. (am 1. Mai, 1. September, 11. Oktober, 25. November 1551, dazu am 25. Januar und 28. April 1552). Auf dem dogmatischen Gebiete setzte man die Sakramentslehre fort. Nachdem in der 7. Sitzung schon über Taufe und Firmung gehandelt war, entschied das Konzil in der 13. Sitzung über das h. Abendmal unter Billigung der Transsubstantiation mit allen ihren Voraussetzungen und Folgerungen (Danz, p. 75 sqq.), in der 14. Sitzung über das Pönitenzsakrament mit der Dreiteilung von contritio cordis, confessio oris und satisfactio operis (Danz, p. 91 sqq.); die Lehre von den „Indulgenzen" aber verschob man, wie die von dem Genusse des Abendmals unter einer Gestalt und von der Messe (vgl. Danz, p. 89), weil die Protestanten, deren Ankunft man erwartete, nicht durch diese heiklen Themata gereizt werden sollten (cf. Danz, p. 89). Endlich handelte man noch über das Sakrament der letzten Ölung (Danz, p. 102 sqq.). Diese Dekrete beweisen, dass die Synode in starrer Konsequenz weiter arbeitete und gar nicht daran dachte, dem Protestantismus dogmatische Zugeständnisse zu machen. Die beiden gleichzeitigen Reformdekrete, welche in der 13. und 14. Sitzung (Danz, p. 84 sqq. u. 109 sqq.)

angenommen wurden und die größere Sicherstellung der Macht der Bischöfe in ihren Diözesen betrafen, erreichen nicht im entferntesten die Wichtigkeit der dogmatischen Festsetzungen.

In kirchlich-politischer Beziehung ist dagegen die zweite Periode des Konzils ungleich interessanter als die erste, weil der Kaiser Karl wirklich die Zulassung der Protestanten zu den Verhandlungen, sogar bis zur Disputation mit Konzils-Deputirten (aber nicht zur Beschlussfassung!) durchsetzte; zweimal stellte das Konzil den Protestanten einen Geleitsbrief („Salvus conductus") aus, erst einen misverständlichen (Danz, p. 90), dann einen Vertrauen erweckenden (16, 118 sqq.); „omni fraude et dolo exclusis", ib. p. 121). Schon waren die würtembergischen und die sächsischen Gesondten politischen Standes eingetraffen, und die würtembergischen hotten vor der 15. Sitzung, die am 25. Januar 1552 stattfand, in einer Privatkongregation am vorhergehenden Tage eine von Brenz ausgearbeitete Bekenntnisschrift übergeben; von Kursachsen war gleichzeitig Melanchthon mit einer Confessio Saxonica unterwegs und schon bis Nürnberg gekommen, als Kurfürst Moritz durch eine zweite Untreue den deutschen Protestantismus rettete und durch seinen künen Zug nach Süddeutschland den Kaiser aus Innsbruck und die Konzils-Väter aus Trient zu fliehen veranlasste. Das Konzil hatte sich in seiner 16. Sitzung am 28. April 1552 eiligst „suspendirt" (Danz, p. 122).

Der Gang der kirchlich-politischen Ereignisse fürte dann in Deutschland zum Augsburger Religionsfrieden vom Jare 1555; statsrechtlich anerkannt, brauchten sich die protestantischen Stände um das Konzil nicht weiter zu kümmern; aber jetzt waren es die katholischen Fürsten, welche auf Reformen bestanden: Ferdinand, der römische Kaiser, verlangte den Laienkelch und die Priesterehe, Klosterreform und deutsche Kultussprache; nicht viel geringer waren die Forderungen Frankreichs, wo man noch im Frühjar 1563 die Reformirten zu beschwichtigen suchte; Spanien trat für die Selbständigkeit der Bischöfe ein. Der kluge Papst Pius IV., welcher nach dem Hinscheiden des fanatischen Paul IV. seit 1559 regierte und gerade im Interesse der römischen Kirche jede Beleidigung der katholischen Mächte zu vermeiden suchte, ließ wesentlich, um sie zufrieden zu stellen, das Konzil am 18. Januar 1562 mit der 17. Sitzung wider eröffnen. Die Verhandlungen des Jares 1562 von der 17. bis zur 22. Sitzung (17. Sept.) fielen aber nicht nach Wunsch der katholischen Mächte aus: in der 18. (am 26. Februar 1562) wurde eine Kommission mit der Abfassung eines Index librorum prohibitorum beauftragt; die 19. (am 14. Mai) und die 20. (am 4. Juni) verliefen resultatlos; in der 21. entschied man über die zurückgestellte Frage des Laienkelches, der nicht für notwendig erklärt und damit tatsächlich (wenn auch nicht ausnahmslos) abgelehnt wurde wie auch die Kinderkommunion (Danz, p. 134 sqq.), in der 22. Sitzung (17. Sept.) dekretirte das Konzil im engsten Anschluss an die Trienter Abendmalslehre und die darin vorgetragene Transsubstantiation das Dogma von dem Meßopfer, das als unblutige „Repräsentation" des blutigen Kreuzopfers, aber als „warhaftes Sünopfer" („vere propitiatorium") (und dadurch doch als Fortsetzung des Sünopfers Christi oder als Erneuerung desselben) aufgefasst wurde (Danz, p. 144 sqq.). Die gleichzeitigen Reformdekrete besserten Einiges in Bezug auf Erteilung der Ordination, auf Einkommen und Lebenswandel der Geistlichen, Besetzung der Kapitel, in Betreff der frommen Stiftungen u. dgl. (Danz l. c. p. 138 sqq., 152 sqq.). Aber diese Verfügungen bestätigten nur das Alte mit geringer Erleichterung oder Besserung; sie befriedigten nicht, und der eingetretene Bruch vergrößerte sich zu Anfang 1563 dergestalt, dass sechs Monate vergingen, ehe nur wider eine Sitzung gehalten werden konnte. Erst als im Mai 1563 der Kardinal Morone die Leitung des Konzils übernahm, gelang es diesem diplomatisch gewandten Vertreter des Papsttums, die beiden oppositionellen Mächte, die Fürsten einerseits, die Bischöfe andererseits, so gegen einander zu richten, dass jeder Teil nur durch das Papsttum seine Rechte am besten hoffte aufrecht erhalten zu können. Vor Allem musste es aber der Kurie darauf ankommen, das unbequeme Konzil möglichst bald zu beendigen.

Unter diesen für die Kurie jezt günstigen Verhältnissen gelang es, die noch unerledigten beiden Sakramente, welche tief in die praktischen Verhältnisse der Kirche und der Gesellschaft eingriffen, die Priesterweihe und die Ehe, ziemlich glatt zu bearbeiten; jene wurde in der 23. Sitzung (am 15. Juli) im ausgeprägt hierarchischen Sinne (Priestertum mit „unzerstörbarem Charakter") dogmatisirt; in der 24. Sitzung (am 11. November) wurde der sakramentale Charakter der Ehe, ihre Bedingungen und ihre Hindernisse, dazu ihre Unvereinbarkeit mit der Priesterweihe in einer Person, also der Priestercölibat, festgestellt. Die 25. Sitzung (3. und 4. Dez. 1563) beschäftigte sich dann (bei Danz, p. 209 sqq.) nach in kürzester Form mit denjenigen dagmatischen Punkten, welche den Protestanten in der Heilserlangung besonders Anstaß erregt hatten, Fegefeuer, Anrufung der Heiligen, Bilder- und Reliquienverehrung, Mönchtum und Ablässe — lauter Punkte, welche im unmittelbaren Zusammenhange mit der subjektiven Seite der Heilserlangung, also in der Justifikationslehre hätten zur Sprache kommen müssen. Allein mit Bedacht hatte man sie zurückgestellt, bis man — keine Rücksicht mehr auf die Protestanten zu nehmen brauchte. Aus Klugheit aber dekretirte man auch hier nur, was für das römische System unbedingt natwendig war. Über die Ablässe z. B. sezte die Synode nur fest, dass die Kirche das Recht habe, Ablässe zu erteilen und dass dieselben, wenn mit Weisheit gespendet, nützlich seien. Die Notwendigkeit wurde nicht behauptet; ebenso wurde die Anrufung der Heiligen blaß für „bonum atque utile" erklärt. Die lezten Reformdekrete brachten zum Teil woltätige Bestimmungen über Seelsorge, Pflichten der Bischöfe bei der Ordination der Kleriker, Einrichtung von Klerikal-Seminarien (Danz, p. 173), über die Feier der kirchlichen Eheschließung (Danz, p. 181 sqq.), über die Wal der Bischöfe und Kardinäle (ib. p. 187 sqq.), über Provinzial- und Diözesansynoden (ib. p. 189 sqq.), über bischöfliche Visitatianen (ib. p. 190 sqq.), varsichtige Anwendung von Exkommunikationen (ib. 228) und eine ganze Reihe anderer Disziplinarsachen. Aber das ganze Reformwerk der Trienter Väter, unter den verschiedensten historischen Verhältnissen mit diplomatischer Klugheit zu Stande gebracht, war doch nur eine „Restauration mit wenig Reformatian" (Henke S. 39). Die Grundgedanken des Protestantismus waren alle abgelehnt und damit in der Folgezeit Niemand über den Gehorsam des Trienter Konzils gegen den Papst im unklaren sei, beschlassen die 255 Väter (sa hach belief sich ihre Zal zum Schluss), dass für alle ihre Beschlüsse zu ihrer Geltung, erst die Bestätigung des Papstes eingeholt werden solle („ut et omnium et singulorum, quae in ea (Synodo) decreta et definita sunt, confirmatio . . . a beatissimo Romano Pontifice petatur", Danz, p. 248). Die Bestätigung erfolgte am 26. Januar 1564, Danz, p. 253 sqq.; auch behielt sich der Papst das Recht der Auslegung der Trienter Dekrete vor, wofür er sich einer Congregatio cardinalium pro interpretatione et executione sacrosancti concilii Tridentini bedient. Auf diesen Beschlüssen ruht der ganze moderne Katholizismus; sie gelten tatsächlich in der ganzen römisch-katholischen Welt, auch wo sie nicht formell verkündigt sind; von der Trienter Synode bis zur vatikanischen im Jare 1870 geht eine gradlinige Bewegung; was zu Trient behutsam umgangen, aber doch durch Einhalung der päpstlichen „Bestätigung" der Beschlüsse schan tatsächlich angenommen war, die Herrschaft des Papstes über die Kirche, wurde zu Rom 1870 in konsequenter Fortbildung des Tridentinums hinzugefügt. Zu Trient begann 1545 die Verjesuitisirung der römischen Kirche, zu Ram wurde sie 1870 vollendet, die Konzentration der gesamten katholischen Welt unter den autonamen Willen des jeweiligen Papstes als Träger der Kircheneinheit.

Es gibt zweierlei Standpunkte, das Tridentinum zu beurteilen: 1) einen rückwärtsgewandten, wenn man die Trienter Reformation mit dem erbärmlichen Zustande der Kirche am Ausgange des Mittelalters vergleicht — dann wird man gern die Vorzüge des nachtridentinischen Katholizismus vor dem vortridentinischen anerkennen; oder aber 2) man nimmt einen vorwärtsgewandten Standpunkt ein, indem man unter stetiger Berücksichtigung der Geschichte des Jesuitismus die dogmatische Seite des Trienter Konzils für die Hauptsache hält

und dann von ihm aus diejenige Periode des Katholizismus datirt, die im Vatikanum gipfelt. Nach dem Jare 1870 ist der zweite Standpunkt der richtige und wichtige.

Auf die päpstliche Publikation der Decreta et Canones Concilii Tridentini, Rom 1564, erfolgte noch in demselben Jare ebenfalls auf Befehl Pius IV. die Herausgabe des Index librorum prohibitorum, welcher bis in die Neuzeit mit Zusätzen neu herausgegeben wurde. Die wichtigste neuere Ausgabe ist die von 1835 (vgl. P. Tschackert, Polemik, 1885, S. 211), daran schloss sich gleichfalls 1564 die Professio fidei Tridentinae, auf welche alle Geistlichen innerhalb der römischen Kirche verpflichtet werden, 1566 durch Pius V. der Catechismus Romanus, 1568 das Breviarium Romanum (vgl. darüber den Abschnitt bei P. Tschackert, Polemik, 1885, S. 228 ff.) und 1570 das Missale Romanum. Papsttum und römische Kirche waren neu befestigt.

Litteratur: Acta genuina s. oecumen. concilii Tridentini . . nunc primum integra edita ab Aug. Theiner, 2 Bde. Fol., Zagobr. 1874 (enthalten nur die offizielle, von dem Konzilssekretär Masarelli zurechtgemachte Relation über die öffentlichen Vorgänge zu Trient). — Ungedruckte Berichte und Tagebücher zur Geschichte des Konzils von Trient, herausgeg. von J. von Döllinger, Nördlingen 1876 ff — Le Plat, Monumenta ad historiam conc. Trid. (Lovan. 1781). — Sickel, Zur Geschichte des Concils von Trient, 3 Abteilungen, Wien 1870—72. — A. v. Druffel, Monumenta Tridentina. Beiträge zur Geschichte des Concils von Trient. 1. Heft, Jan. bis Mai 1545 (München 1884). Vgl. Derselbe, Briefe und Acten zur Geschichte des 16. Jahrh. I—III t1873—82). Derselbe, Kaiser Karl V. und die römische Kurie 1544—1546 (1881). — Lettres et memoires de François de Vargas etc. . . avec de remarques par M. Mich. le Vassor. Amsterdam 1699. — G. J. Planckii, Anecdota ad hist. Concilii Trid. pertinentia, 26 Gött. Festprogramme, 1791—1818. — Generoso Calenzio, Documenti inediti e nuovi lavori letterarii sul concilio di Trento (Roma, Spithoever) 1874, 680 S.). — Laemmer, Meletematum Rom. Mantissa, 1875. — Raynaldi, Annales T. XXI, ad annum 1545 sqq. — Paolo Sarpi, Istoria del concilio Tridentino Lond. 1619 (französisch und mit Anm. von le Courayer 1736; deutsch von Rombach 1761 ff. und von Winterer, 2. A. 1844, 4 Bde.). Sarpi schrieb liberal parteiisch, voll Hass gegen das Papsttum; dennoch ist er bis heut unentbehrlich, weil er Urkunden benutzt und excerpirt hat, welche für immer verloren sind (s. d. Art. Sarpi.) Im Gegensatz zu ihm schrieb jesuitisch parteiisch Sforza Pallavicini, Istoria del concilio di Trento, 1656 (lat. Antwerp. 1670; deutsch von Klitzsche 1838). — Brischar, Zur Beurteilung der Kontroversen zwischen Sarpi und Pallavicini (1844, 2 Theile, verteidigt Pallavicini). — M. Chemnitz, Examen Concilii Tridentini, Francofurti 1565 sq. hat vorwiegend dogmengeschichtlichen Inhalt; deutsch bearb. v. R. Bendixen, 1884 (mit erheblichen und dogmatisch berechneten Kürzungen). — Salig, Historie des Tridentinischen Concils (Halle 1741—45). — Wessenberg, Die großen Kirchenversammlungen des XV. und XVI. Jahrhunderts (1844). — J. M. Göschl, Geschichte des Concils zu Trident, Regensburg 1840. — Bungener, Geschichte des Trid. Concils (1861). — Die Geschäftsordnung des Concils von Trient, aus einer Handschrift des Vat. Archivs, Wien 1871. — Reimann in Sybel's h. Zeitschr. XXX, 1873, S. 24. — L. v. Ranke, Die römischen Päpste . . . im 16. u. 17. Jahrh. I. Bd. Derselbe, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation (3. A. 1852) V, 71 ff. — Maynier, Etude historique sur le concile de Trente, Paris 1874 (795 S.). — L. Pastor, Die kirchlichen Reunionsbestrebungen während der Regierung Karls V., 1879. — M. Philippson, Les origines du catholicisme moderne: la contre-revolution religieuse au XVI$_e$ siècle (Paris, Felix Alcan. 1884). —

Die authentische Ausgabe der Trienter Dekrete ist die auf Befehl und mit Privilegium Pius IV. 1564 in Rom durch Manutius besorgte und noch in demselben Jare von Masarelli revidirte Ausgabe. Aus neuerer Zeit sind ferner die Ausgaben in den verschiedenen Sammlungen der symbolischen Bücher der röm.-kath. Kirche zu nennen, die von Streitwolf und Klener (Göttingen

1835—38) und die von Danz (Weimar 1836) veranstalteten; dann die Ausgabe von Richter (Leipzig 1853) und die Tauchnitz'sche Handausgabe 1866. 1883 erschien zu Paris eine neue Ausgabe der Can. et decr. Conc. Trid. — An deutschen Übersetzungen der Trienter Dekrete sind zu erwänen die von J. Egli (Luzern 1825) und von W. Schilling (1845).

Dogmatische Hilfsmittel (außer dem genannten Chemnitz) Marheinicke, System des Katholicismus, 1. Band. — Köllner, Symbolik der röm.-kath. Kirche, Hamb. 1844. — Öhler, Lehrbuch der Symbolik (1876), besonders von S. 73 an. — Ferner ist zu vergleichen F. H. Reusch, Der Index der verbotenen Bücher, I (1883). — Aus der großen Zal der Detail-Arbeiten seien aus neuester Zeit erwänt: P. Gaudentius, Beiträge zur Kirchengeschichte I (Bozen, Wohlgemuth, 1880, 590 S.) enthält eine Darstellung der Tätigkeit des Franziskanerordens auf dem Tridenter Konzil. — V. Marchese, La reforma del clero secondo il concilio di Trento: richerche storico-critiche. Torino (tip. Candaletti) 1883. — G. Duruy, Le cardinal Carlo Carafa: etude sur le pontificat de Paul IV (cf. Archivio storico italiano 1884, 2, p. 251—275). — H. Grisar (Jesuit), Die Frage des päpstlichen Primates und des Ursprungs der bischöflichen Gewalt auf dem Tridentinum (Zeitschr. f. kath. Theol. VIII (1884). Derselbe, Jakob Lainez und die Frage des Laienkelches auf dem Concil von Trient. Ungedruckte Conzilsrede (Zeitschr. f. kath. Theol. V u. VI, 1881, 1882). — J. Biedersack, Die Gewohnheiten gegen die Disziplinardekrete des Trienter Konzils (Zeitschrift f. kath. Theol., VI, 1882). — Granderath, Die Controverse über die Formalursache der Gotteskindschaft und das Tridentinum (Zeitschr. f. kath. Theol., V, 1881, S. 283 ff.). — Scheeben, Die Controverse über die Formalursache der Gotteskindschaft in den Gerechten und das Tridentinum (in der Zeitschrift „Der Katholik", 1883, S. 142 ff.). — W. v. Dembinski, Die Beschickung des Tridentinums durch Polen und die Frage vom Nationalkoncil, I (Breslau 1883). — G., Lokale Mitteilungen über das Conzil von Trient (Zeitschr. f. kathol. Theol. IV (1880) 2). — Martinetti, Le pape Paul IV. etc. avec des documents inédits (Rivista Europea 16. Oct. 1877). — Preaching, At the Council of Trent (church Quarterly Review. Apr. 1878, p. 162—184).

Dazu kommt, allgemein orientirend: Dejob, De l'influence du concile de Trente sur la littérature et les beaux arts chez les peuples catholiques (Paris 1885).

Eine ausfürliche Geschichte des Trienter Konzils wird, als Schluſs der Hefele'schen Konziliengeschichte (Bd. VIII u. IX), aus der Feder des infallibilistischen Kardinals Hergenröther (früher Professor der kathol. Kirchengeschichte in Würzburg) erwartet, welchem viel urkundliches Material aus dem Vatikan dafür zu Gebote steht. — Der ferner in Aussicht stehende II. Band von W. Maurenbrechers „Geschichte der katholischen Reformation" (I. Band 1880) wird voraussichtlich auch das Tridentinum behandeln. — Zum ganzen Artikel vgl. Gieseler, Lehrb. der Kirchengesch. III, 2 (1853), 505—569; E. L. Th. Henke, Neuere Kirchengeschichte, herausgeg. von Gaß. Bd. 2 (1878), S. 21 ff.; K. A. Hase, Kirchengeschichte (10. Aufl. 1877) § 346. **Paul Tschackert.**

Trinität oder Dreieinigkeit ist der von der kirchlichen Theologie fixirte dogmatische Terminus, durch welchen der eigentümliche Inhalt der christlichen Offenbarung in Bezug auf den Gottesbegriff bezeichnet werden soll. Diese Lehre von der Trinität ist das erste Dogma, das die Kirche mit vollem Selbstbewuſstsein und auf Grund der umfassenden Kämpfe zum Abschluſs brachte, von welchen sie wärend der ersten 3 Jarhunderte erfüllt war, und so ist dieses Dogma denn auch zum eigentlichen Charaktermerkmal der christlichen Kirche geworden. Und mit Recht, denn in der Eigentümlichkeit ihres Gottesbegriffes muſs doch jede religiöse Gemeinschaft ihren eigentlichen Existenzgrund suchen. Freilich die Offenbarung, auf welcher die christliche Kirche ruht, war ja nicht auf eine bestimmte theoretische Mitteilung gerichtet, sondern aus den tatsächlichen Erweisungen des offenbarenden Gottes sollten die, welche dieselben erfuren, zum Erkenntnis des Wesens dieses

Gottes angeleitet werden. Daher entstammte die Trinitätslehre auch nicht aus dem Triebe nach Gewinnung eines neuen Gottesbegriffes, sondern aus dem Bedürfnis, zunächst das Wesen des centralen Trägers göttlicher Offenbarung festzustellen. Die Trinitätslehre ist die Frucht der Christologie. Erst in dem Augenblik, da die Anschauung von Christus ihren höchsten Ausdruck gewann, begannen die Versuche, nun auch in das Inwendige des göttlichen Lebens einen Einblick zu gewinnen. Erst die Vollendung der Lehre von der ökonomischen Trinität fürte zu dem Versuche, auch die immanente zu erkennen. Freilich knüpfte sich daran erst recht eine dritte Aufgabe, nämlich die, den Zusammenhang der immanenten und ökonomischen Trinität festzuhalten und nicht über den Versuchen das innergöttliche Wesen verstehen zu lernen, das Bedürfnis zu vergessen, von dem man ausgegangen war, das Bedürfnis, die Offenbarung in Christo in ihrem absoluten Werte zu erkennen. Wir können danach unsere eigene Aufgabe auch nach diesem dreifachen Gesichtspunkt auseinander legen und zuerst reden von den Versuchen zur Fixirung der ökonomischen Trinität, sodann von der Art, wie die immanente Trinität zu konstruiren unternommen wurde, und endlich von den Versuchen, den Zusammenhang zwischen der immanenten und ökonomischen Trinität zu finden.

I. Die Wurzeln des trinitarischen Dogmas liegen schon jenseits der Vollendung der Offenbarung in Christo. Der Begriff der Offenbarung, wie ihn schon das Alte Testament geltend machte, setzte an sich eine gewisse Unterscheidung in Gott voraus: einen Unterschied des Insichseins und Aussichherausgehens, des Selbstlebens und des Wirkens nach Außen und widerum einen Unterschied des in der Welt überhaupt wirksamen Gottes Elohim und des in ein spezifisches Verhältnis zu dem Volk der Offenbarung sich setzenden Jahveh. Diese verschiedenartige Betrachtungsweise schien doch auch auf einen realen Unterschied in Gott selbst hinzuweisen. War die Schöpfung durch ein Heraustreten göttlicher Gedanken und Kräfte bedingt und vermittelt, so kann das auf eine innerliche Unterscheidung bleibender Art in Gott hinweisen. Diese Mittel der Schöpfung, Wort und Weisheit Gottes, schienen so in sich selbst eine gewisse Selbständigkeit dem in sich selbst bleibenden und ruhenden Wesen Gottes zu gewinnen, und es hatte sich wenigstens in der Schultradition der israelitischen Theologie die Lehre von dem Worte — Memra — als einer eigentümlichen Potenz in Gott gebildet, und im alttestamentlichen Kanon selbst war die göttliche Weisheit oder Chokma in einer Selbständigkeit dargestellt worden, Prov. 8; Ijob. 38 ff., welche über die bloße Personifikation hinausweist. Noch deutlicher erscheint auf dem Gebiete der Heilsoffenbarung ein solcher Unterschied in den Andeutungen über den Male'ach Jahveh, den Namen, die Herrlichkeit Gottes. Was den Male'ach betrifft, so dürfte doch alle Warscheinlichkeit dafür sprechen, dass darunter nicht ein geschaffener Engel zu verstehen ist (vgl. Philippi, Glaubenslehre, 3. Aufl., II, S. 190 ff.). Wenn das Angesicht Gottes auch dem Mose verborgen bleiben muss, Exod. 33, 23, so bietet Gott eben in solcher Erscheinungsform einen Ersatz und ein Zeugnis seiner Gnadengegenwart, und ebenso ist der Name, der im Tempel in Jerusalem wont, gewissermaßen stellvertretend für Gott selbst, den die Himmel nicht zu fassen vermögen, 1 Kön. 8, 27. 29, und die Herrlichkeit, welche den Tempel füllt, a. a. O. 10, vgl. Jes. 6, in Analogie mit jener Wolkensäule in der Wüste, erscheint ja gewissermaßen auch als eine selbständige Offenbarungsgestalt Gottes. Insbesondere aber tritt in der Leitung und Vollendung der Theokratie eine solche Unterschiedenheit in Gott uns entgegen. Es ist der Geist Gottes, der von ihm ausgehend die Organe der Theokratie leitet und lenkt und eine persönliche Offenbarung Gottes, welche teils mit dem Auftreten eines menschlichen Messias kombinirt ist, Ez. 34, 24, teils wider an den Male'ach der Uroffenbarung anknüpft, Mal. 3, 1, wird die Vollendung herbeifüren. Nehmen wir dazu, dass im aharonitischen Segen, im Trishagion Jes. 6, wie schon im Plural Elohim doch eine gewisse Lebensfülle in Gott angedeutet ist, so werden wirs verstehen, wie die neutestamentliche Offenbarung in Christo der Anknüpfungspunkte nicht entbehrte, wenn sie zu der Frage drängte, inwiefern der geschichtliche Erlöser im göttlichen Wesen selbst seinen Grund habe.

Wir dürfen wol als Lehnsatz aus der Christologie die Behauptung entnehmen, dass die Selbstaussagen Christi über seine Gottessonschaft in unseren kanonischen Evangelien sich nicht erledigen lassen durch die Annahme einer bloß religiösen oder theokratischen Bedeutung der Sonschaft, sondern dass diese Aussagen auf einen metaphysischen Hintergrund hindeuten. Dieser Hintergrund trat gewissermaßen greifbar und tatsächlich heraus in der Auferstehung. Es war die göttliche δόξα selbst, in deren Licht die Apostel den Menschenson sahen. Sie beugen vor ihm die Kniee, sie rufen ihn sofort an, und nach dem Bericht des ersten Evangelisten ist es der auferstandene Christus selbst, der in der Taufformel seine Person in eine Verbindung mit Gott stellt, die doch nur die der Koordination sein kann. Alle Menschen sollen in eine Abhängigkeit religiöser Art von ihm gestellt werden, welche gleich ist der Abhängigkeit vom Vater. Dieses Ergebnis läst sich weder durch die Behauptung erschüttern, dass Son und Geist nur als untergeordnete Mittelspersonen für die göttliche Offenbarung anzusehen seien, noch durch die andere, dass sie lediglich vorübergehende Offenbarungen des Einen Gottes seien. Im ersteren Falle müsste gerade dann, wenn die beiden anderen Personen lediglich als mittlerische Werkzeuge gemeint sein sollten, die Präpositionen διά und ἐν stehen und der menschliche Personname des Sones dürfte dann nicht fehlen. Der υἱὸς in der Mitte zwischen πατὴρ und πνεῦμα weist deutlich genug auf einen wirklich göttlichen Faktor hin. Gegen die andere Möglichkeit, dass υἱὸς und πνεῦμα nur vorübergehende Offenbarungsformen sind, entscheidet, dass dieser Eine Gott nicht erwänt wird und das ὄνομα wie der Ritus der Taufe überhaupt doch die Herstellung eines persönlichen Verhältnisses des Getauften zu dem voraussetzt, auf dessen Namen die Taufe vollzogen wird. Dieser letztere muss also bleibende Person sein. So muss denn die Taufformel als unumstößliches Zeugnis dafür gelten, dass Christus als Son in seinem Fürsichsein in die göttliche Sphäre selbst gerückt sein wollte. Indem nun die apostolische Theologie die Aufgabe überkam, den Messias nach seinem göttlichen Wesen und Zusammenhang mit dem Einen Gotte genauer zu fixiren, griff sie naturgemäß zu den Andeutungen des Alten Testaments zurück, umsomehr, da, wenn Christus in die göttliche Sphäre hineingehört, auch seine Existenz eine vorzeitliche sein, also irgendwie auch schon in der alttestamentlichen Offenbarung wirksam sein musste, weiß doch mindestens das 4. Evangelium von Worten Christi selbst zu berichten, in welchen er eine solche vorzeitliche Existenz für sich in Anspruch nimmt und von denen mindestens die Stellen Joh. 8, 56 und 17, 5 einen Abzug nicht gestatten, wenn man auch allenfalls diejenigen Stellen, welche eine Sendung des Sones aussagen, mit der Annahme einer Präexistenz im göttlichen Ratschluss beseitigen möchte. So sieht denn der Apostel Paulus auch in den Offenbarungen des A. Bundes schon Den tätig, der nun in Jesu zur vollen Offenbarung gekommen ist, 1 Kor. 10, 4, und der Geist Christi war es nach Petrus, der in den Propheten schon redete, 1 Petr. 1, 11, und wenn der Apostel Johannes die δόξα des Vaters in dem Menschgewordenen sah, Joh. 1, 14, vgl. 1 Joh. 1, 1, so erkennt auch der Kolosserbrief in ihm die εἰκὼν des unsichtbaren Gottes und der Hebräerbrief das ἀπαύγασμα τῆς δόξης, den χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως Gottes 1, 3, Ausdrücke, in denen man ebenso den Nachklang des Theologumenon von der כָּבוֹד Gottes anerkennen könnte, wie in jener Korintherstelle dem Paulus der Male'ach vorgeschwebt zu haben scheint. Häufiger freilich noch als die Beziehung auf die alttestamentliche Heilsoffenbarung erscheint die auf die Weltschöpfung. Der, in dem die Gemeinde den Grund ihres Heils fand, war auch der Mittler der Weltschöpfung. Durch ihn ist Alles, 1 Kor. 8, 6; Joh. 1, 3, er ist der Träger des Weltbestandes, Hebr. 2, 3, der Erstgeborene vor aller Kreatur, Kol. 1, 15, und so knüpft denn die apostolische Lehre an jene Andeutungen des Alten Test.'s über das Wort als eigene Potenz in Gott an. Den Übergang macht die angefürte Hebräerstelle, in welcher das Wort als Mittel der schöpferischen Tätigkeit des Sones erscheint, wärend dann Johannes 1, 1 das lösende Wort spricht, indem er geradezu die vorweltliche, überzeitliche Seite an dem Wesen Christi als „Wort“ bezeichnet. Der Versuch v. Hofmanns,

im Widerspruch mit einer mehr als anderthalbtausendjärigen Tradition dem Worte λόγος die Bedeutung Evangelium zu vindiziren (Schriftbew. 1, S. 109 ff.), als ob der Apastel Jesum als den wesentlichen Gegenstand der Predigt, als das personifizirte Evangelium hätte bezeichnen wallen, hat kaum so viel Anklang in theologischen Kreisen gefunden, dass es nötig wäre, besondere Mühe auf einen Gegenbeweis zu verwenden. Wenn der Verf. des 4. Evangeliums schon im nachapostolischen Zeitalter nicht mehr verstanden wurde, dann müsste jedenfalls der von ihm gewälte Ausdruck als überaus missverständlich angefochten werden. Die große Bedeutung dieses Terminus für die Trinitätslehre liegt aber darin, dass damit die Person des Erlösers nach ihrer göttlichen Seite eine eigentümliche Bezeichnung empfing. Es ist bereits ausgesprachen worden, dass der Begriff υἱὸς ϑεῦ offenbar eine metaphysische Seite habe, und zwar ist es sicher völlig falsch, wenn v. Hasmann die Sonschaft nur auf die übernatürliche Zeugung basiren will (a. a. O. S. 116 ff.). Die Ausdrücke μονογενής, ἴδιος und vollends πρωτότοκος, deuten doch auf einen ganz anderen innigeren Zusammenhang mit Gott dem Vater hin, als er durch die übernatürliche Zeugung gesetzt wurde, namentlich das letztgenannte Wort weist ja in die Ewigkeit zurück — aber das wird allerdings zuzugeben sein, dass doch als Subjekt dieser Prädikate immer der historische Erlöser im Auge behalten ist, dass alsa in allen diesen Stellen, in welchen vom Gattessan gehandelt wird, darüber noch keine bestimmte Erklärung vorliegt, inwieweit auch, abgesehen von dem menschlichen Faktor, der Erlöser Son Gottes heißen kann. Auch in der bekannten Stelle Phil. 2, 5 ff., in welcher ja von einem vorzeitlichen Sein des Herrn die Rede ist, erscheint als Subjekt der geschichtliche Erlöser, und der Wortlaut spricht darum mindestens für die lutherische Lehre, wenn sie die hier ausgesagte Kenose und Tapeinose auf den Gottmenschen bezieht. So hach alsa die Prädikate lauten mögen, welche die apastalische Litteratur Christo beilegt, immer ist es doch der kankrete Erlöser, der mit seiner Existenz als Mensch außerhalb der Sphäre des göttlichen Innenlebens stehende, dem diese Prädikate zugeeignet werden. Selbst der Name ϑεός in seiner Anwendung auf Christum wird unfraglich auch auf den menschlichen Faktar mitbezagen. Die Anwendung dieses Namens überhaupt wird sich schwer in Abrede ziehen lassen. In Stellen wie Röm. 9, 5; Tit. 2, 13; 1 Jah. 5, 20 läst sich dach nur künstlich die Beziehung van ϑεός auf Christum hinwegdeuten, und wie man vallends aus dem Ausruf des Thamas 20, 28 die Beziehung des ὁ ϑεός auf den vor ihm stehenden, auferstandenen Erlöser hinwegdeuten will, ist schwer ersichtlich. Als ὁ κύριος schlechthin ist Christus für die Anschauung der apastalischen Gemeinde zu Jahveh gewarden, dem heilsgeschichtlich sich offenbarenden Gatte; der Unterschied zwischen Elohim und Jahveh, der schon im Alten Testamente hervorzutreten beginnt, ist so in dieser Übertragung des Namens auf Christus (vgl. Apok. 19, 12) bestimmter fixirt worden. Allein immer nach ist, sa lange der göttliche Faktor in Christo nicht in seinem Fürsichsein und seiner Präexistenz ins Auge gefasst ist, eine Anschauung nicht ausgeschlassen, welche nach Kol. 1, 19 das πλήρωμα, alsa die göttliche Fülle als sachlichen Besitz in Christo innewonend oder nach 2 Kor. 5, 19 Gatt als in Christo einwirkend zu denken und auf dieses Verhältnis die Prädizirung Christi als Gattes zu begründen versuchte. Insoweit wird man alsa allerdings v. Hofmann Recht geben müssen, dass der Ausdruck υἱὸς ϑεῦ zunächst nur den geschichtlichen Erlöser bezeichne, wenn man auch die Ableitung dieser Prädizirung aus der übernatürlichen Zeugung, wie wir sahen, als mangelhaft und einseitig wird anfechten müssen.

Dagegen ist nicht zu leugnen, dass dach diese Aussagen immerhin ein Problem enthalten, eine Frage stellen, die beantwortet sein will. Es sind nicht nur die direkten Aussagen über seine Präexistenz im Munde des Herrn, welche eine Auskunft darüber erfordern, wer denn das Subjekt dieser vorzeitlichen Existenz gewesen sei, da doch eine Präexistenz Christi nach seiner menschlich-geschichtlichen Seite auf einen Doketismus füren müste, wie er mit den übrigen Schriftaussagen in völligem Widerspruch stehen würde; es sind auch Stellen, wie Matth. 11, 27; 21, 37 u. a., in denen von ὁ υἱός schlechthin die Rede ist, die sich schwer erklä-

ren lassen, wenn nicht ein ewiges Verhältnis von Vater und Son angenommen wird. Vor allem aber kommen hier die eigentlich trinitarischen Stellen in Betracht.

Allerdings bezeichnen auch die hier in ersten Linien in Betracht zu ziehenden Aussagen Röm. 11, 36; 1 Kor. 8, 6; 12, 4—6; 2 Kor. 13, 13 die zweite Person auch nach ihrem geschichtlichen Namen, und die erste Person wird zunächst Gott schlechthin genannt, noch nicht wie in der Taufformel πατήρ, wenn auch anderwärts als Übergangsformel vom Apostel zu Θεός noch die nähere Bestimmung πατήρ hinzugefügt wird (vgl. darüber Dorner, Christliche Glaubenslehre, I, 338 ff.), aber schon die Hinzufügung des πνεῦμα deutet doch darauf hin, dass in Christo ein dem göttlichen Leben selbst immanentes Prinzip angeschaut wird. Wol ist auch das πνεῦμα zunächst der geschichtlich von Christo ausgehende, in der Gemeinde wirksame Geist, und die trinitarischen Aussagen beziehen sich one Frage zunächst auf die Offenbarungstrinität, aber immerhin ist doch der Geist nicht in dem Sinne wie Christus mit einem menschlich-geschichtlichen Faktor verbunden, an dem er sozusagen die Basis seiner Sonderexistenz haben könnte. Wol deutet der in den Abschiedsreden des 4. Evangeliums gebrauchte Ausdruck παράκλητος auch auf eine individuelle Existenzform, und man hat nicht versäumt, aus Stellen wie Röm. 8, 16; 1 Kor. 2, 10 den Schluss auf eine solche dem Geiste zukommende eigene Subjektivität zu machen. Allein wenn noch mehr als solche einzelne Aussagen die trinitarischen Stellen dafür beweisen, dass der Geist als eigentümliche vom Vater gesonderte Potenz gedacht ist, so wird doch andererseits nicht bezweifelt werden können, dass das πνεῦμα nicht als eine nach Analogie des Sones sich darstellende individuelle Persönlichkeit geschichtlicher Art gedacht werden kann, sondern dass dasselbe die Basis seiner Persönlichkeit im Leben Gottes selbst haben muss. Daraus geht aber umgekehrt hervor, dass auch der Son oder Christus, wo er zwischen dem Vater und Geist mit ihnen koordinirt steht, als Repräsentant einer eigentümlichen innergöttlichen Potenz gemeint sein muss, und der υἱός in der Taufformel scheint so doch schon einen Sinn zu verraten, den die spätere Dogmatik in dem Ausdruck „Gott Sohn" fixirt hat. In der Tat bedürfte ja die Taufformel nur noch der Hinzufügung Θεοῦ von πατρός — eine Hinzufügung, die eigentlich selbstverständlich ist, um die spätere Formel beinahe wörtlich widerzugeben. So nahe aber hier die Übertragung des Ausdruckes υἱός auf den innergöttlichen, der Person des geschichtlichen Christus zugrundeliegenden Faktors gelegt zu sein scheint, im allgemeinen wird doch der Satz bestehen bleiben, dass im Neuen Testament der Ausdruck υἱός Θεοῦ immer auch die geschichtlich menschliche Erscheinung umfasst, und wir werden es daher begreiflich finden, dass, als die christliche Theologie sich daran machte, dem oben gekennzeichneten Problem näher nachzudenken und sich darüber klar zu werden, wie der in der Person des geschichtlichen Christus wirksame göttliche Faktor näher darzustellen und wie sein Verhältnis zum innergöttlichen Leben zu bezeichnen sei, dieselbe sich an den einzigen eigentümlichen Ausdruck anschloss, den das N. Test. für diesen göttlichen Faktor in seiner Sonderung von dem menschlichen, wie wir sahen, darbot, an den Begriff des Logos im Prolog. des 4. Ev., wie er durch die oben angefürten Stellen Hebr. 1, 3 und noch mehr durch die Stelle Apok. 19, 13 vorbereitet war. Wir können die ganze Periode kirchlicher Theologie bis auf Athanasius als den Weg bezeichnen von der ökonomischen zur immanenten Trinität oder vom λόγος zum υἱός im innergöttlichen Sinne.

Wie die der Zeit nach am nächsten an das apostolische Zeugnis hinanreichende Litteratur überhaupt die Aufgabe dogmatischer Weiterbildung noch nicht erfasst hatte und sich begnügte, in Anklängen an die apostolischen Aussürungen den Mangel eigener Produktivität zu verdecken, so hat freilich auch der Logosbegriff erst durch Justin eine weitere Aussürung erfaren, wenn auch alles gegen die früher von der Baurschen Schule geltend gemachte Ansicht spricht, dass eigentlich erst durch Justin der Logosbegriff überhaupt in die christliche Theologie eingefürt worden sei. One Zweifel wird man die Behauptung Baurs (Gesch. der christl. Kirche in den drei ersten Jarhunderten, S. 305, 1. Auflage), dass der Logos-

begriff bei Justin ein anderer sei als im 4. Evangelium, nicht geradezu verwerfen müssen, wenn man dennoch davon ausgeht, dass Justin das Wort diesem Ev. entnommen hat. Der Terminus mutet ihn bekannt an aus seinen eigenen philosophischen Studien, und so erlaubte er sich denn auch denselben im Sinne hellenischer Spekulation zu nehmen, one zu fragen, ob auch das Evangelium das Wort in dem gleichen Sinne verstanden wissen wolle. Das Evangelium allerdings fürt zunächst nur auf die Bedeutung Wort im Sinne der personifizirten Schöpfermacht, wärend Justin auch den hellenischen Sinn „Vernunft" darin findet. Wenn so der Logos zum innergöttlichen Prinzip zu werden scheint, so wird doch einseitig als Gegenstand göttlichen Denkens eigentlich wider nur die Welt angesehen und darum auch der Logos als aus Gott hervorgehender in einen bedenklichen Zusammenhang mit der Weltschöpfung gebracht, und sofern er nur als aus Gott herausgetretenes Wort betrachtet, als das mit dem geschichtlichen Gottesson identische Subjekt ins Auge gefasst wird, erscheint er auch in entschiedener Subordination, selbst nach Apol. 1, 13 *ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ* so, dass sich ihm dann *ἐν τρίτῃ τάξει* das *προφητικὸν πνεῦμα* anschließt. Damit haben wir dann schon bei Justin harmlos nebeneinander stehen die beiden Abwege, von welchen die Trinitätslehre bedroht, mit welcher kämpfend sie sich eigentlich gebildet hat. Wenn das in der alttestamentlichen Offenbarung genärte Gottesbewusstsein mit allem Nachdruck die Einheit Gottes betonte, so hatte die Entwicklung der griechischen Philosophie, deren Resultate mehr oder weniger deutlich in das Bewusstsein der Gebildeten übergegangen waren, kaum weniger bestimmt auf ein einheitliches göttliches Wesen hingefürt. Aber wärend diese philosophische Entwicklung im Anschluss an den Platonismus im absoluten Sein der reinen Substantialität ihr Ziel fand, ging der jüdische Monotheismus vom Gedanken des einheitlichen persönlichen Willens aus.

Indem nun das Problem gestellt war, diese göttliche Monarchie auszugleichen mit der göttlichen Natur Christi, konnte die Lösung entweder so versucht werden, dass man vom Begriff der Substantialität aus in pantheistischer oder deistischer Weise den Logos zum Teilnehmer an dem göttlichen Sein machte oder ihn als Mittler dem Willen des persönlichen Gottes unterordnete. Im ersteren Falle drohte der Logos zur bloß unpersönlichen Kraft, zum bloßen Prinzip zu werden, das eigentlich vom Vater nicht zu unterscheiden ist, im anderen Falle gewinnt der Logos freilich besondere Persönlichkeit, wird zur Hypostase, aber tritt dafür auch aus der Sphäre des innergöttlichen Lebens heraus. Man wird zugestehen müssen, dass änlich wie Justin auch die eigentlich kirchlichen Lehrer diese beiden Behauptungen, dass der Logos ein innergöttliches Prinzip sei und eine mittlerische Hypostase ziemlich unvermittelt nebeneinander stellen. Dies gilt zunächst von Irenäus und Tertullian, und es kann nur etwa gesagt werden, dass wärend bei dem ersteren das Übergewicht mehr auf die Seite der Identifikation des Logos mit dem Vater fällt, Tertullian entschiedener den Subordinatianismus ausgebildet — was für beide Männer charakteristisch ist. Änlich läßt sich wol auch das Verhältnis zwischen den beiden Alexandrinern Clemens und Origenes bestimmen. Der erstere schließt sich noch wesentlich an die philonischen Bestimmungen des Logos an, welche vor allem die Immanenz des Logos im göttlichen Leben hervorheben. Der Logos kann hier noch kaum eine eigentliche Hypostase gewinnen, wärend Origenes doch mehr nach der subordinatianischen Seite hinneigt. Zwar folgt ihm gerade aus seinem platonisirenden Gottesbegriff der Gedanke der ewigen Zeugung des Logos. Denn die göttliche Unveränderlichkeit muss ja jeden Wechsel im Verhältnis Gottes nach außen hin ausschließen, und so kann auch der Logos, der dies Verhältnis vermittelt, nicht erst zu Gott hinzugekommen sein. Freilich aus demselben Grunde kann auch das Verhältnis Gottes zur Welt nicht erst ein gewordenes sein, und die ewige Zeugung des Logos hat ihre Analogie an der zeitlosen Schöpfung. Der Logos ist doch nur der Vermittler der Schöpfung, der die abstrakte Einheit des *αὐτόθεος* mit der Vielheit der Welt vermittelt — er bleibt ja doch eigentlich noch außerhalb der Sphäre der Gottheit, erscheint mehr nur als *διάκονος* des eigentlichen Gottes. Scheint dafür die

selbständige Hypostase mehr gewart als bei Clemens, so bedraht die Christologie doch wider das persönliche Mament. Liegt das Moment persönlicher Selbständigkeit wesentlich in der Freiheit, so muss auch die mit der Freiheit begabte Seele das eigentliche Mament der Sanderexistenz in sich tragen. Da nun das einzigartige Verhältnis, in das der Lagos zu der Seele Jesu tritt, wesentlich auf der freien Entschließung der letzteren ruht, auf der durch ihre Freiheit bedingten Besanderheit ihrer Entwicklung, so scheint auch der Logas eben nur wider zum „Prinzip" zu werden, das in allem Geschöpflichen wirksam, nun in ganz besanderem Maße in dem geschichtlichen San Gattes Gestolt gewannen hat. Je ausgebildeter verhältnismäßig das Dogma bei Origenes erscheint, desta bestimmter tritt auch bei ihm der Gegensatz dieser doppelten Tendenz des Dagmas hervor.

Ganz klar aber wird die Bedeutung dieses Gegensatzes erst, wenn wir diese beiden Tendenzen in ihrer Einseitigkeit durchgefürt sehen — im Spiegel des Sabellianismus und Arianismus. Beide Häresien ruhen auf der Voraussetzung der abstrakten Manarchie Gattes — d. h. eines solchen Manotheismus, welcher im Interesse der Einheit auch das innere Leben Gattes auf eine starre Einfachheit reduzirt — es entweder zum abstrakten Sein oder zur bloßen Kausalität macht. Der Sabellianismus versucht das erstere, er ist die mehr hellenische Farm, der Arianismus hebt die andere Kategarie beim Gottesbegriff, die Kausalität, hervor. Die erstere Einseitigkeit hatte sich, ehe sie durch Sabellius ihre Ausbildung fand, durch den Patripassionismus varbereitet, wie ihn ein Praxeas, Noet u. a. vertraten. Der Lagasbegriff war von diesen Männern noch nicht zur Anwendung gebracht warden, der Vater wurde unmittelbar mit dem Sane identifizirt. Es war der Vater selbst, der in seiner Offenbarung als San sich darstellte. Diese Auffassung war nicht möglich ane pantheistische Kansequenzen, ane Antastung des Unterschiedes zwischen Gatt und Welt, wenn diese Kansequenzen auch erst mit der Zeit mehr hervartraten in dem Maße, als diese Anschauung theologisch ausgebildet wurde, wie dies durch Sabellius und Marcell van Anchra geschah. Die historisch schwierige Frage über die genuine Lehre des Sabellius (vgl. den Artikel Monarchianismus Bd. X, S. 178) können wir wal für unsere Zwecke unerörtert lassen. Selbst der Streitpunkt in Betreff des Verhältnisses der μονὰς zum πατὴρ kommt nur in Betracht, wenn man bestimmen will, ab Sabellius mehr zum Deismus aber Pantheismus sich geneigt habe. Das Bedeutsame bleibt auf alle Fälle das, dass in dieser Lehre die πρόσωπα varübergehende Offenbarungsfarmen bezeichnen, zu welchen sich die Gattheit aufschließt, sodass der Logas nur Offenbarungsprinzip ist, das gleichmäßig der Offenbarung als Vater, als San und Geist zugrunde liegt. Es sind Formen der Offenbarung, die sich zeitlich untereinander ablösen. Mit Recht hat Darner (Entwicklungsgesch. I, 708 ff.) gewissermaßen das Dilemma gestellt, dass entweder, wenn auch die Schöpfung als „Ausdehnung" Gattes angesehen werde, der Pantheismus unvermeidlich sei, aber wenn die Schöpfung als gegeben der Ökonomie der Offenbarung varausgesetzt werde, man natwendig zu einer deistischen Weltanschauung gefürt werde. Diese unterschiedslase Substanz, von welcher doch affenbar der Sabellianismus ausgeht, kann entweder nur das in allem Erscheinenden warhaft Seiende und Wirkende sein, oder das in sich verschlassene Einfache, dem die Vielheit äußerlich gegenübersteht. Im ersteren Falle kann die Offenbarung in Christo nicht van spezifischem Werte sein, sondern nur graduell verschieden von allen anderen Farmen, in denen das göttliche Sein zur Erscheinung kommt, im anderen Falle ist eine ware Offenbarung überhaupt nicht möglich. Die geschichtliche Erscheinung Christi wird in einem wie im anderen Falle nicht mehr die persönliche Selbstdarstellung Gottes sein können, und eine Anschauung, welche wie dieser Manarchianismus ursprünglich von dem Interesse bewegt gewesen sein mag, gerade die ganze Fülle des göttlichen Lebens in der geschichtlichen Person Jesu zu haben, schlägt sa in ihr Gegenteil um und berürt sich auf's Innigste mit einer Auffassung, welche von einem ganz anderen Ausgangspunkte aus sich ergab.

Diesem modalistischen Monarchianismus ging der dynamische, wie ihn A. Har-

nach in dem Art. Monarchianismus nennt, zur Seite, eine Richtung, wie sie durch die Namen Theodot, Artemon oder Artemos, Paul v. Samosata u. s. w. repräsentirt ist und im Arianismus ihren wenigstens geschichtlich, wenn vielleicht auch nicht theoretisch bedeutsomsten Ausdruck fand. Ihr Interesse scheint zunächst das christologische gewesen zu sein, und dies fürte sie nicht über das Menschliche hinaus. Sie blieben bei einem κάτωθεν Χριστὸς stehen und hatten darum kein Bedürfnis, überhaupt eine höhere Grundlage der Persönlichkeit Christi zu gewinnen. Es ist nur der göttliche Geist als δύναμις, der, wie in den Propheten so auch in dem Menschen Christus wirkt, in diesem freilich unvergleichlich reicher als in allen anderen. Paul von Samosoto hat auch diese Form der Anschauung mit dem Logosbegriff kombinirt. Auch nach ihm ist freilich die Entwicklung des Menschen Jesus, die ihn zur sittlichen Gleichheit mit Gott fürt, nicht zu denken one Mitwirkung des Logos. Allein dieser göttliche Logos ist eben in der Tat nichts anderes, als eine Seite am göttlichen Wesen, nimmt im göttlichen Wesen keine ondere Stelle ein, als der menschliche Logos im menschlichen Geiste. Es konn daher von einem substantiellen Innewonen des Logos in dem Menschen Jesus nicht die Rede sein, sondern der Logos ist nur das Prinzip der Wirkung Gottes auf den letzteren, wobei nicht erhellt, in welchem Verhältnis diese Wirkung des Logos zu dem Geiste stehen soll, durch den der Mensch ins Leben gerufen ist. Indem nun der Mensch Jesus dieser Wirkung sich in unbedingtem Umfange unterstellte, ist er schließlich zu einer sittlichen Höhe gelongt, welche die Anwendung göttlicher Prädikate auf ihn rechtfertigt.

Man erkennt in dieser Form des Monarchianismus leicht Züge, welche in modernen Theorieen widerkehren und welche diese Anschauung zu einer uns weniger fremdartigen machen, als die des Arius, welcher letztere doch unmittelbar viel bedeutsomer in die theologische Entwicklung seiner Zeit eingriff. Der Grund für die bedeutendere Wirkung, die Arius ausübte, dürfte darin liegen, dass, nachdem einmal das Interesse sich der Frage nach dem Gottesbegriff zugewendet hatte, eine Theorie, welche diese Frage eigentlich nur streifte, weniger eingriff, als die orionische, welche die Anschauung des Paulus von Samosota auf den Boden der Trinitätslehre verlegte. Für Arius hatte der Logos eine ganz andere Bedeutung ols für Paulus. In zunächst schroffem Gegensatze gegen den Monarchianismus mochte er mit voller Energie die Hypostase, die persönliche Existenz des Logos, geltend. Aber in dem Maße, als er ouf die Sonderung des Logos vom Vater Gewicht legte, glaubte er auch den inneren Unterschied Beider betonen zu müssen. Dieser schien ihm schon darin gegeben, dass doch one Zweifel auch der Logos als Son sein Sein vom Vater hotte — die Differenz zwischen Vater und Son schien also mindestens der zwischen einer Person, die ihren Grund in sich selbst hat und der, die diesen Grund in einem onderen hat, gleich zu sein, und dieser Unterschied schien am Ende sich wider mit dem zwischen Schöpfer und Geschöpf zu decken. Hatte Origenes von einer ewigen Zeugung des Sones geredet, so schien doch das Verhältnis des Grundes, der ἀρχὴ, zum Begründeten immerhin ouch eine Art zeitlicher Priorität in sich zu schließen. Sollte die Zeit erst mit der Welt — also durch den Logos entstonden sein —, so musste doch von dem Logos immer noch gelten: ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν — und wenn der Ausdruck Zeugung schon on sich einen noturalistischen Klong hatte, an gnostische Bilder erinnerte, so schien doch mindestens dodurch gegen einen solch notürlichen Missverstond Vorsorge getroffen werden zu müssen, dass diese Zeugung auf den Willen des Vaters zurückgefürt wurde. Damit war denn freilich auch direkt ausgesprochen, dass der Logos ols Hypostase zum Wesen des Vaters nicht mehr gehöre, sondern für dieses eben so äußerlich und zufällig sei, wie die Schöpfung überhoupt. Das göttliche Wesen wurde also als fertig und abgeschlossen in der Hypostase des Vaters gedacht und das Spezifische des göttlichen Wesens mehr und mehr eben in der ἀγεννησία gesucht in dem Moment der Selbstbegründung, sodoss der Logos, soferne er eben im Vater begründet war, nur als diesem völlig unänlich prädizirt werden konnte. Gehörte es zum Wesen des Geschöpfes, dessen, was nicht in sich selbst seinen Grund hat, auch τρεπτὸς zu sein, so musste ja wol auch der Logos

nicht an sich sittlich unwandelbar sein, sondern erst im eigenen Willen wenigstens die sittliche Änlichkeit mit Gott sich erringen. An diesem Punkte wird am deutlichsten, wie der Arianismus die Aussagen des Samosateners über den innerweltlichen Christus nur auf den vorweltlichen Logos anwendet, und wie in dieser Anwendung diese Aussagen nun erst recht phantastisch werden. — War so der Logos — Son zum entschieden subordinirten Mittelwesen zwischen dem absoluten Gott und der Welt geworden, so konnte der Geist natürlich nur ein weiteres Glied in der Reihe der Vermittlungen zwischen Gott und der Welt sein, dem Sone ebenso subordinirt, wie dieser dem Vater. Der Arianismus, der von einer Bekämpfung des gnostischen Emanatismus ausgegangen war, endete so in einer Vorstellung von der Trinität, welche eine auffallende Änlichkeit zu einer gnostischen Äonenreihe darbot. Indem so die beiden in der früheren Theologie durcheinander und unvermittelt nebeneinander hergehenden Momente der Unpersönlichkeit und Immanenz des Logos einerseits und der Subordination und der besonderen Hypostase andererseits für sich selbst fixirt und in ihren Konsequenzen durchgefürt wurden, sah sich die Kirche vor das Dilemma gestellt, ihre Voraussetzung, dass sie in Christo Gott selbst habe entweder an einen Pantheismus preiszugeben, der den spezifischen Wert dieses Seins Gottes in Christo aufhob, oder an einen Deismus, der nur eine durch subjektive menschliche Tat ermöglichte besondere Teilnahme des geschichtlichen Christus an dem unveränderlichen abstrakten Sein Gottes übrig ließ oder auf Vermittlungen zwischen Gott und Welt fürte, die doch nur den absoluten Abstand zwischen beiden erst recht hervortreten ließen. — Den Ausweg aus diesem Dilemma suchte nun die Theologie des Athanasius, welche die Basis bot für eine

II. im engeren Sinne **immanente** Trinitätslehre. Der arianischen Behauptung, dass der Logos etwas für Gott Zufälliges sei, wurde im Nicänum die andere entgegengehalten, dass der Logos gezeugt sei aus dem Wesen Gottes, der arianischen Behauptung, dass die Zeugung auch eine Priorität des Vaters vor dem Sone involvire, mit der anderen begegnet, die ja schon Origenes aufgestellt, dass die Zeugung eine ewige sei, und wenn der Arianismus den Unterschied des Ungezeugten und Gezeugten zu einem absoluten machen und das Wesen des Sones wie das der Geschöpfe, in dem Nichts seinen Ursprung finden ließ, so fasste das Nicänum den Gegensatz dazu in das Stichwort „Homousie“ zusammen. Gerade dieser letztere Terminus wurde denn freilich Vielen zum besonderen Anstoß — hatte doch eine Synode im Gegensatz zu dem Samosatener geradezu die Homousie anathematisirt — one Zweifel deshalb, weil der Begriff der *οὐσία* von dem der *ὑπόστασις* noch nicht genügend gesondert war und der Begriff *ὁμοούσιος* den hypostatischen Unterschied zu zerstören drohte, den man doch gerade dem Paulus gegenüber festhalten wollte, um in ihm die Basis für die Persönlichkeit des geschichtlichen Christus zu haben. Indem man aber auf Seiten der Verteidiger des Nicänum in erster Linie Gewicht legte auf den Begriff der Zeugung aus dem Wesen Gottes, ergab es sich von selbst, dass der Begriff des Logos durch den des Sones mehr und mehr verdrängt wurde, damit aber auch der hypostatische Unterschied festeren Halt gewann, als bei dem vieldeutigen Worte Logos der Fall war. Enthielt bei der bisherigen Anwendung des Sonsbegriffs auf den Logos der erstere doch immer noch eine Erinnerung an die geschichtliche Sonderexistenz des Erlösers, hatte auch der Arianismus den Ausdruck Son wesentlich mit Rücksicht darauf gebraucht, dass ja der Logos, außerhalb der göttlichen Sphäre stehend, nur der menschlichen Erscheinungsform noch bedurfte, nicht der Verbindung mit dem vollständigen menschlichen Wesen, um innerhalb der Welt zu erscheinen, so war nun der Logos als solcher, abgesehen von seiner geschichtlichen Erscheinung, bestimmt als Son fixirt. Damit war die Anregung gegeben, dem Erlöser auch in seiner vorgeschichtlichen Existenz eine wesentliche Bedeutung für das innergöttliche Leben zu geben. Der Logosbegriff war seinem ganzen Ursprung nach sozusagen nach Außen gewendet, trug seine Beziehung zur Welt und Schöpfung so bestimmt an sich, dass sich uns schon daraus erklärt, warum die frühere Theologie immer in Gefar stand, das Verhältnis des Vaters

zum Logos wider mit dem zur Welt zu vermischen. Mit der Anwendung des Sanesbegriffs erst war die Varaussetzung gegeben für eine Trinitätslehre im eigentlichen Sinne, welche die dürftigen Kategorieen des λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός, wie sie seit Theophilus angewendet zu werden pflegten, definitiv überschreitend, die Bedeutung der Hypostasen für das Wesen Gottes selbst zu entwickeln suchte. Die Anfänge einer konkreten Durchfürung dieses Gedankens bei Athanasius und seinen bekannten Mitarbeitern Basilius und Gregar von Nyssa sind freilich noch unbedeutend. Es ist hauptsächlich das Wort des Athanasius (c. Ar. 1, 20), dass Gott als Erzeuger seines Ebenbildes ἐν ᾗ ἑαυτὸν ὁρῶν sich an demselben freut (vgl. Dorner a. a. O. I, 899f.), das uns auf salche Gedanken fürt, aber prinzipiell wird zur Begründung des Rechtes, von einer ewigen Zeugung zu reden, darauf hingewiesen, dass der San sa innerlich natwendig zum Wesen Gottes gehöre, dass sich absolut kein Moment denken lasse, in welchem der Vater one den Son sein könnte. Es könne sich ja bei der Zeugung freilich nicht um ein physisches Bedürfnis handeln, um eine Natwendigkeit, welche mit der Freiheit des göttlichen Wesens streiten könnte, aber für das Wesen Gottes könne der San nichts gleichgültiges sein, er müsse also sa ewig sein als der Vater, one dass freilich dieser darum aufhörte, der Zeugende, insofern die ἀρχὴ zu sein, aber Vater sei er dach nicht one den San.

Wenn im Begriff des letzteren nun aber weiterhin auch der Gedanke einer eigenen Hypostase gegeben war und der Son weniger als der Logos zu einem bloßen Prinzip verflüchtigt werden kannte, so galt es nun freilich auch, dieses Wort „Hypostase“ genauer zu bestimmen. Da durch den Sabellianismus das Wart πρόσωπον verdächtig geworden war und für das griechische Ohr die Zweideutigkeit in sich schloss, dass es auch im Sinne von Maske verstanden werden konnte, so hatte man eben dieses Wort ὑπόστασις gewält zunächst im Sinne van ὑποκείμενον als Träger einer Anzal von Eigenschaften. Indem man das Wort aber weiter nun von οὐσία unterschied, kannte man darunter nur das zu individueller Existenzfarm, zu eigener περιγραφὴ gekommene Wesen verstehen. Die οὐσία erscheint also als das Allgemeine, das in individuellem Dasein zur Wirklichkeit kommt, wabei realistisch dieses Allgemeine, als das dem individuellen Sein Varausgehende, gedacht ist. Wo man mit diesem Realismus so Ernst machte, dass man dasselbe als neben den einzelnen Hypostasen existirend ansah, da kam man zu einer Anschauung, welche später van den manaphysitischen Gegnern des Philaponus geltend gemacht, als Tetradismus verworfen wurde. Wo dagegen die οὐσία als die reale Einheit angesehen wurde, die one Sonderexistenz neben den einzelnen Erscheinungen die letzteren trage, da musste das Verhältnis wie das der Gattung zu den einzelnen Exemplaren angesehen werden. Man würde so auf eine Vorstellung von dem Verhältnis der Hypostasen zum Wesen gefürt, das dem der einzelnen menschlichen Person zum Wesen des Menschen analog wäre. Man käme zu einem Allgemeinbegriff Gott, der in 3 göttlichen Personen sich darstellt, also zu einem Tritheismus, wie ein salcher in späterer Zeit dem Aristoteliker Johannes Philoponus schuldgegeben wurde. Dagegen sollten doch die Hypostasen mit einander eigentlich das Wesen konstituiren, alsa die ἰδιότης selbst, wodurch sich die eine Hypostase von der anderen unterschied, sollte selbst wider zum Wesen des Einen Gottes gehören, one dass dieses doch darum aus den Hypostasen zusammengesetzt wäre. Vielmehr sollte das Wesen in jeder Hypostase wider ganz sein, sodass dieses einheitliche Wesen nur in verschiedener Weise existire. Die ὑπόστασις wird zum τρόπος ὑπάρξεως. Da der Begriff der Persönlichkeit als selbstbewussten individuellen Willens nach nicht in Betracht gezogen wurde, sa ist auch schwer zu sagen, welche Vorstellung man sich von dem Verhältnis der Hypostase zu unserem Begriff der Persönlichkeit machte. Nur so viel ist klar: die göttliche Hypostase sallte nicht individuelle Persönlichkeit im menschlichen Sinne sein, wol aber die Basis der Persönlichkeit des geschichtlichen Erlösers, sie sallte doch mehr sein, als bloße Kraft oder Eigenschaft (ποιότης) Gattes, und gerade der Begriff der Homousie sollte auch das Doppelte in sich schließen: die Einheit und die Zweiheit; — denn dieser Begriff setzt voraus, dass

das Wesen Gottes, das eben mehr ist, als bloße Agennesie — die letztere ist nur ἰδιότης, das Individuelle neben dem Gemeinschaftlichen — vollständig identisch auch im Son ist, wärend das ὁμο darauf hinweist, daſs die Identität des Wesens doch nicht zur Identität der ὕπαρξις werden darf (vgl. Braun, Der Begriff der Person, Würzburg 1876, S. 14—19).

So wenig diese hauptsächlich von Basilius versuchte Näherbestimmung des Begriffs der Hypostase one weiteres eine einleuchtende Vorstellung darbot, hatte die Kirche doch im Nicänum einen bleibenden Ausdruck ihrer Tendenzen gewonnen, und indem nun dieser Begriff ausdrücklich auch auf den Geist seine Anwendung fand, kam die Trinitätslehre zu einem vorläufigen Abschluſs. Obgleich zunächst ein Bedürfnis der Näherbestimmung über das Verhältnis des Geistes zum göttlichen Wesen der Theologie jener Zeit nicht eben so zum Bewuſstsein gekommen war, wie das bezüglich der Festsetzungen über den Son der Fall war, so hatte sie doch instinktiv das Gefül, daſs das Schicksal des Sones und des Geistes unzertrennlich sei, daſs man nicht die Subordination des ersteren bekämpfen, die des letzteren festhalten könne, daſs man nicht die Hypostase des Sones im Sinne potentieller Persönlichkeit oder eigener περιγραφή behaupten und den Geist nur dynamisch verstehen könne. So schloſs sich denn an die Bestimmungen des Nicänum über den Son one wesentlichen Kampf das an, was auf der Synode zu Konstantinopel 381 bezüglich des Geistes festgesetzt wurde. Die Aufgabe aber, nun näher auszufüren, wie der richtige Gottesbegriff nach christlicher Auffassung auf diese 3 Hypostasen füre, welche Bedeutung diese letzteren für den Gottesbegriff selbst haben, überließ die griechische Theologie, welche bis zur Pforte der immanenten Trinitätslehre gefürt hatte, fortan der abendländischen Theologie.

Zunächst hatte die abendländische Theologie, welche für ὑπόστασις im Unterschied von οὐσία kein eigenes Wort in ihrem Sprachbesitze fand, einen Terminus für den ersteren Ausdruck zu suchen. Sie konnte nur bei dem Worte persona stehen bleiben. Sofern dieses Wort aber auch das menschliche Ich in seinem Fürsichsein bezeichnen konnte, hob Augustin ausdrücklich die Inadäquatheit des Ausdrucks hervor, und bekannt ist sein Wort de Trin. 5, 9. Tamen cum quaeritur: quid tres? Magna prorsus inopia humanum laborat eloquium. Dictum est tamen, „tres personae“, non ut illud diceretur sed ne taceretur. Wenn wir die Ausfürungen Augustins in den ersten Kapiteln des 5. Buches seiner Schrift de Trinitate beachten, so könnten wir sagen, der Begriff Person bezeichne ihm eine Relation des göttlichen Wesens zu sich selbst, im Gegensatz zum Begriff der Substanz und der bloßen Eigenschaft.

Den Schein, der auch von der athanasianischen Theologie noch nicht ganz überwunden wurde, als ob der θεός doch zunächst mit dem Vater zusammenfalle und also auch one Son und Geist fertig sei, hat er sorgfältig abzuwehren sich bemüht. Der Begriff Gott bezeichnet immer die 3 Personen zusammen, und so gewiſs alle Prädikate, welche von Gott gebraucht werden, jeder einzelnen Person zukommen, so wenig kann das Wort „Gott“ selbst rechtmäßig auf die einzelne Person angewendet werden — so gewiß Vater, Son und Geist allmächtig sind, so wenig darf von 3 allmächtigen Göttern geredet werden, ganz wie das des sog. Symbolum Quicunque dann weiter exemplifizirt. Bei dieser völligen Wesensgleichheit der 3 Personen, welche — wenn auch nicht als Teile — die Gottheit konstituiren, bleibt also für die ἰδιότης oder proprietas gar nichts übrig, als das Zeugen, das spirare, das procedere — in ihrem Wirken nach außen sind sie untrennbar, wenn auch gerade in der Offenbarung die einzelnen Personen erscheinen und die immanente Trinität die Basis der ökonomischen bleibt (a. a. O. 4, 21). Gerade dieser Punkt erscheint bedeutsam. Wärend die immanente Trinitätslehre von der ökonomischen ausging, sieht sich Augustin sofort bei der Durchfürung der Homousie wider vor das Problem gestellt, wie nun Unterschiede, die zunächst nur Relationen in Gott bezeichnen sollen, der Offenbarung nach außen dienen. Der vollen Durchfürung der Gleichheit der 3 Personen dient es auch, daſs Augustin den Ausgang des Geistes auch vom Son feststellte. War der Va-

ter der ausschließliche Quell des Geistes wie des Sones, so war ein Übergewicht seiner als des principium nicht abzuwehren; wurde dagegen der Geist auch vom Sone abgeleitet, so muſste sich der Gedanke nahelegen, daſs die Personen sich gegenseitig bedingen — ein Gedanke, für den Johannes von Damaskus den Terminus *περιχώρησις* fand —, lateinisch circumincessio. Wenn schon Athanasius den Akt der Zeugung als einen ewigen gefaſst wissen wollte, so hat Augustin diese Bestimmung sich angeeignet und sie dahin weiter gefürt, daſs der trinitarische Gott überhaupt in sich einen Kreislauf des Lebens habe, — in diesem Sinne werden wir das „invicem" wol ausdeuten dürfen, das er auf die Beziehung der Personen auf einander anwendet.

Allein so lange die Unterschiede, die in den Relationen gesetzt waren, rein tatsächliche blieben, so lange man sich nicht irgendwie darüber eine bestimmte Vorstellung zu machen wuſste, welche Bedeutung für das Wesen Gottes denn diese Unterscheidung habe, konnte doch auch das religiöse Interesse an diesem Mysterium nicht eigentlich nachgewiesen werden, denn solange blieb doch auch der Zusammenhang dieser Relationen mit der Offenbarung unverständlich. Auch in dieser Richtung aber, in dem Versuch einer Konstruktian der Trinitätslehre, machte Augustin einen bedeutsamen Anfang, obgleich derselbe mit seinen platonisirenden Gottesbegriff noch ziemlich unvermittelt blieb und keinen genügenden Einfluſs auf die Gestaltung des letzteren gewann.

Augustin hat den ganzen zweiten Teil seiner 15 Bücher de Trinitate dem Versuch gewidmet, das Geheimnis der Trinität aus der Analogie des menschlichen Geistes verständlich zu machen. Er fült wol, daſs die bis dahin beliebten Naturanalogieen, wie Licht, Stral, Wärme oder Quelle, Bach, Fluſs keinerlei Bedeutung haben für den Erweis der Natwendigkeit einer trinitarischen Gestaltung des innergöttlichen Lebens. Es ist doch schließlich nur der Mensch, welcher wirklich das Bild Gottes ist, und zwar ist der Mensch dies Bild näher nach der Seite, nach welcher er göttlichen Wesens ist. Der menschliche Geist — mens — ist das Gottebenbildliche im Menschen, und zwar hat Augustin nach der ethischen und theoretischen Seite hin den Geist in Betracht gezogen. Er hat es mit dem Begriff der Liebe versucht (8, 10), indem dieser Begriff voraussetze einen amans, id quod amatur und den amor selbst. Dach fült er selbst die Inconcinnität dieser Vergleichung und erörtert deshalb ausfürlicher den Unterschied von memoria, intelligentia und voluntas, oder näher charitas, der dem menschlichen Geist wesentlich sei, wobei übrigens die charitas oder voluntas wesentlich als Mament des theoretischen Prozesses in Betracht kommt, sodaſs es nicht ganz genau zu sein scheint, wenn man one weiteres in der Aufnahme der voluntas gewissermaßen eine *μετάβασις εἰς ὄλλο γένος* sieht. Aber Augustin fült selbst, daſs auf diese Weise die Hypostasen zu Eigenschaften zu werden drohen, daſs dach der Vater ebenso sapientia sei, als der Son, und ebenso charitas, als der hl. Geist. Er schließt am Ende doch wider mit dem Hinweis auf die Inconcinnität von Bild und Sache, wenn er doch auch die Realität der Änlichkeit, alsa auch den realen Wert der Vergleichung festgehalten wissen will. Aber der platonische Gattesbegriff verschlingt immer wider alle Realität der Unterschiede in Gott, und diese Versuche, diese immanenten Unterschiede mit den ökonamischen in Beziehung zu setzen, endigen immer wider in der Unergründlichkeit des Mysteriums.

Mit dem abstrakten Gottesbegriff gingen indes auch die Korstruktionsversuche Augustins auf die mittelalterliche Theologie über. Wenn auch Scotus Erigena mit seinem, den Rückfall in den extremsten Neuplatonismus bezeichnenden Gattesbegriff, der einen lediglich nominellen Unterschied zwischen den 3 Personen, bezw. den Funktionen esse-velle saire zuläſst, mit seinen pantheistischen Velleitäten, zu denen er von seiner allgemeinen Anschauung über das Verhältnis Gottes und der Welt in seiner divisio naturae gefürt wird, eine Ausnahme bildet, so unterliegen doch auch die meisten mittelalterlichen Thealagen einer Neigung zum Sabellianismus. Seit Anselm war die Augustinische Konstruktion in der Weise in Anwendung gekommen, daſs man das Zeugen als göttliches Denken auffaſste,

als Selbstobjektivirung des göttlichen Wesens, welche, da in Gott Denken und Sein identisch sein soll, eben auch eine reale Existenz des Gedachten bedinge, daneben solle dann der h. Geist der Wille sein, der sich dem Vater zuneige, und eben damit, dass der Wille das Prinzip der Selbsttätigkeit sei, glaubte man auch am ehesten es begründen zu können, dass sein Abhängigkeitsverhältnis als processio und nicht als generatio bezeichnet werde. Je mehr die Theologie systematisch behandelt, die Trinitätslehre also unmittelbar mit der Lehre von Gott verbunden wurde, desto unmittelbarer drückte der abstrakte Gottesbegriff auf den Versuch, eine ernstliche Dreiheit zu Stande zu bringen, und jemehr die Trinitätslehre schon räumlich sozusagen von ihrer Wurzel der Christologie hinweggerückt und damit freilich die genuin sabellianische Reduktion der immanenten Trinität auf die Offenbarungstrinität aufgegeben wurde, desto mehr trat die Rücksicht auf das spezifisch-religiöse Interesse dabei zurück. Die Trinitätslehre wurde zum blaßen Mysterium und die Kunst bestand nur darin, genau die Grenzen abzustecken für den Sprachgebrauch, und zu bestimmen, welche Wendungen man gebrauchen dürfe, one in eine oder die andere Häresie zu verfallen. Man vergeiche z. B. die Erörterungen, die Thomas (Summa I, Qu. 29—31) in dieser Hinsicht anstellt, wie er zeigt, dass man zwar sagen dürfe, der Son sei alius a Patre, aber nicht aliud u. s. f. Es werden Begriffsdistinktionen aufgestellt, die lediglich keinem erfarungsmäßigen Inhalt entsprechen, vergl. z. B. die Erörterung a. a. O. qu. 30, 2 über die Frage: quid significent termini numerales in divinis. Kein Wunder, dass in dem Maße, als so die Trinitätslehre zur Domäne sprachlichen Scharfsinnes wurde und allerlei Fussangeln dialektischer Art den unbehutsamen Wanderer bedrahten, es auch an Häretikern nicht fehlte, die sich in eine derselben gefangen. So war Roscelin zum Tritheisten geworden, da er die 3 Personen als tres res per se, die separatim existiren, bezeichnete, wol im Zusammenhang mit seinem Nominalismus, der ihm nicht gestattete, das göttliche Wesen als ein reales, allgemeines zu fassen. Denn das allgemeine Wesen ist ihm ein flatus vocis. Bedeutsam war bei ihm immerhin, dass er denen, welche die reale Differenz der Person nach seiner Meinung leugneten, indem sie dieselbe durch die Behauptung der realen numerischen Einheit des Wesens ungiltig machten, die Konsequenz entgegenhielt, dass dann mit dem Sone auch der Vater und der Geist inkarnirt worden sei. Er erinnerte damit doch an den Zusammenhang der Trinität mit der Christologie. Als Modalist wurde dagegen nicht one Grund Abälard verurteilt. Er reduzirte die Persanen in der Tat auf Eigenschaften — der Vater ist die potentia, der Son die sapientia, der hl. Geist die charitas. Seine Versuche, die eigenschaftlichen Unterschiede zu realen persönlichen zu gestalten, verwickelten ihn nur in subordinatianische Wendungen, und auch die Bilder, in welchen er die Dreinigkeit zu erklären suchte — wie das Bild von den 3 grammatischen Personen, konnten seine Sache nicht verbessern. Wie er die Trinität als allgemeine Vernunftidee, die sich auch außerhalb des Christentums finde, darzustellen suchte, so sprach er damit geradezu aus, dass die Trinitätslehre one Zusammenhang mit der Christalogie sei im Gegensatz zu Rascelin. Am unschuldigsten aber hatte Gilbert de la Porrée zu erfaren, dass man in Bezug auf die Trinität nicht vorsichtig genug reden könne, da er schon mit der Unterscheidung der Gottheit, durch welche Gott erst Gott werde, und der Proprietäten, durch welche die einzelnen Personen werden, also mit der allerdings wunderlichen Unterscheidung zwischen dem Wesen und der Person, die das Wesen an sich trägt, als ob dieses Wesen etwas besonderes wäre, Ärgernis erregte.

Am zukunftsreichsten erscheint der Versuch Richards v. St. Victor, die Trinität aus dem Gesichtspunkt der Liebe zu begründen. Auch er geht freilich van jenem abstrakten Gottesbegriff aus, der kaum einen Modalismus zuläßt, aber indem er doch Gott dann als Liebe definirte, setzte er unwillkürlich eine tiefere Auffassung der göttlichen Persönlichkeit voraus. Mit dem Gedanken der Liebe ist eine Anschauung gewannen, welche über den bloßen Begriff der Substanz hinausfürt. Ist Gott die Liebe, so muss er auch Person sein — muss ein Herz haben, und zwar glaubt nun Richard zeigen zu können, dass dieser Begriff von

der Einpersönlichkeit notwendig zur Dreipersönlichkeit füre, denn die Liebe bedürfe eines Objektes, dies aber könne für Gott nicht die Welt sein, welche die Fülle seiner Liebe gar nicht zu fassen vermöchte und eine Veränderung in Gott bringen müsste, da er erst mit der Welt zur Liebe käme. Gott bedarf also nach seiner Behauptung eines ihm Gleichen, der sich zum Objekt seiner Liebe eignet, und dieser Andere muss selbst die Liebe sein, denn zur Vollkommenheit der Liebe gehört auch, dass diese ein Echo findet. Zur Vollkommenheit der Liebe gehört aber auch weiter, dass sie sich erweist durch aufrichtige Genugtuung über die einem Dritten erwiesene Liebe. Das gegenseitige Liebesverhältnis von Vater und Son muss sich also ergänzen durch die Setzung eines Dritten, an dem die gemeinsame Liebe offenbar wird (vergl. Liebner, Christologie, I, S. 233—241). Die Mängel dieses Versuchs liegen zu Tage. Die Beschränkung auf eine Dreiheit der Personen ist nicht nachgewiesen. Der für die Notwendigkeit einer dritten Person angefürte Grund könnte ebenso für eine vierte u. s. f. angefürt werden. Der Begriff der Hypostase im Unterschied von der Persönlichkeit, wie wir sie dem Einen Gotte zuschreiben müssen, ist nicht gewort und der Subordinatianismus nicht ausgeschlossen, sofern der Son doch einfach vom Vater gesetzt erscheint. Doch hätte man wünschen mögen, die Schultheologie hätte diesen Gedanken Richards mehr Beachtung geschenkt, und die reformatorische Theologie hätte sich mögen ein solche Anknüpfung nicht entgehen lassen.

Man wird es immer bedauern müssen, dass die Reformation nicht Zeit fand, auch auf diesen Teil der Theologie sich einzulassen. Veranlassung schien ihr ja reichlich gegeben. Es konnte nicht anders sein, als dass die mächtige Erschütterung des kirchlichen Bestandes, welche durch sie veranlasst wurde, auch Geister aufweckte, welche die kirchliche Entwicklung noch um ein gut teil weiter zurück, als es die reformatorische Theologie behauptete, für verfehlt erklärten. Der Sabellianismus und Arianismus traten wider auf den Plan. Der letztere, freilich mehr in der Form des Paulus von Samosata als in der des Gnesio-Arianismus, versuchte es, wider eine eigentümliche kirchliche Gestalt sich zu geben. Im Socinianismus organisirten sich die Antitrinitarier, welche schon von der Augustana als Samosateni neoterici verworfen waren. Von Servede war der sabellianische Begriff der Person wider aufgenommen und zu pantheistischen Konsequenzen weiter gefürt worden. Stancarus (s. d. Art. Bd. XIV, S. 590) hatte von einem völlig abstrakten Gottesbegriff aus den Modalismus in der Trinität auf eine Spitze getrieben, welche den Wert der Erlösung direkt bedrohte. Dennoch begnügte sich die Reformation, die Trinitätslehre, wie sie sich seit Augustin ausgebildet hatte, festzuhalten, und Melanchthon fügte den alten augustinischen Konstruktionsversuch der alten Erklärung von Person als substantia individua intelligens et incommunicabilis hinzu, wenigstens in den späteren Ausgaben der loci (vgl. die Ausgabe von 1560, Berlin, Schlawitz 1856, S. 6 und 7). Sicher waren es nicht nur Rücksichten äußerer Art, welche die Reformation zu einem rein konservativem Verhalten veranlassten. Über die religiöse Bedeutung des Dogma war sich die reformatorische Theologie völlig klar, allein in ihren eigenen Grunddogmen fand sie doch keinen unmittelbaren Antrieb zur Weiterbildung, so nahe die christologischen Streitigkeiten auch mit der Trinitätslehre sich berürten. So blieb denn der alte Gottesbegriff unvermittelt mit den Voraussetzungen der Rechtfertigungslehre. Derselbe Luther, der sonst die Liebe des Vaters so kindlich zu preisen weiß, der den Zugang zum Herzen Gottes im Glauben wider gefunden, geht doch in seiner Schrift de servo arbitrio von einem Gottesbegriff aus, der in seiner abstrakten einseitigen Fassung das persönliche kindliche Verhältnis des Menschen zu Gott aufs äußerste bedroht. So ist denn auch die spätere kirchliche Dogmatik bei einem Gottesbegriff stehen geblieben, der im Grunde doch nur einen Modalismus übrig ließ und die Verbindung der Trinitätslehre mit der Christologie, bei welcher doch das wirkliche Eingehen der Fülle der Gottheit in die Menschheit zu erklären war, im höchsten Maße erschwerte. Es sind die alten scholastischen Bestimmungen, die wir treffen: die essentia als reale Einheit der Personen. Im Begriff der Person wird zwar die Subjektivität und

Individualität hervorgehoben, aber auch auf den Unterschied von der menschlichen Person hingewiesen, der darin liegt, dass in der Gottheit die reale Einheit des Wesens jede Differenz von voluntas, potentia und operatio ausschließt und die eine Person one die andere nirgends sein und wirken kann. Wol sollen die Unterschiede reale sein — der character hypostaticus der einzelnen Person als unmitteilbar zukommen und die actiones ad intra wenigstens von der einzelnen Person als solcher ausgehen, allein diese notiones personales: paternitas — filiatio — spiratio — processio sagen ja lediglich nichts weiteres aus, als was schon in den Namen liegt, und wenn die opera ad extra indivisa sein sollen, so ist wider nicht klar, warum Schöpfung, Erlösung, Heiligung doch auf die einzelnen Personen bezogen werden. Es wird nur als positive Warheit auf Grund der Offenbarung angenommen, dass doch, troz dieser prinzipiellen Ungeschiedenheit des göttlichen Wirkens ad extra jedes der Werke wider eine eigentümliche Beziehung zu den einzelnen Personen offenbart. Homousie und Perichorese aber begründen nicht die Ordnung der 3 Personen und ersetzen nicht den mangelnden Begriff der Wechselwirkung. So erscheint denn die Trinitätslehre als ein reines Mysterium, dem man sich eben zu unterwerfen hat, one dass nachgewiesen wäre, wie dies Unbegreifliche doch durch ein positives religiöses Interesse gefordert und garantirt ist. Diese Loslösung des Mysteriums von der Wurzel, aus welcher es erwachsen, von dem subjektiven religiösen Bedürfnis und der subjektiven religiösen Erfarung wurde verhängnisvoll. Es schien schließlich das Dogma abgeworfen werden zu können, one Verletzung des eigentümlich christlichen Charakters. Der Arianismus und Sabellianismus, den man im Reformationszeitalter abgewehrt hatte mit der Macht des christlichen Instinkts, drang seit dem Erwachen einer philosophischen Ära auch in die Kirche immer mächtiger ein und die theologische Entwicklung endete im älteren Rationalismus in eine Auflösung der Trinitätslehre, welche für den unitarischen Deismus kaum noch einige trinitarische Wendungen als gleichgiltige Dekorationen übrig ließ. Wol hatte für tiefere Geister das Mysterium der Trinität immer noch einen Reiz, hat doch nicht nur Leibnitz, sondern selbst Lessing in seiner Erziehung des Menschengeschlechtes § 73 eine Konstruktion versucht, die freilich nicht bis zum hl. Geiste gelangt, sondern nur bei dem alten Gedanken stehen bleibt, dass Gott sich selbst denkend, sein Abbild zugleich real setzt. Wichtiger als diese schwächliche Entwicklung war, was seitab von der offiziellen Theologie und Philosophie die Böhmesche Mystik leistete. Als ihr Verdienst möchten wir vor allem bezeichnen, dass sie mit dem unlebendigen Gottesbegriff brach und danach rang, in Gott selbst einen Lebensprozess verstehen zu lernen und so die Gefar des Modalismus dadurch abzuwenden, dass die drei Personen zu Trägern und Vertretern realer innergöttlicher Lebensmächte wurden. Das göttliche Selbstbewusstsein, die himmlische Weisheit, wird auch in Gott nur geboren aus einem Grunde heraus, aus einer Natur heraus, und fürt zur Darstellung für Gott selbst in einer Atmosphäre der Herrlichkeit. Diese Böhmesche Idee eines inneren Lebensprozesses in Gott hat in der zweiten Hälfte des vorigen Jarhunderts der württembergische Theolog Ötinger wider aufgenommen, der seinen theologischen Entwurf ex idea vitae ableitet. Auch er unterscheidet den Logos, die lichte Intelligenz von dem Naturgrund in Gott und von der göttlichen δόξα, und zwar hat die letztere für ihn ganz besondere Bedeutung. Sie ist gewissermaßen die ideale Leiblichkeit in Gott, durch welche sich Gott mit der Kreatur berürt und innerhalb ihrer selbst wider gibt es nun eine Trinität, welche man als Offenbarungstrinität oder wenigstens als unmittelbare Basis der geschichtlichen Offenbarung bezeichnen könnte. Diese — man könnte sagen — mittlere Trinität nennt Oetinger die Selbständigkeit, die Selbsterkenntnis und die Liebe, 3 Prinzipien — Eins zwar, wie sie in allem Leben sind, aber in den Selbstbewegungsquellen unterschieden. Sie bilden das Band des Lebens in Gott, das im Unterschied von allem endlichen Leben unauflöslich ist. Es ist leicht zu erkennen, dass diese 3 Prinzipien eine gewisse Analogie haben zu jenen 3 Realprinzipien, in denen das göttliche Leben stehet. Doch ist es die Art dieser Theosophie, dass sie ihre Gedanken nicht in genauer Methode durchfürt. Diese Ge-

danken sind mehr anregend, eröffnen mehr Perspektiven, als dass sie klar durchgearbeitet, eine deutliche Einsicht vermitteln würden.

Durch Schelling hauptsächlich sind diese Anregungen auch für den Kreis der zünftigen Philosophie verwertet worden, und in dem Augenblick, da für die deutsche Theologie die Trinitätslehre ihren Wert eingebüßt zu haben schien, hat sich die deutsche Philosophie auf dieses Dogma geworfen, um es zur Basis ihrer Spekulation zu machen. Was Schelling selbst betrifft, so ist er ja der beweglichste unter den philosophischen Geistern gewesen, und wir sehen ihn in seinem langen schriftstellerischen Leben verschiedene Phasen durchmachen. So hat denn auch seine Trinitätslehre verschiedene Typen angenommen. Noch wesentlich pantheistisch wird dieselbe gefasst in seiner Methode des akademischen Studiums, da ist ihm das „Andere" in Gott, durch welches dessen Leben bedingt ist, wesentlich die Welt. Gott ist die mit der Vielheit identische Einheit. Aber er wird sich offenbar nur in der Heraussetzung dieser Vielheit. Die Welt ist der Son Gottes, die Menschwerdung die Geschichte der Menschheit — Theogonie und Kosmogonie fallen zusammen. Näher noch schließt er sich an Böhme an in seiner Freiheitslehre, in welcher er die Trias, Grund, Wort und Geist als Voraussetzung der göttlichen Persönlichkeit geltend macht. Die Theogonie erscheint hier von der Kosmogonie wesentlich unterschieden. Der Grund in Gott ist seine Natur, das Dunkle, das überall die Basis der Persönlichkeit ist, ein Anderes an Gott, das doch identisch mit ihm ist. Aus diesem Grunde erhebt sich nun das Wort als die schaffende Intelligenz, welche als Geist oder Persönlichkeit das Wort mit dem Grunde zusammenschließt. Dieser Geist wird auch wider als Liebe bezeichnet, in welcher der Lebensprozess Gottes zum Abschluss kommt. Der pantheistische Einschlag kommt wenigstens insoweit noch zum Ausdruck, als dieser Grund in Gott auch die Basis der Welt ist, gewissermassen das μὴ ὄν, der Stoff, aus dem die Welt wird und worin diese die Basis ihrer Anderheit Gott gegenüber und ihrer Freiheit hat. Andererseits findet sich auch der Gedanke, dass hinter dem Grunde die absolute Indifferenz, das reine abstrakte Sein als „Ungrund" sich darstellt, der diese Gegensätze in Gott, durch die sich der Lebensprozess vermittelt, erst hervorbringt — ein Gedanke, der um so weniger klar ist, als Schelling vorher betont hat, dass dieser Prozess der Theogonie nicht zeitlich zu denken sei, dass der Grund nicht etwa ein prius in Gott sei, sondern immer nur zugleich mit dem Wort und Geist. Mit der letzten Wendung der Schellingschen Philosophie, der „Philosophie der Offenbarung", empfingen auch diese Gedanken eine neue Bestimmung. Der absolute Geist ist die Einheit dreier Potenzen — diese Potenzen stellen gewissermaßen ein dreifaches Angesicht dar. Allem Sein geht voran das unmittelbar sein Könnende, das im Übergang zum Sein Begriffene, im reinen Sein, dem actus purus, hört diese Potenz auf, es ist das Seinkönnende durch das Sein ausgeschlossen und doch beides an sich identisch. Das ware Subjekt — Objekt aber der Geist ist nun das im Sein auch Seinkönnende, das sich selbst von seinem Sein Unterscheidende. Diese trinitarische Konstruktion, bei der namentlich durch die erste Potenz noch der Gedanke des Grundes hindurchschimmert, ist aber nun nur eine Art Ouvertüre zu der eigentlichen Dreieinheitslehre, welche in der 15. Vorlesung entwickelt wird (W.W. II, 3, S. 310 ff.). Als diese absolute Persönlichkeit, die das Seinkönnende zur Verfügung hat, die alles anfangen kann, ist Gott der absolute Urheber oder der Vater. Der Son aber ist nun das Sein, soferne es als Objekt — als reines Sein — bestimmt ist. Er hat die Aufgabe, sein Contrarium, das Nichtseinsollende, zu überwinden. Diese Überwindung und Vollendung selbst aber ist dann Sache des Geistes. Es ist nicht möglich, an dieser Stelle den Sinn dieser Konstruktion genauer zu analysiren. Nur so viel leuchtet ein, dass dieser Prozess, den Schelling ausdrücklich als theogonischen gefasst wissen will, doch in einen bedenklichen Zusammenhang mit der Kosmogonie gebracht ist. Eigentliche Persönlichkeiten werden die Potenzen erst mit der realen Weltentwicklung — davon nicht zu reden, dass wenn der Vater, der sozusagen in den Potenzen sich immer selbst erfassende absolute Geist ist, wärend Son und Geist die gewissermaßen in Spannung versetzten Einzelpotenzen sind, der

Subordinatianismus nicht abzuwehren ist. Diese letzte Wendung Schellings war aber schon ein Versuch der Gegenwirkung gegen die Hegelsche Spekulation, welcher zumeist des Verdienst gebürt, das Nachdenken über die Trinitätslehre wider angeregt zu haben nach der Zeit jenes Rationalismus, der in ihr nur ein zum Schaden von Wissenschaft und Kirche mitgeschlepptes Theologumenon sehen kannte. Freilich zeigte auch die Hegelsche Philosophie zumeist, wozu dieses Dogma mißbraucht werden kann, wenn es völlig von dem Boden losgelöst wird, dem es entstammte. Eine Philosophie, deren ganzer Rhytmus sozusagen der trinitarische war, hat es doch versuchen können, dem Son Gottes im biblischen Sinne die Welt unterzuschieben, in der sich das göttliche Leben verwirkliche, und dem heil. Geiste die absolute Philosophie, in der Gott zu sich selbst komme. Der Rausch, in welchem ernste Theologen glauben konnten, das große Problem christlicher Dogmatik durch philosophische Spekulation gelöst zu sehen, musste freilich bei der nüchternen Kritik von Strauß rasch verfliegen. Aber es fehlte nicht an Versuchen, mit Abscheidung der pantheistischen Grundansicht, eine mit dem christlichen Theismus verträglichere Trinitätslehre auf rein spekulativem Wege zu gewinnen. Es sind in dieser Beziehung namentlich der jüngere Fichte und Ch. Weisse zu nennen. Nach Fichte ist Gott absolute Persönlichkeit, sofern er sich selbst als sich durchdringende Einheit des in ihm vorhandenen Real- und Idealuniversums, als Einheit von Leben und Selbstbewusstsein erfasst. Jede dieser beiden Seiten aber die reale und ideale, umschließt wider ein Dreifaches: die erstere eine abstrakte Einheit — ein reines Sein, neben dem eine Vielheit und Fülle von Potenzen hergeht, und als Drittes die Durchdringung dieser Vielheit mit der Einheit. Die ideale Seite umfasst das abstrakte Ichbewusstsein, zweitens die Fülle der Einzelbestimmungen, den κόσμος ν ητός, und endlich den Zusammenschluss des einfachen Selbstbewusstseins mit seinem Inhalt. Indem nun Gott als absolute Einheit des Realen und Idealen in seiner Selbstanschauung sich zugleich setzt, erzeugt er den Son, und indem er dieses sein real-ideales Wesen mit sich selbst ideal und real zusammenschließt, ist er der absolute Geist. Weisse in seiner philosophischen Dogmatik schließt sich wesentlich an Augustin an. Er erlaubt sich dabei freilich der Terminalogie des Augustin eine eigentümliche Deutung zu geben. So gewiss allerdings Augustin selbst den Begriff memoria nicht einfach im Sinne des Gedächtnisses nahm, sondern in demselben den gesamten Geistesbesitz, die angeborenen Ideen eingeschlossen — zusammenfasste, so muss doch fraglich erscheinen, ob dieses Wort auch die Ausdeutung Weisses erträgt, der als erste Person, als Vater, das reine Sein — das aber zugleich Ursubjekt ist und die abstrakten Ideeen in sich trägt — die reine potentia verstehen will. Dieser abstrakte, in gewissem Sinne potentielle Gott zeugt nun eine konkrete Ideeenwelt sozusagen in seine abstrakten Kategorieen hinein, es entsteht eine Natur, ein Fluss von Imaginationen, der aber doch wider zu einer Einheit zusammengefasst ist im Sone. Das Einzelne, Besondere ist so mit dem Allgemeinen vermittelt, und so glaubt Weisse die Bezeichnung des Sones mit dem Worte intelligentia allerdings rechtfertigen zu können. Erst auf Grund dieser Ideeenwelt kann sich nun das eigentliche Selbstbewusstsein als freie Macht über dieselbe erheben und damit der Wille, der näher Liebeswille ist, entstehen, der die immanenten Zwecke der göttlichen Natur mit Freiheit setzt, und so scheint ihm denn auch die Identifizirung des Geistes mit der voluntas bezw. charitas gerechtfertigt. Über Augustin hinaus aber geht er, sofern er nun diese 3 Personen ausdrücklich als Momente der göttlichen Persönlichkeit fasst (vgl. Weisse, Philos. Dogmatik, I, § 411—481).

Es scheint so eine der neuesten spekulativen Konstruktionen doch wider in das ursprüngliche theologische Farwasser einzumünden, und es wird der Theolog in diesen Konstruktionen viel Geistvolles finden. Dennoch wird gerade auch an einem derartigen Versuche recht offenbar, welcher hiatus zwischen der immanenten und ökonomischen Trinität klafft, und wie bedenklich es ist, wenn ein christliches Dogma so ganz aus allgemeinen Ideeen heraus konstruirt werden will. Es hat ja one Frage etwas für sich, wenn Schelling (W. W. II, 3, S. 313) sagt: „nicht weil es ein Christentum gibt, darum existirt jene Idee — nämlich die der Drei-

einigkeit —, sondern umgekehrt vielmehr weil diese Idee die ursprünglichste von allen ist, darum gibt es ein Christentum". — — Dass diese Idee der Dreieinheit keine speziell christliche ist, erhellt ja auch darans, dass man so viele Spuren und Andeutungen derselben anderwärts hat finden wollen. One Zweifel ist ja die christliche Theologie der Meinung, dass der dreieinige Gott auch der ursänglich lebendige Gott selbst sei, und wie sie an der Warheit dieses Glaubens zweifeln müsste, wenn sie nicht Spuren auch schon in der alttestamentlichen Offenbarung fände, so wird es zur Bestätigung ihres Glaubens dienen, wenn auch das allgemeine Gottesbewusstsein, das ja freilich im allgemeinen nur nach das „Daß" Gottes festzuhalten vermochte, doch da und dort auch noch Spuren der trinitarischen Bestimmtheit aufweist und im Logosbegriff wenigstens suchte ja auch die apostolische Kirche ihre spezifische Erfarung anzuknüpfen an das allgemeine Schöpferwirken Gottes. Aber darum muss doch daran festgehalten werden, dass was logisch und realiter das Erste war, darum nicht auch der Erkenntnis nach vorangehen muss, und dass die trinitarische Bestimmtheit Gottes doch nur erkannt werden kann auf dem Boden christlicher Heilserfarung. Dass die Trinitätslehre gewissermaßen auf philosophischen Boden übergepflanzt wurde, brachte der christlichen Theologie einen Gewinn — die Manung an die Aufgabe, den Gottesbegriff auf Grund der Trinitätslehre einer Revision zu unterziehen, und man darf sagen, dass die Theologie im allgemeinen gelernt hat, diesen ihren Grundbegriff lebendiger zu gestalten, das Wesen der Persönlichkeit Gottes ernstlicher ins Auge zu fassen — aber daneben hat sie doch auch lernen müssen, aus dem vielen Bedenklichen, das die einseitige Entwicklung der immanenten Trinitätslehre mit sich brachte, den Zusammenhang derselben mit der Christologie schärfer ins Auge zu fassen.

III. Die immanente Trinität in ihrem Zusammenhang mit der ökonomischen. Für die Wideranknüpfung dieser beiden Seiten der Trinitätslehre aneinander ist one Frage doch auch wider Schleiermacher von Epochemachender Bedeutung gewesen. Indem er den Gegensatz von Sünde und Gnade und die Person Christi in den Mittelpunkt der Glaubenslehre wider rückte, fasste er das Problem im Grunde an demselben Punkte wider an, von welchem aus in der alten Kirche die Lösung versucht war, und indem er in seiner Methode die religiöse Empirie zugrunde legte, ergab sich ihm von selbst, dass der Gedanke einer immanenten Trinität, wenn überhaupt, nur von der Erfarung der Offenbarungstrinität aus gewonnen werden könne. Wie ihm nun die göttlichen Eigenschaften nur die Reflexe der religiösen Erfarung sind, die er erst auf Grund der Einsicht in die letztere zur Darstellung zu bringen vermag, so erscheint auch seine Lehre von der Dreieinigkeit nur anhangsweise am Schluss der Glaubenslehre. Er will in ihr nur den zusammenfassenden Ausdruck sehen von der Warheit, welche im zweiten Teil der Glaubenslehre überhaupt zur Darstellung kam, nämlich von der Warheit, dass nicht etwas geringeres als das göttliche Wesen in Christo war und der christlichen Kirche als ihr Gemeingeist einwont (§ 170). Indem er nun aber jeden Versuch, daraus auf Unterschiede im Wesen Gottes selbst zu schließen, als undogmatisch zurückweist — und jede spekulative Trinitätslehre für völlig nutzlos erklärt (a. a. O. Zus.), wird freilich über die ganze Behandlung der Trinitätslehre seit Athanasius der Stab gebrochen, und das Problem, das die neuere Theologie nach dem Obigen durch den Gang der Entwicklung selbst überkommen, wird dadurch abgeschnitten, dass Schleiermacher die immanente Trinität einfach ausschließt aus der Dogmatik. Indem er vorsichtig den Sabellianismus wenigstens als gleichberechtigt mit dem Homousianismus angesehen wissen will, sucht er sich selbst sein kirchliches Recht zu sichern, denn seine ökonomische Trinitätslehre ist einfach eine moderne Reproduktion des Sabellianismus. Dass mit einer solchen Reproduktion unmöglich das christliche Bewusstsein befriedigt sein kann, müsste eigentlich schon aus geschichtlichen Gründen gewiss sein: die eindringende Arbeit von anderthalb Jartausenden an einem Dogma kann doch nicht eine reine Verirrung gewesen sein, „wenn der christliche Gemeingeist nichts geringeres als das göttliche Wesen" selbst ist. — Aber wir können auch sofort den

Fehler Schleiermachers entdecken in dem Satze, „dass diejenigen abweichenden Parteien, welche sich hauptsächlich durch Ableugnen der Dreieinigkeit unterscheiden, hiedurch nicht etwa genötigt werden zu noch anderen Abweichungen in der Lehre van Gott und göttlichen Eigenschaften." Das ist ein Ausspruch, der entschiedener Anfechtung unterliegt. Es ist eben der falsche Substanzbegriff, von dem Schleiermacher in seiner Lehre von Gott sich nicht zu befreien vermag, der geheime Spinozismus, dem er unterliegt und den er nur dadurch verbirgt, dass ihm die Religian überhaupt lediglich ein subjektiver Gemütsvorgang ist, was den Voraussetzungen der Schrift ebenso widerspricht, wie denen der Kirche. Es wird dabei bleiben, dass die subjektive Religion auf die Dauer nicht existiren kann, wenn sie nicht ihrer objektiven Begründung im Wesen Gottes selbst sich zu versichern vermag, und dass auch die ökonomische Trinität ane Basis in einer immanenten ihren Wert verliert. Es ist die Varaussetzung Schleiermachers, dass auch den unitarischen Parteien das eigentümlich christliche Gepräge ihrer Frömmigkeit nicht zu fehlen brauche (§ 172), ein Satz, der überdies mit dem anderen, dass die Leugner der Trinitätslehre eine andere Thearie van der Person Christi und dem Wert der Erlösung aufzustellen genötigt seien (§ 170), nicht ganz stimmen will — eben deswegen entschieden zu bestreiten, weil der Gottesbegriff von der schlechthin durchgreifendsten Bedeutung für die Dogmatik ist.

Wie bedeutsam dennoch durch seine methodische Neuerung Schleiermacher für das uns beschäftigende Problem wurde, das zeigte sich zunächst an etlichen Theologen, die im Anschluss an diese neue Methode gleichwol das Bedürfnis eines anderen, volleren Gattesbegriffes erkannten. Mit aller Entschiedenheit haben Nitzsch und Twesten Schleiermacher darin beigestimmt, dass die Trinitätslehre zunächst von dem spezifisch-christlichen Interesse der Erlösung bestimmt werden müsse, aber beide sind auch darin einig, dass sie behaupten, dieses Interesse, den Sinn und Wert der Erlösung gegen Missdeutungen festzustellen, erheische notwendig Bestimmungen, welche das Wesen Gottes selbst berüren. In einem Sendschreiben an Lücke, Studien und Kritiken 1841, 2, hat Nitzsch darauf hingewiesen, dass die historische Trias zu ihrer Haltung und Befestigung gegen die unitarischen, deistischen Neigungen denjenigen Gedanken erfordere, der die Notwendigkeit gerade dieser und solcher Offenbarungsweisen Gottes enthalte; sei Gott in keinem Sinne und von sich aus Son, so fehle der geschichtlichen Eingeborenheit ihre Gewär, sei Gott nicht, wie er sich affenbare, fa sei auch diejenige übergeschichtliche Offenbarungstrias, die man etwa der geschichtlichen noch zum Schutze gebe, nicht die absolute. In seinem System christlicher Lehre hat Nitzsch in seiner feinen Weise gezeigt, wie die biblischen Aussagen über die Offenbarungstrinität notwendig auch auf ontologische Unterschiede hindeuten. Es wird namentlich gegen die sabellianische Ausdeutung darauf hingewiesen, dass das διὰ τȣ̃ λόγȣ Joh. 1, 3, διὰ τȣ̃ υἱȣ̃ Hebr. 1, 2 ἐν αὐτῷ und δι' αὐτȣ̃ Kol. 1, 16 auf die Schöpfung, nicht bloß auf die Erlösung bezogen werde, dass die Bestimmung Vater schon den Begriff der grundursachlichen Liebe in Bezug auf die Erlösung enthalte, wie die Bestimmung Son die vermittelnde Liebe in derselben Beziehung bedeute, während andererseits die Bestimmung Logos auf die Schöpfung deute (System chr. Lehre, 6. Aufl. S. 186). Aber eben dem vorzugsweise biblischen Charakter seines Systems gemäß hat er sich dann enthalten, eine Kanstruktion zu versuchen, die ja allerdings nicht möglich erscheint, one wesentliches Hinausgehen über die unmittelbaren Schriftandeutungen. Etwas weiter in dieser letzteren Beziehung ging Twesten. Auch er billigt durchans die Schleiermachersche Forderung, dass die Trinitätslehre sich an der religiösen Erfarnng orientire und erst eigentlich auf Grund der Offenbarungstrinität festzustellen sei, und findet, dass eigentlich der Ort, an dem er selbst die Trinitätslehre behandelt, im Zusammenhang mit der allgemeinen Gotteslehre nicht ganz der richtige sei, sofern eben die in der geschichtlichen Wirksamkeit des Sones und Geistes liegenden Voraussetzungen noch nicht entwickelt seien *), aber er zeigt auch, wie alle Angriffe auf die onto-

*) Wenn neuestens Kähler in seiner „Wissenschaft der christlichen Lehre" in der Tat die

logische Trinität, welche unter dem Vorgeben, dass man nicht über die Schrift hinausgehen wolle, gemacht werden, mit den Schriftaussagen selbst schließlich in Konflikt kommen und dass die hauptsächlichen Bestimmungen der kirchlichen Trinitätslehre doch wesentlich nur dem Bedürfnis der Sicherstellung der Erfarung der Erlösung dienen *), und hier tritt er Schleiermacher entschieden entgegen. Die eingehende Darstellung der kirchlichen Lehre, die wesentlich apalagetischer Natur ist und gerade auch Schleiermachers Einwendungen würdigt, ist für das Verständnis dieser kirchlichen Lehre von höchstem Werte. Aber Twesten anerkennt dach auch, dass mit dem Nachweis der Notwendigkeit der ontologischen Trinität nicht alles getan ist und dass die doch wesentlich formalistischen Bestimmungen der überlieferten lutherischen Dogmatik nicht ausreichen und eine spekulative Konstruktion ihren Wert hat, wenn auch nur als analogische Darstellung. In dieser Beziehung geht Twesten nun einmal vom Wesen der Offenbarung aus. Kann die Welt nur als eine Offenbarung Gattes gedacht werden, so muss sich fragen, wie der Zusammenhang von dem Entgegengesetzten, Gott und Welt, zu denken ist. Die Vermittlung kann nur in einem schöpferischen Verstande liegen. Die Voraussetzung der Offenbarung Gottes in der Welt ist der die Welt umfassende Gedanke Gottes, der λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός. Alle Offenbarung aber ist für ein Bewusstsein bestimmt. Die subjektive Erkenntnis der objektiven Offenbarung ist aber durch eine Mitteilung an das Innere durch das πνεῦμα bedingt, das so als drittes Moment in Gott zum Logas hinzutritt.

Damit wäre denn freilich nur bewiesen, dass behufs göttlicher Offenbarung eine Trinität nötig sei — aber noch nicht, dass das dieser Offenbarung vorauszusetzende Wesen Gottes selbst nur trinitarisch gedacht werden kann. Dies sucht Twesten zu ergänzen durch den Nachweis, dass Gatt als Persönlichkeit, ja nur in der Dreiheit des substantiellen, des objektiven und des subjektiven Ich gedacht werden könne. Dieser innere Vorgang, in dem Gott immerwärend sich als Persönlichkeit setzt, erscheint als Grund und Vorbild der göttlichen Offenbarung (a. a. O. S. 199 ff.). Twesten selbst hebt freilich dabei hervor, dass die ganze Konstruktion an sich keine Beweiskraft habe und der aus dem Begriff der Offenbarung zu deduzirende materielle Inhalt derselben, Erlösung und Heiligung, nur auf dem Wege religiöser Erfarung zu erkennen sei.

Wenn Nitzsch die immanente Trinität mehr nur postulirt, Twesten in bescheidener Weise dieselbe zu kanstruiren sucht, so hat v. Hafmann die ökanamische und immanente Trinität in einer Weise ineinander gemischt, welche den Zweifel wachruft, ob er die letztere nicht gewissermaßen nur als ad hoc eintretend ansehe. Sein eifriges Bestreben, dem Alten Testament jede Spur einer trinitarischen Anung abzusprechen, die Gottesherrschaft des Erlösers lediglich auf die übernatürliche Geburt zu begründen (s. oben), scheint eine Auslegung der Äußerungen v. Hofmanns über die Trinität zu begünstigen, nach welcher ein gewisser Sabellianismus zu konstatiren wäre. Wenn Schriftbeweis I, S. 36 gesagt wird, „dass die Liebesgemeinschaft Gottes und des Christen zu ihrer ewigen Voraussetzung ein innergöttliches Verhältnis habe, welches Gemeinschaft Gottes uud des Menschen Jesus im Geiste Beider und als solche die geschichtliche Voraussetznng der Gemeinschaft Gottes und des Christen gewarden ist“, so scheint ja doch dieses innergöttliche Verhältnis Gottes selbst wesentlich kein anderes zu sein, als das Verhältnis Gottes zu dem geschichtlichen Sone nur sub specie aeter-

Trinitätslehre in den zweiten Teil der Dogmatik, das Bekenntnis des Heilsbesitzes, aufgenommen und damit von der Gotteslehre getrennt hat, so dürfte sich doch an diesem Versuche auch zeigen, dass eine solche Scheidung nicht ganz unbedenklich ist. Es würde sich dabei doch schwer der Schein abwehren lassen, als sei dasjenige Verhältnis Gottes zu sich selbst, das für uns die Voraussetzung des Verständnisses der Heilsoffenbarung in Christo ist, kein Gott selbst wesentliches.

*) Gut sagt er zusammenfassend (Vorlesungen über Dogm. II, 193). „Wie die persönliche Praeexistenz des Sones die Unterscheidung vom Vater, so macht die persönliche Existenz des Gottmenschen nach seinem irdischen Leben die Unterscheidung vom heiligen Geiste notwendig.“

nitatis. Auch die S. 37 folgende nähere Ausfürung dieses innergöttlichen Verhältnisses scheint nicht weiter zu füren. Denn „das Verhältnis Gottes, des überweltlichen Schöpfers und Gottes, des urbildlichen Weltziels in Gott, dem innerweltlichen Lebensgrunde" kann doch eigentlich nur ein anderer Ausdruck dafür sein, dass der ewige Gotteswille von Anfang an auf den geschichtlichen Gottesson, der doch allein das urbildliche Weltziel sein kann, gerichtet gewesen sei und zu diesem Zwecke von Anfang an in der Welt einen göttlichen Lebensgrund gesetzt habe. So anerkennenswert der Versuch ist, die engste Beziehung der immanenten und ökonomischen Trinität herzustellen, so scheint bei v. Hofmann eben die erstere doch ganz zu kurz zu kommen und im Zusammenhang damit die göttliche Monas in einer Weise hervorgehoben zu sein, welche gerade den Wert und die Bedeutung der geschichtlichen Erlösung für Gott selbst zu beeinträchtigen droht, wie sich hernach aus seiner Versönungslehre ergibt. Es kann an dieser Stelle die Ausdeutung der v. Hofmannschen Theorie natürlich nur als problematische gegeben werden. Wäre sie die richtige, so würde sie den natürlichen Übergang bilden zu Theorieen, wie sie als mehr oder weniger verbesserte oder verschlechterte Gestaltungen alter samosatenischer Gedanken natürlicherweise wider auftauchten, wo man an dem Problem arbeitete, die immanente Trinität wider in engeren Zusammenhang mit der ökonomischen zu setzen. Wenn Beyschlag in seiner neutestamentlichen Christologie — um den unbiblischen „Gott Son" zu beseitigen, dem geschichtlichen Gottesson eine ideale Präexistenz in Gott sichern will, die doch auch als Potenz in Gott noch eine gewisse Realität haben soll, so ließe sich darin eine gewisse Analogie mit dem Verhältnis Gottes, des überweltlichen Schöpfers und Gottes, des urbildlichen Weltzieles, bei v. Hofmann nicht verkennen, und wo ein energischer Theismus Ernst macht mit der wirklichen Unterscheidung der göttlichen Offenbarungstätigkeit von dem allgemeinen Weltwirken Gottes — unbeschadet der von der Schrift selbst ja premirten Beziehung des letzteren auf die erstere —, wo demgemäß auch eine metaphysische Einzigartigkeit des geschichtlichen Gottessones als Basis objektiver persönlicher Postexistenz angesehen wird, da würden wir immer noch eine Verbesserung des samosatenischen Monarchianismus erkennen, durch welche der letztere der athanasianischen Homousie wesentlich angenähert erscheint, wenn eine solche Christologie auch den Zweifel, ob uns die Offenbarung in Christo wirklich den innersten Kern des göttlichen Wesens mitteilt, immer noch nicht erledigen würde, auf christologischem Gebiete die Probleme doch kaum ganz zu lösen im Stande wäre und den Gewinn eines lebendigen Gottesbegriffs, den uns die Trinitätslehre in Aussicht stellt, fraglich machen könnte. Wo aber die Theologie zu dem abstrakten Gottesbegriff Schleiermachers zurückkehrt und mit Lipsius den Gedanken eines spinozisch gefassten Absoluten als kritischen Maßstab an die biblischen Aussagen legt, da erfärt die samosatenische Anschauung eine Verschlechterung, welche den Ausgleich mit den biblischen Grundlagen der Trinitätslehre kaum als durchfürbar erscheinen lässt. Wird die Erlösung zu einer bloßen immanenten Änderung des Bewusstseins, die ihren Grund nur insofern in Gott hat, als alles Sein und Werden ja schließlich diesem dunkeln Grunde des Absoluten entsteigt, so kann auch von einer ernstlichen ökonomischen Trinität nicht mehr die Rede sein. Der geschichtliche Gottesson ist nur der Träger und Darsteller eines neuen religiösen Bewusstseins. Wenn der Rationalismus, der die Schriftaussagen nach dem Maßstabe eines völlig unbiblischen Gottesbegriffs allegorisirt, ehrlich sein will, so muss er offen den Unitarismus zum Panier erheben, was ja aus dem Lager dieser Bewusstseinstheologie auch gefordert wurde. Wenn dieser Forderung freilich von Seiten namhafter Vertreter dieses Rationalismus, namentlich von Pfleiderer, energisch widersprochen wurde, so konnte dies nur geschehen auf Grund pantheistischer Voraussetzungen, welche von Hegel aufgenommen wurden, wie dies bei dem genannten Theologen deutlich wird, der im Vater die ewige reale Potenz, im Sone das die Potenz ins Dasein setzende Lebensprinzip des Endlichen überhaupt und des gottebenbildlichen endlichen Geistes insbesondere, im hl. Geiste Gottes Sichselbstmitteilen nach seinem Wesen als unendlicher Geist innerhalb des endlichen Geistes

sehen will (Pfleiderer, Grundriss der christlichen Glaubens- und Sittenlehre § 122). Nach enger an die Hegelsche Auffassung hat sich Biedermann angeschlossen, dem Gott actus purissimus ist, der in der Welt sich objektivirt, um im menschlichen Geiste zu sich selbst zu kommen (Dogmatik 2. Aufl. § 159).

Wenn wir in dem abstrakten Begriff des Absoluten, der nur, saferne er als der Welt immanente Lebenskraft gefasst wird, Leben und Bewegung zu gewinnen vermag, die Gefar für die immanente Trinität und damit auch für die ökonomische erkannt haben, so scheint diese Gefar durch Niemanden gründlicher beseitigt zu sein, als durch Ritschl und die zalreichen Vertreter seiner Schule, welche die Herbeiziehung jedes aus der Spekulation entlehnten Hilfsmittels zur Konstruktion des Gottesbegriffs weit von sich weisen und lediglich auf die in der Schrift niedergelegte Offenbarung sich stützen wollen, freilich mit dem Beding, dass auch die in der Schrift selbst schon unleugbar vorliegenden Elemente einer spekulativen Betrachtung als zweifelhafte Stützen des Offenbarungsgehaltes, wo nicht gar als Trübungen des letzteren betrachtet werden sollen. Dieser Vorbehalt, der in einer dem natürlichen Wortverstand gegenüber vielfach gewaltsam erscheinenden Deutung der Schriftaussagen sein Pendant findet, erscheint freilich geeignet, uns zum voraus etwas stutzig zu machen. Doch wirkt die entschiedene Anerkennung göttlicher Persönlichkeit wider beruhigend, und die Definition Gottes als der Liebe scheint ja mitten in den Kern christlicher Warheit zu füren. Allein es wird doch gerade diese Bestimmung der Liebe in einer abstrakten Einseitigkeit gefasst, welche den Gedanken jeder inneren Selbstvermittlung ausschließt. In dieser Einseitigkeit erinnert der von der Ritschl'schen Schule geltend gemachte Gottesbegriff unwillkürlich an den Marcions, und selbst der Wert der Betonung der Persönlichkeit wird wider zweifelhaft, weil jeder Gedanke der Selbstvermittlung Gottes mit sich abgelehnt wird. Diese Liebe, ausgerüstet mit der göttlichen Allmacht und Weisheit und vermöge dieser Eigenschaften sich durchsetzend, kann dem Menschen doch kein volles Vertrauen abgewinnen, denn sie verstattet ihm keinen Einblick in ihr eigenes inneres Leben. Bei aller Liebe kommt es zu keiner warhaften Gottesgemeinschaft, weil dieser allmächtige Liebeswille doch unnahbar, wie ein ewiger Ratschluss, dem Menschen gegenübersteht. Gerade indem die Ritschlsche Theologie jeden Gedanken einer immanenten Trinität zum Voraus ausschließt, ist sie recht dazu geeignet, den Wert derselben für das christliche Bewusstsein zu zeigen. Dürstet die Seele nach Gott, nach dem lebendigen Gott, so wird dieser Durst doch durch die christliche Offenbarung nur dann befriedigt, wenn die Offenbarung in Christo uns auch das Inwendige Gottes aufschließt. Eine Liebe, die doch eigentlich sich selbst nicht mitteilt, kann diesen Durst nicht stillen. Wol hat diese Liebe sich ja nun geoffenbart, indem sie ihren Zweck enthüllte — das Reich Gottes. Aber in diesem Zweck geht Gott für den Menschen nun eigentlich auch auf. Das Verhältnis des letzteren zu Gott reduzirt sich darauf, dass er diesem Zweck sich unterwirft, ihn anerkennt, ihn in seinen Willen aufnimmt und damit sich selbst als Zweck Gottes erkärt. Mit dem Allem kommen wir nun eigentlich auch zu keiner ökonomischen Trinität. Bei der Offenbarung handelt es sich ja nur darum, dass dieser göttliche Zweck kund werde. Das ist nun in Christo geschehen, indem dieser sich mit dem göttlichen Zweck in einer Weise erfüllte, die ihn zum wirksamen Anfänger und Haupt der Gemeinde des Reiches Gottes qualifizirte. Es ist klar, dass zu solcher Offenbarung ein spezifisches Verhältnis des Offenbarers zu Gott nicht erforderlich war, sofern man in der Stellung Christi als Haupt des Reiches ein solch spezifisches Verhältnis sehen will, ist dasselbe doch erst geworden durch die Tat Christi selbst. Die in den neutestamentlichen Formeln liegende Gleichstellung des Sones mit dem Vater hat doch nur unter der Bedingung einen Sinn, dass man wirklich Gott gänzlich in seinen Zweck aufgehen lässt und darum die Erfüllung des Sones mit dem Reich Gottes als dem absoluten Zweck für ein Sein Gottes in Christo erklärt — ein Sein, das sich dann der Gemeinde mitteilt in dem Maße, als dieselbe ihrerseits auf diesen Zweck eingeht. So wird sie ihrerseits der Gottheit des Sones gleich und wir gewinnen die dritte Person, den heil. Geist. Diesen Versuch, die ökonomische Trinität festzuhalten, den

namentlich auch H. Schultz in seinem Buch über die Gottheit Christi, Gotha 1881, eingehender durchzufüren gesucht hat, zeigt doch nur, dass an sich diese ganze Theologie kein Bedürfnis nach einem trinitarischen Ausdruck ihres Bewusstseins hat — sie wird nicht leugnen können, dass sie selbst diesen Ausdruck nur gesucht hat in der Erkenntnis, dass schon das älteste christliche Bewusstsein nur in einer trinitarischen Formel seine Darstellung zu finden vermochte. Wie aber diese trinitarischen Formeln der Schrift geschichtlich zu der Annahme einer immanenten Trinität fürten, so wird sich immer zeigen, dass dieselben ihren Sinn und ihre Bedeutung verlieren, ihren dogmatischen Wert einbüßen, wo man zum Voraus jede immanente Trinität in Abrede nimmt und einen Gottesbegriff aufstellt, der die innere Dialektik in Gott unmöglich macht. Mag man dabei von einem mehr pantheistisch gefärbten Absoluten ausgehen aber mehr deistisch eine zwar weltfreie, aber innerlich nicht lebendige Persönlichkeit zum Ausgang nehmen, immer wird man auch die ökonomische Trinität im Sinne der Schrift beeinträchtigen, wo nicht gar zerstören müssen.

Wenn in diesen Versuchen, das in der christlichen Erfarung gegebene Problem auf einem von der kirchlichen Entwicklung abweichenden Wege zu lösen, doch deutliche Anklänge an die von der letzteren zurückgewiesenen sabellianischen und samosatenischen Gedanken sich finden, so kann es uns nicht wundern, dass nicht ebenso auch arianische Vorstellungen wider geltend gemacht wurden. Zwar haben Thomasius und nach mehr Kahnis die Agennesie des Vaters in einer Weise hervorgehoben, welche einen mehr oder weniger deutlichen Subordinatianismus zur Folge haben muss. Doch haben beide Theologen sich bemüht, den Son in der Sphäre des innergöttlichen Lebens festzuhalten. Aber eine Annäherung an tritheistische Velleitäten erträgt unsere Zeit nicht mehr und natürlich noch weniger jene mythologisirende Zwitterstellung des Logos zwischen Gott und dem Geschöpf. Im Übrigen aber zeigt sich, dass alle Wege, welche man einzuschlagen versucht, um gewissermaßen das athanasianische Dogma ganz beiseite zu schieben, unwillkürlich auf diese vornicänischen Gedankenreihen zurückfüren und damit offenbaren sie zugleich nur um so deutlicher, dass sie die Interessen nicht befriedigen können, welche schon in der apostolischen Zeit die trinitarische Spekulation hervorgerufen haben. Wenn der Hebräerbrief 1, 1 die Offenbarung im Sone als schlechthin vollkommene, abschließende, dem πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως der alttestamentlichen durch die Propheten geschehenen gegenüberstellt, so ist klar, dass er damit im Sinne hat, die christliche Offenbarung als absolute zu kennzeichnen, und dass bei ihm schon der Ausdruck υἱός im Zusammenhang damit bereits eine Färbung im Sinne der Homousie annimmt. Die vollendete absolute Offenbarung Gottes ist doch nur gesichert, wenn es das Wesen Gottes selbst ist, das uns entgegentritt im Sone, wenn also dieser ὁμοούσιος ist und ebenso läßt sich von hier aus leicht nachweisen, wie auch die Homousie des Geistes die Bedingung ist für diese Gewissheit der vollendeten Offenbarung. Denn wenn anders die Offenbarung im Sone soll recht verstanden werden, wenn ihre Fortpflanzung soll gegen die Trübung durch die subjektive Verkehrtheit gesichert sein, so muss auch der Geist, der als neues Lebensprinzip in der Gemeinde wirksam ist, aus dem Wesen Gottes selbst stammen. Nun scheint ja freilich dieses Bedürfnis nach einer Sicherheit des absoluten Wertes der Offenbarung in Christo durch trinitarische Spekulationen pantheistischer Art befriedigt zu werden, wie sie namentlich von der Hegel'schen Schule ausgingen. Handelt es sich nur um die Entdeckung, dass der menschliche Geist überhaupt in Homousie steht mit dem göttlichen, wird der absolute Geist im endlichen unmittelbar offenbar, so ist ja freilich keine weitere Garantie für die absolute Offenbarung in Christo an sie nötig, wenn einmal durch ihn die Entdeckung von dieser Identität gemacht ist. Allein das christliche Erlösungsbewusstsein geht ja von einer mit dieser natürlichen Identität gerade im Widerspruch stehenden Erfarung aus, von der Erfarung der Sünde und Schuld, die erst einer Vermittelung bedarf, die eine reale objektive Trennung Gottes und des Menschen zur Voraussetzung hat. Und gerade in diesem Bedürfnis nach Süne und Versönung liegt die weitere Notwendigkeit für die Forderung der Homousie begründet. So

gewiß von Anfang an der Gedanke der Versöhnung der eigentliche Herzschlag im Christentum war, so gewiß das Kreuz von der Apostel Zeiten her das Symbol des Christentums war, so gewiß war auch in der Entwickelung der Trinitätslehre das Gefühl, daß nur, wenn der Erlöser mit seinem Wesen in die göttliche Sphäre hineinreiche, die Erlösung selbst gesichert sei, das treibende Motiv. Aber es ist das Verdienst Anselms, in seiner berühmten Schrift: cur Deus homo diesen Zusammenhang der Trinitätslehre im Sinne der Homousie mit dem Mittelpunkte christl. Erfarung hervorgehoben zu haben. Wenn daher je eine pantheistische Fassung der Trinitätslehre das Bedürfnis nach Gewißheit in Betreff des absoluten Wertes der Offenbarung in Christo zu befriedigen vermöchte, so müßte sie doch völlig unfähig erscheinen zur Sicherung dieses anderen Punktes, dieses Mittelpunktes christlicher Erfarung — und gerade je unverhüllter in manchen dieser modernen trinitarischen Versuche der pantheistische Hintergrund hervortrat, desto offenbarer ist der Wert der Trinitätslehre für den Gottesbegriff geworden. Die Versöhnung soll ja eine Gottesgemeinschaft stiften. Eine solche ist aber nur möglich, wenn Gott Person ist und zwar wenn er eine Person ist, welche in ihre eigenen Tiefen dem Menschen den Zugang eröffnet. Dieses Bedürfnis aber nach Gottesgemeinschaft, das doch in letzter Beziehung das Christentum gewären will, muß unbefriedigt bleiben bei jedem einseitigen Monarchianismus. Mit jenem unbekannten X des Absoluten, das schließlich höchstens in seinen Manifestationen in der Welt erfaßt werden kann und darum den Menschen, der nach Gott hungert, schließlich wider in die Welt zurückweist, von der der Mensch unbefriedigt ist, läßt sich ebensowenig Gemeinschaft pflegen als mit dem deistischen Ὄν — mag man dem letzteren auch andere Namen geben, mag man es auch als Vater bezeichnen. Selbst der Gott der alttestamentlichen Offenbarung bleibt noch der verborgene Gott, ist nicht die volle Persönlichkeit, weil sein inwendiges Leben noch nicht aufgeschlossen ist. Gerade diese Bedeutung der Trinitätslehre für Konstituirung der göttlichen Persönlichkeit geltend zu machen, erscheint unsere Zeit ebenso berufen, wie in der mittleren Anselms: cur Deus homo ihre Bedeutung für die Versöhnung hervorgehoben und die alten großen Kirchenlehrer vor Allem die Beziehung zur Offenbarung betont haben. Es ist namentlich das Verdienst Dorners in seiner Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, wie in seiner Dogmatik diesen Gesichtspunkt immer wider und wider in den Mittelpunkt gerückt zu haben. Könnte man daran denken, daß das Interesse der Versöhnungslehre sich am Ende auch wahren lasse, wenn man nicht über die ökonomische Trinität hinaus forsche, sondern eben die absolute Dignität der Person des geschichtlichen Gottmenschen als gegeben voraussetze, so zeigt dieser dritte Gesichtspunkt die Notwendigkeit des Fortgangs zur immanenten Trinität unbedingt. Aber wir haben uns auch überzeugt, daß nirgends die ökonomische Trinität d. h. der unbedingte bleibende Wert der Person Christi, daß nirgends die Möglichkeit einer dauernden Beziehung des Einzelnen auf diese Person gesichert ist und setzen wir hinzu nirgends auch die Unterscheidung des h. Geistes von dem menschlichen wirklich gewart ist, wo diese ökonomische Trinität nicht in einer immanenten ihren letzten Grund findet. Was namentlich den heil. Geist noch betrifft, so wird sich immer zeigen, daß wenn er nicht in der Person des erhöheten Christus seinen Halt und darum an den Gnadenmitteln sein Organ und sein Erkennungszeichen hat, derselbe immer nur zu einem anderen Ausdruck wird für die rein menschliche Geistesentwickelung innerhalb eines gewissen Kreises. So sehr wir also die lebendigere Wideraufnahme der Frage nach der ökonomischen Trinität seit Schleiermacher für einen Fortschritt halten müssen jener einseitigen Entwickelung der immanenten Trinitätslehre seit Augustin gegenüber, dennoch werden wir eine dem spezifischen Wesen der christlichen Offenbarung entsprechende Weiterfürung des trinitarischen Dogmas nur da finden können, wo man in Anknüpfung an die Theologen der älteren Generation Nitzsch und Twesten auch die immanente Trinitätslehre nicht außer Acht gelassen, dem spekulativen Elemente auch Eingang verstattet hat.

Die Theologen nun, welche an der Notwendigkeit einer immanenten Trinität

als der Voraussetzung der ökonomischen festhalten zu müssen glaubten, haben teils im Anschluss an frühere Versuche von Leibnitz, Lessing u. s. w. zu zeigen gesucht, dass die Dreifachheit der Hypostasen die Voraussetzung des Begriffes der Persönlichkeit sei, teils haben sie im Anschluss an Richard von St. Victor aus dem Satze, dass Gott die Liebe sei, die Notwendigkeit der drei Hypostasen zu deduziren gesucht oder haben sie beiderlei Deduktionen nebeneinander gestellt. Es hat aber vor Allem die an zweiter Stelle erwänte Konstruktion aus dem Begriff der Liebe einen weitreichenden Beifall gefunden. Sie haben Sartorius, J. Müller, Liebner, Schöberlein u. A. vorgetragen. Keiner aber hat mit mehr Parrhesie als Liebner sie durchzufüren unternommen. Er sieht in dem Willen, also in der ethischen Bestimmtheit den Kern der Persönlichkeit. Gott ist ihm also nur als Liebe Persönlichkeit und indem sich ihm nun ergibt, dass Liebe nicht möglich sei one eine Dreiheit der Hypostasen, glaubt er eben damit auch bewiesen zu haben, dass Gott nur als trinitorischer warhaft persönlich sei. Um sich als Liebe, d. h. als Persönlichkeit zu setzen, versetzt sich Gott real in sein Anderes, setzt sich als erstes und zweites Subjekt als Vater und Son. Um adäquates Objekt der göttlichen Liebe zu sein, muss dies Andere oder der Son auch vollkommen gleich sein dem Vater und zu diesem Gleichsein gehört, dass dies Andere selbst Subjekt ist, also seinerseits sich wider hingibt an den Vater. Gott, indem er als Vater von sich ausgeht, macht sich gegen den Son unselbständig, entäußert sich an ihn und der Son, indem er von sich ausgeht und sich ganz in den Vater versetzt, macht sich wider gegen diesen unselbständig. Bei diesem Wechselverhältnis bleibt aber die Initiative doch immer dem Vater — er ist der Ungezeugte, der Son der Gezeugte. Indem aber so die eine Hypostase an die andere sich verliert, bricht davon die Notwendigkeit eines Dritten hervor, das den Unterschied in der Einheit bewort und so den Prozess des absoluten Lebens der Liebe zur Ruhe bringt und abschließt, das ist der h. Geist. Er ist das ewige Objekt-Subjekt der Liebe von Vater und Son, welches sie beide aus sich herausgehend gemeinsam lieben und von dem sie beide gemeinsam geliebt werden. Als Objekt-Subjekt der Liebe des Vaters und des Sones kann auch dies Dritte nur völlig wesensgleiches Drittes oder Gott selbst sein, der Geist ist das Prinzip des absoluten Gleichgewichts, der wahren Einigung im Unterschiede. Hierin erst gründet nach Liebner auch das göttliche Selbstbewusstsein in seiner Warheit, indem es erst auf Grund dieses realen Prozesses des göttlichen persönlichen Lebens, wenn auch simultan mit demselben sich als idealen Prozess vollzieht. Weiß sich der Vater zunächst nur im Son, schaut sich der Son nur im Vater, so kommt es noch nicht zum Denken, zum Selbstbewusstsein. Erst im Geist, den sie beide setzen, nehmen sie sich zurück in sich, wissen sich in der Einheit unterschieden. Nur durch den heil. Geist ist Gott wirklich als Geist. (Dogm. I, S. 129—141). Von der Konstruktion Richards unterscheidet sich die Liebner'sche hauptsächlich dadurch, dass sie die dritte Hypostase anders zu begründen, ihr eine notwendigere, wichtigere Stelle im göttlichen Leben zu sichern bemüht ist und im Zusammenhang damit, dass sie die Wechselwirkung der drei deutlicher hervorzuheben sucht, auf die Subjektivität auch des Sones und Geistes ein höheres Gewicht legt, denn „nichts kann in Gott bloßes träges Objekt sein". Darnach rechtfertigt sich denn auch der Ausdruck Person und „so ist der tiefste Widerspruch, dass Gott der absolut persönliche nur ist als der dreipersönliche zur absoluten Warheit geworden — gelöst durch die Liebe". In dieser Konstruktion glaubt nun Liebner auch den Zusammenhang der immanenten mit der trinitarischen Konstruktion gewart. Einmal, wenn Gott im Sone sich selbst objektivirt als in seinem Anderen, so ist klar, dass der Son, sofern Gott ein Anderes auch außen hin setzen will, um sich daran mitzuteilen, auch der Son der Vermittler sein muss, sodann, wenn der Son als Liebe sich ewig unselbständig macht gegen den Vater, so liegt darin schon die Voraussetzung der zeitlichen Kenose. Der ewige innertrinitarische Prozess ist in der Christologie nur zeitlich auseinandergelegt und es scheint denn also diese Konstruktion aus der Liebe eben die Lösung des Problems zu sein, das vor Allem seit der theologischen Restauration der Trinitätslehre im Vordergrunde stand nämlich eben das, den Zusam-

menhang zwischen dem τρόπος ὑπάρξεως und dem τρόπος ἀποκαλύψεως festzuhalten und verstehen zu lernen. Die Liebnersche Konstruktion ist bestechend genug, um es zu erklären, dass der Bearbeiter unseres Artikels in der ersten Auflage, Alb. Peip, in dieser Theorie gewissermaßen den vollkommen befriedigenden Abschluss der trinitorischen Spekulation erblicken zu dürfen glaubte. Indes muss sich doch fragen, ob diese Darstellung gegen kritische Einwendungen so ganz gesichert ist, als es auf den ersten Anblick erscheinen mag. Wol kann zunächst der Einwendung gegenüber, dass die fertige Person schon vorausgesetzt werde, wenn van der Liebe des Vaters geredet werde, Liebner sich darauf berufen, dass er ausdrücklich die gegenseitige Bedingtheit der Dreie nochzuweisen gesucht habe. Allein es fragt sich eben doch immer wider, ob nicht die Funktian der Liebe einen Begriff von Person voraussetze, der eben dem Begriff der Persönlichkeit kongruent ist, welcher erst dem trinitarischen Gott zukommen und durch dies Liebesverhöltnis erst begründet werden sall. Wir können doch den Satz, dass Gatt nur als der dreipersönliche der persönliche sei, nur dann als keinen absoluten Widerspruch in sich schließend ansehen, wenn der Begriff „versönlich" beide Mole in verschiedenem Sinne genammen ist. Jedenfalls aber wird sich fragen, inwiefern denn der Son eine Anderheit dem Vater gegenüber hat. Sind beide, Vater und Son, eben nur Liebe, mochen sie sich gegenseitig nur unselbständig, so ist doch nicht mehr abzusehen, wie sie sich überhaupt noch unterscheiden sollen. Da ist denn freilich kein Wunder, wenn ein Dritter, der heil. Geist, erst kommen muss, um das Ineinonderfließen der beiden ersten Hypastasen zu verhüten. Allein wir ersehen auch nicht, auf welche Weise er das erreicht, mit welchem Mittel er dem Sichselbständigmochen von Vater und Son wehrt. Ist aber der Son wirklich etwas Anderes als der Vater, hat er einen eigentümlichen Kern, so wird er auch one sich zu verlieren, im Vater sein können. Es scheint kaum ein gonz richtiger Begriff der Liebe zu sein, wenn darin nur die Hingabe betant wird. Im richtigen Begriff der Liebe liegt immer auch schon die Selbsterhaltung in der Hingabe. Dadurch ober würde dann das Bedürfnis des hl. Geistes ols des Dritten, der gewissermaßen, um gnostisch zu reden, als σταυρὸς fungiren sollte, hinfällig.

Diesen Schwierigkeiten gegenüber, welche die Liebnersche Konstruktian immerhin noch drücken, ist der Versuch Dorners, in anderer Weise aus dem Begriff der Liebe zu deduziren, immerhin beachtenswert. Dorner versucht es, den Begriff der Liebe selbst zu analysiren und zu zeigen, dass in diesem Begriff selbst eine Trinität enthalten sei, so dass unmittelbar in dem Satze: „Gott ist die Liebe", der andere eingeschlassen sei, dass in Gott drei Hypostasen sich finden müssen. Er kann sich ouf Liebner selbst beziehen, wenn er die Liebe als Einheit von Freiheit und Notwendigkeit definirt uud nicht minder kann er sich der Übereinstimmung mit Liebner rühmen, wenn er die Liebe als den einheitlichen Ausdruck für das Gute, für das ethische Wesen Gattes erklärt. Nun erinnert er an die mittelalterliche Streitfrage, die zwischen Thomas und Duns schwebte, ob das Gute für Gott notwendig sei, notwendig ous seinem Wesen fließe aber ob es erst durch seinen Willen, als Willkür gut werde. Wer sich für die erstere Alternotive entscheidet, müßte entweder dos Gute als etwas über Gott Stehendes ansehen, ungefär wie dem Gilbert de la Porrée vorgeworfen wurde, dass er mit dem Satze Gott sei Gott durch die divinitas eine Mocht über Gatt lehre oder ober würde das Gute zur Natur in Gott selbst. Nun aber ist dos Gute seinem Begriffe nach nicht Natur, sondern ist Sache der Freiheit, will durch den Willen vermittelt sein. Soll umgekehrt das Gute, das dem menschlichen Willen als Gesetz vorher geht, in Gott ouch Sache des Willens sein, obgleich ihm kein Gesetz gegeben sein kann, so scheint es ja etwas Willtürliches zu sein, eine rein vositive Anordnung, der der Mensch nur blindlings sich unterwerfen könnte, mit der er nicht worhaft innerlich Eins werden könnte. Wir stehen olso vor einer Antinomie, die nur dadurch gelöst werden kann, dass beide Seiten in Gott vertreten sind, dass die Seite der Notwendigkeit ebenso in ihm vertreten ist, wie die der Freiheit. So erscheint denn Gott einerseits als Gesetz des Guten — als der Fordernde, in dem das δεῖ ruht, von dem die Ratschlüsse ausgehen — und so ist er der Voter, anderer-

seits ist er selbst der Freie, der dieses Gesetz erfüllt in Beugung unter dasselbe, im Gehorsam sozusagen unter dieses Gesetz — und so ist er der Son. Allein dies bloße Außereinander der ethischen Notwendigkeit und der sie vollziehenden Freiheit wäre ja immer noch nicht die Liebe — da diese vielmehr das Ineinander von Notwendigkeit und Freiheit ist — die Verinnerlichung des Gesetzes. Sofern Gott nun eben sein eigenes Wesen als schlechthiniges Gesetz zum Inhalt seines Willens so macht, dass er in diesem Gesetz wider sein eigenes Wesen erkennt, ist er der h. Geist, dessen Aufgabe es ja ist, das Gesetz zur anderen Natur sozusagen zu machen. So ist Gott also erst als Vater, Son und Geist die Liebe, ist die Liebe nur auf Grund dieses Prozesses, nur in dieser inneren Selbstunterscheidung und Selbstzusammenfassung, wobei natürlich jeder Gedanke an eine zeitliche Vorstellung von diesem Prozess auszuschließen ist, das Resultat bedingt ebenso die einzelnen Faktoren wie diese das Resultat. (Dorner, Glaubenslehre I, 409—430).

Man wird dieser Konstruktion das Zeugnis geben müssen, dass sie die bei Liebner gerügten Mängel beseitigt und eine klare und durchgreifende Beziehung auf die ökonomische Trinität innehält, eine Beziehung, welche nicht erst besonders herausgestellt werden muss, da die Auseinandersetzung des immanenten Verhältnisses hier schon mit Hilfe der ökonomischen Tätigkeit der Hypostasen geschehen musste. Ein Vorzug scheint freilich dabei in Wegfall zu kommen, den die von Liebner repräsentirte gewönliche Form darbietet. Sie erklärt nicht sofort, wie Gott, auch nach seiner ethischen Seite hin schon abgesehen von der Welt wirksam sein kann — wie er der in sich selbst Vollkommene und Selige sein kann. Doch kann man immerhin sagen, dass wenn wirklich die Liebe nur der konkrete Ausdruck für das Gute ist, auch gegen eine Selbstliebe Gottes, die in diesem Fall ja eben mit der Liebe des absolut Guten — das letztere Wort im sächlichen und männlichen Sinne genommen — zusammenfällt, nichts mehr eingewendet werden kann und Gott auch one Welt actu die Liebe zu sein vermag. Will man also den Begriff der Liebe zur Erklärung der immanenten Trinität beiziehen, so wird man wol vorläufig eine ansprechendere Ausnützung dieses Begriffes als bei Dorner nicht leicht finden können. Die Benützung dieses Begriffes wird man aber nicht umgehen können. Denn jeder Versuch, dem göttlichen Innenleben nahe zu kommen, wird doch nur von dem Begriff ausgehen können, in dem noch der Offenbarungsurkunde das Wesen Gottes sich zusammenfasst. Nun kann keine Frage sein, dass in dem johanneischen Worte: Gott ist die Liebe, das ethische Wesen Gottes beschrieben werden — ihm die Liebe in einem Sinne beigelegt werden will, wie ihm sonst keine Eigenschaft beigelegt werden kann. Sobald man neben jene formelle Erklärung des Wesens der Liebe, auf welche Dorner seine Konstruktion gebaut hat, die materielle setzt, wird sich ergeben, dass der Begriff der Liebe alle anderen ethischen Eigenschaften Gottes wenn nicht in sich schließt, so doch voraussetzt — dass die Liebe, recht gefasst das Centrum ist für alle anderen ethischen Qualitäten Gottes. Dagegen dürfte es doch nicht angehen, mit Liebner in der Liebe erst auch den Begriff der Persönlichkeit sich vollenden zu lassen. Gewiss gehört zum Wesen der Persönlichkeit auch der Wille, das ethische Vermögen, aber die Liebe ist ja die qualitative Bestimmtheit dieses Vermögens. Als diese qualitative Bestimmtheit setzt sie die Persönlichkeit voraus — kann sich nur an einer Persönlichkeit finden. Der Begriff der Persönlichkeit muss also von dem der Liebe unterschieden werden und wenn die Trinität aus dem Wesen Gottes folgen soll, so muss auch schon im Begriff der Persönlichkeit eine Triplicität gegeben sein und so hat denn die Mehrzal der Dogmatiker, die sich um eine immanente Trinität bemühten, auch diesen Begriff zu Grunde gelegt und ihn der Deduktion aus dem Begriffe der Liebe vorangestellt. Man darf sagen, dass diese Konstruktion auch schon in den ältesten Anfängen trinitarischer Spekulation anklingt. Dorner hat den Begriff der Persönlichkeit selbst wider geteilt, indem er das Wesen Gottes nach seiner physischen (resp. metaphysischen) logischen und ethischen Seite unterschied. Allein man wird die beiden ersten Seiten in Eins fassen dürfen und mit Frank (System der Wahrheit I, § 12) im Begriff der Persön-

lichkeit die beiden Momente der realen und idealen Selbstsetzung oder die bewusste Selbstsetzung als gegeben annehmen müssen. Einverstanden mit Frank, dass die Persönlichkeit als solche schlechthin Geist sei (§ 13, 3), glauben wir doch diesen letzteren Begriff noch etwas anders fassen zu dürfen als er, nämlich als das Ineinander der absoluten Freiheit, Fülle und Einheit und in diesem Sinne im Begriff des Geistes ebenso die Einheit und das Centrum aller möglichen Aussagen über das metaphysische Wesen Gottes zu sehen, wie im Begriff der Liebe die Einheit und das Centrum aller Aussagen über das ethische Wesen. Wärend Frank Geist und Leben relativ unterscheidet und ebenso wider (cf. § 16) das Gutsein und die Liebe Gottes, wobei er den ersteren Begriff in einer an Dorners Benützung der Liebe anklingenden Weise zur trinitarischen Konstruktion verwendet, würden wir bei den beiden Aussagen stehen bleiben: Gott ist Geist und Gott ist Liebe. Dass für uns keine höhere Kategorie gegeben ist, unter der wir das Wesen des Geistes überhaupt befassen können, als die der Persönlichkeit, sollte nachgerade einleuchten. Die immer widerholten Versuche, Gott ein Geistsein beizulegen, das doch nicht Persönlichkeit sein soll, sondern diesen Begriff überbieten, fordern von uns einfach eine contradictio in adjecto. Im Wesen des Geistes schlechthin liegt, weil er schlechthin Freiheit ist, einmal die Selbstsetzung im realen und idealen Sinne. Aber eine solche Selbstsetzung ist gar nicht denkbar one die Unterscheidung des setzenden Selbst und des gesetzten Inhalts, der Fülle dieses Selbst. Aber Persönlichkeit und damit Geist ist eben der Setzende nur, wenn er sich selbst den Setzenden mit seinem Inhalt und seiner Fülle zur absoluten Einheit wider zusammenfasst und so zur Selbstmacht über seinen eigenen Inhalt wird. Es gehört aber zum Wesen des Geistes, wie wir es bestimmt und auch als von der Schrift gemeint nachzuweisen im Stande zu sein glauben, dass er Aktualität ist, dass also dieses Sichselbstsetzen, Sichselbstunterscheiden und Sichselbstzusammenfassen nicht irgendwie ein abgeschlaffener Akt ist, sondern ein immerfortgehender Prozess — um mit Frank zu reden — eine Rotation und eben damit schon auch Leben. Man mag mit Dorner auf die göttliche Persönlichkeit als diese immer wider ihre Fülle aus sich entlassende und mit sich zusammenfassende Einheit den Begriff des Organismus anwenden. Eine solche oder ähnliche Triplicität im Wesen der Persönlichkeit lassen freilich auch solche Dogmatiker zu, welche, wie Rothe in der zweiten Auflage seiner Ethik von einer immanenten Trinität ausdrücklich absehen (cf. § 37, Anmerk. 1 mit § 39 Anm.) und man hat sich daher zu fragen, ob für den Begriff der christlichen Trinität mit dieser Konstruktion überhaupt etwas gewonnen ist. Zunächst werden wir sagen dürfen, dass der Wert dieses Nachweises dessen, was im Wesen des Geistes schlechthin enthalten ist, für die christliche Trinitätslehre schon darin liegt, dass wir daraus erkennen, wie Gott schon in sich selbst, abgesehen von der Welt der vollkommene und selige ist, dass die Welt nicht irgendwie als notwendiges Moment seines Wesens oder Correlat seines Begriffes ihm anhaftet, sondern lediglich Tat seines freien Willens ist. Sodann aber muss es möglich sein auch in diesen Momenten im Wesen des Geistes eine Analogie zu der Wirksamkeit Gottes ad extra in der ökonomischen Trinität zu erkennen. Eine solche Analogie aber ist schon gegeben, wenn wir bedenken, dass das für die ökonomische Trinität giltige *ἐξ αὐτοῦ, δι' αὐτοῦ, εἰς αὐτὸν τὰ πάντα* Röm. 11, 36 auch für Gottes inwendiges Leben Giltigkeit hat — dass derselbe Prozess, der in seinem Selbstleben sich vollzieht, auch in seiner Offenbarung sein Abbild findet. Wir werden aber auch nicht fürchten müssen, mit dem eben gewonnenen Satze, dass Gott eben in diesem innertrinitarischen Prozesse auch der allgenugsame sei, in Widerspruch zu geraten, wenn wir sozusagen auch materiell die Prinzipien göttlicher Offenbarung in dieser Triplicität erkennen. In der Fülle, in der Gott sich selbst setzt, im Logos, in welchem er sich selbst objektivirt, müssen doch auch die realen und idealen Prinzipien der Welt gegeben sein. Die Welt kann nicht in dem Sinne etwas Zufälliges für Gott sein, dass nicht ihre Möglichkeit im Wesen Gottes urständete. Die Fülle, die Gott selbst ist, muss doch irgendwie auch die Welt umfassen — wie gesagt zunächst als mögliche. Darauf weist doch der Logosbegriff in der Schrift nicht

nur, darauf weisen auch Ausdrücke wie πρωτότοκος τῆς κτίσεως hin. Läſst man, wie man vom theiſtiſchen Standpunkte aus muſs, die Unterſcheidung des Möglichen und Wirklichen in Gott zu, ſo wird man auch ſagen dürfen, daſs mit dieſer Aufnahme der Weltmöglichkeit in Gottes Weſen noch nicht ihre Wirklichkeit und Notwendigkeit für Gott geſetzt iſt. Iſt aber im Sone als dem Logos dieſe Weltmöglichkeit geſetzt, ſo ergibt ſich eben daraus, warum die Vermittelung der Schöpfung auf ihn zurückgefürt iſt, und warum, wenn die Welt mit Gott verſönt, als für Gott ſeiende Welt dargeſtellt werden ſollte, nur der Son dieſe Aufgabe vollziehen, warum nur er Menſch werden konnte, wärend der Geiſt, der in Gott ſelbſt das Geſetzte gewiſſermaßen durchdringt, cf. 1 Kor. 2, 10, und es mit dem Setzenden zuſammenſchließt, die Aufgabe haben konnte, die geſetzte Welt innerlich zu durchwalten und als heil. Geiſt ſie innerlich zurückzufüren zu dem ſetzenden Vater.

Freilich der Grund, warum Rothe eine Verwendung der Triplicität im Weſen der Perſönlichkeit zur Konſtruktion einer immanenten Trinität ablehnt, dürfte doch vor Allem darin liegen, daſs die Parallelſirung dieſer drei Momente oder Faktoren mit Perſonen in dem Sinne, in dem man dieſes Wort zunächſt auf den Erlöſer in ſeiner geſchichtlichen Erſcheinung anwenden muſs, ganz undurchfürbar erſcheint, daſs einmal die Hypoſtaſe in Gott ſelbſt ein ſonſt nicht vorkommender Begriff iſt, der darum erheblichen Schwankungen ausgeſetzt iſt, und daſs fürs Andere auf alle Fälle der Begriff der innertrinitariſchen Hypoſtaſe ſich mit dem Begriff der Perſönlichkeit, wie wir ihn auf Chriſtum anwenden müſſen, nicht deckt. Wir können dieſen letzteren Begriff doch eben nur bilden von unſerem eigenen Geiſtesleben aus und haben ja auch ein Recht dazu. Wie ſeit Auguſtin immer wider hervorgehoben worden iſt, liegt dieſes Recht ja im Begriff der Gottebenbildlichkeit des Menſchen. Iſt im Geiſte ein Allgemeinbegriff gegeben, unter welchen der Menſch mit Gott ſubſumirt werden darf, ſo müſſen wir auch die Möglichkeit haben, von unſerem Leben aus, auf das göttliche Schlüſſe zu machen. Allein gerade die Momente, in welchen ſich unſer Geiſtesleben vollzieht, haben doch in keiner Weiſe ein Fürſichſein, wie es im Weſen der Perſon gegeben iſt. Die Analogie fürt alſo über einen reinen Modalismus nicht hinaus und es ſcheint darum, als hätte eine ſolche Konſtruktion aus dem Weſen der Perſönlichkeit oder des Geiſtes heraus höchſtens für eine ſabellianiſche Trinitätslehre Wert. Man wird nun freilich Dorner Recht geben müſſen, wenn er darauf hinweiſt, daſs gerade in Gott als der abſoluten Perſönlichkeit, die Unterſchiede ſchärfer und durchgreifender hervortreten müſſen, wie andererſeits die Einheit eine vollere ſei, als ſie in der menſchlichen Perſönlichkeit vorkomme. In der Tat iſt ja unſere eigene Selbſtſetzung doch immer nur eine relative, die ſich auf Grund des Geſetztſeins vollzieht, darum iſt auch der Inhalt unſeres eigenen Ich uns nie bis zum Grunde durchſchaubar, alſo wird auch der Unterſchied uns nie in ſeiner ganzen Tiefe offenbar werden. Wir werden alſo allerdings ein Recht haben, Unterſchiede in Gott vorauszuſetzen von einer tieferen eigentümlicheren Art, als ſie uns die Erfarung des eigenen Geiſteslebens darbietet und dieſe Unterſchiede mit dem Wort Hypoſtaſen zu bezeichnen, um damit anzudeuten, daſs dieſelben anderer Art ſeien, als die eigenſchaftlichen, die wir an unſerem eigenen Geiſtesleben zu beobachten Gelegenheit haben oder als die Momente, in denen ſich dies unſer Leben vollzieht, um anzudeuten, daſs es ein Mittleres geben müſſe zwiſchen den kaum in ihrer Unterſchiedenheit ſofort erfaſsbaren Faktoren des einheitlichen perſönlichen Lebens und der in ihrem Unterſchied von jedem wirklichen oder möglichen anderen Ich ſich erfaſſenden Perſon. Aber wenn wir dieſen Begriff der Hypoſtaſe, ob wir ihn auch nur negativ erklären können, unbedingt feſthalten, iſt damit auch ſchon dem Bedürfnis des Glaubens genügt, der eben in dem Erlöſer ein dem unſrigen durchaus analoges Ich, eine ſich doch auch vom Vater in ihrem Ich unterſcheidende Perſon ſieht und doch nicht anders kann als dieſes Ich zugleich als ein ewig in Gott ſelbſt vorhandenes anſehen? oder iſt es möglich die Hypoſtaſe auch als ein „Ich" zu betrachten? Frank redet allerdings von einer dreifachen Ichſetzung, von drei Ichpunkten in Gott. Allein der Ausdruck hat etwas

Zweideutiges an sich. Sollte darunter verstanden sein, dass die Hypastasen sich selbst als Ich setzen, also bleibend in sich selbst centriren, sa müsste uns um die einheitliche Persönlichkeit Gattes bange werden. Wie wäre der Tritheismus abzuwehren, wie der Satz der alten Dagmatik, mit dem sie dem Tritheismus zu wehren gedachte, noch festzuhalten, dass die opera ad extra indivisa seien, auch wenn man die notwendige Restriktian servato tamen ordine et discrimine personarum mit allem Nachdruck betant? Wir gestehen, dass uns diese Auffassung für die bei Frank die Aussürungen § 15, 12 zu sprechen scheinen, dach kaum durchfürbar erscheinen will. Dem eben angefürten Satz der alten Dagmatik scheint es mehr zu entsprechen, und ganz mit dem Begriff der Pericharese zu harmoniren, wenn Dorner die Sache sa darstellt, dass Gatt sich als Ich in verschiedenen Seinsweisen darstelle, so dass gewissermaßen die Hypostase die Ichheit von dem persönlichen Gott, dem sie angehört, zu Lehen empfängt, wo es sich um ihr Hervartreten handelt. Wir wallen nun aber kein Gewicht darauf tegen, dass dieser Ausdruck „Seinsweise" an modi und damit an Modalismus erinnert, denn das Wort „Seinsweise" kann ebensogut Übersetzung des unanstößigen τρόπος ὑπάρξεως sein, wol aber muss sich fragen, ab ein notwendiger Folgesatz, wie der Glaubensl. I, S. 432 ausgesprochene „so ist Vater und Geist gegenwärtig in Christus, in welchem der Logos Fleisch „ward" — nicht möglicherweise zu patripassianischen Kansequenzen füren könnte — denn es kann doch nur dasselbe Ich sein, das sich als Vater und als Son setzt. Man könnte darin einen Anklang an das ἐμπολιτεύεσθαι des Beryll von Bostra vernehmen. Jedenfalls können wir in diesem Gedanken, dass das einheitliche göttliche Ich sich in den Hypostasen selbst setzt, noch keinen begrifflich ganz klaren Ausgleich mit der Forderung sehen, dass die Person des Gattmenschen ein Ich κατ' ἰδίας οὐσίας περιγραφήν sei. So sehr für das Verständnis des innertrinitarischen Verhältnisses der Hypostasen diese Erklärung der περιχώρησις förderlich sein mag, den Zusammenhang mit der ökonomischen Trinität vermag sie dach auf dem entscheidenden Punkte, in der Menschwerdung nicht ganz deutlich zu machen.

Hier eben stehen wir var dem eigentlichen Mysterium, das ja immer für uns mit dem Gottesbegriff verbunden sein wird, auch wenn wir mit aufgedecktem Angesicht in die δόξα κυρίου hineinschauen 2 Kar. 3, 18. — Wie weit auf unserer dermaligen Erkenntnisstufe wir noch weiter in dies Geheimnis eindringen werden — mag die Zukunft entscheiden. Vorläufig werden wir mit dem demütigen Bekenntnis den Stand der dermaligen trinitarischen Farschung betrachten, dass dieselbe den Eindruck macht, wie wenn die Arbeiter, die bei einem Eisenbanbau einen Tunnel von den zwei entgegengesetzten Seiten her zu durchbahren haben, in der Mitte nicht auf denselben Punkt zusammentreffen, die zum vallen Durchschlag nicht kommen können, weil die Stallen, die vorgetrieben werden, an einander vorübergehen. Die von dem Begriffe Gottes aus die immanente Trinität, seinen inneren Lebensprozess zu verstehen suchen, treffen mit dieser Arbeit nicht genau auf den Punkt, auf welchen die Frage fürt, wie das Ich des geschichtlichen Gattessanes in Gatt selbst als Ich Gattes des Sones varhanden sein könne. Die Tatsache, dass wir hier var einem Mysterium stehen, kann uns nicht irre machen, nicht nur weil der Glaube sicher verbindet, was die Wissenschaft nicht genau auf einander zu passen vermag, sandern weil wir wissen, dass jede Farschung, sei es auf welchem Gebiete es wolle, an ihrem Ende auf ein Mysterium trifft, das nach ihren Prämissen einen Widerspruch in sich schließt. Noch etwas weiter in der mit diesem Bekenntnis ausgesprachenen Resignatian geht Kähler, wenn er (die Wissenschaft der christl. Lehre, Dogm. § 37) die Lehre von der immanenten Trinität als einen thealagischen Grenzbegriff bezeichnet, über den sich wesentlich nur negative Aussagen geben lassen und dessen pasitiver Inhalt am Ende nur in dem Satze befasst ist, dass es eine Beweglichkeit des göttlichen Lebens gebe, der gemäß Gott sich zu demselben Gegenstande mit demselben Inhalte zugleich in verschiedener Weise in wirksames Verhältnis setzen kann". Diese letztere Formel scheint den einmal autgetauchten dogmatischen Einseitigkeiten gegenüber doch etwas zu unbestimmt zu sein, wenn man in ihm nicht schon eine Rei-

gung zu einer mehr sabellianischen Auffassung sehen will. In dem Satze: „für die Bestimmung, daſs diese Beweglichkeit sich nur in drei Richtungen vollziehe, ließe sich ein annäherndes Verständnis daher ableiten, daſs man das persönliche Leben der Gottheit nach den wesentlichen Beziehungen ihrer Selbständigkeit durch feste Punkte kreisend denkt" — scheint Kähler selbst doch wider der spekulativen Konstruktion ein gewisses Recht einzuräumen, das nicht unbenützt bleiben darf, nachdem einmal eben von diesem „Grundbegriffe aus" die Feinde die christologischen Lehrbestimmungen bedrohen. So wenig zuversichtlich wir also von den schließlichen Resultaten eines Weiterdringens in diesen „Grenzbegriff" hinein denken, so werden wir doch uns darum, weil unsere Versuche, die immanente Trinität in einer Weise zu verstehen, wie sie uns durch den christlichen Glauben aufgegeben und von der Erfarung der trinitarischen Offenbarung aus gefordert ist, nicht ganz glatt zum Ziele füren, noch nicht veranlaſst sehen, auf die trinitarische Spekulation ganz zu verzichten. Wir haben bereits hervorgehoben, wie diese Spekulation ihren Wert schon darin hat, daſs sie es uns erleichtert, den persönlichen Gott in seiner Transscendenz und Immanenz zu erfassen, in seinem göttlichen Fürsichsein und seiner Allgenügsamkeit und in seinem Eingehen in die Welt, aber wir werden auch am Schlusse widerholen dürfen, was wir gleichfalls bereits ausgesprochen: one immanente Trinität wird die ökonomische doch auf die Dauer nicht zu halten sein. Wenn die Fäden des Lebens und Wesens des geschichtlichen Gottessones nicht ihre Anknüpfungspunkte im innergöttlichen Leben selbst finden, wird die Gewiſsheit, daſs wir im Sone den Vater in einzigartiger und vollkommener Weise haben, sich nicht rechtfertigen lassen für die, welche ein wissenschaftliches Bedürfnis haben. Die Schrift weist überall auf solche Anknüpfungspunkte hin. So wenig, wie wir sahen, eigentlich von einer immanenten Trinität in ihr schon die Rede ist, überall wo sie von der ewigen Existenz des Gottessones nach vorwärts und rückwärts redet, stellt sie doch die Forderung des Eindringens in das Innenleben Gottes. Und wenn diese Fäden sich, wie wir zugeben muſsten, auch eine Strecke weit im Dunkel vor unseren Augen verlieren, wir glauben doch, daſs in dem von der Schrift selbst bezeugten Wesen Gottes als Geist und als Liebe, wirklich diese Anknüpfungspunkte liegen und wenn wir auch nicht so gehobenen Herzens, wie dies in der ersten Auflage der Bearbeiter des Artikels tun zu können glaubt, auf die Leistungen trinitarischer Spekulation, als auf Boten eines neuen Tages zu sehen vermögen, so dürfen wir doch mit der guten Zuversicht auch schließen, daſs, so lange es eine christliche Glaubenslehre geben wird — und die wird es geben so lange wir im Glauben und nicht im Schauen leben — auch die Versuche nicht aufhören werden, von der Erfarung der trinitarischen Offenbarung aus den sichersten Weg zu finden in die Erkenntnis des inwendigen Lebens des geoffenbarten Gottes einzudringen, um von dort aus die Wege zu verstehen, die dieser Gott eingeschlagen bei seiner trinitarischen Offenbarung.

Was die Litteratur betrifft, so ist ja jede christliche Glaubenslehre verpflichtet, sich mit dem trinitarischen Dogma auseinander zu setzen. Doch kann dies natürlich in verschiedenem Maße geschehen. Zu den Bearbeitungen der Glaubenslehre, welche am eingehendsten unser Dogma behandeln, dürften die im Texte vielfach benützten Werke von Twesten, Liebner und Dorner gehören. Eine monographische Behandlung in dogmatischer Richtung hat die Trinität von evangelischer Seite aus in neuerer Zeit nicht gefunden. Es überwog hier offenbar das Bewuſstsein, daſs die Trinität nur im Zusammenhang mit der Christologie in richtiger Weise behandelt werden könne, weßwegen denn auch hier auf die zur Christologie gehörige Litteratur verwiesen sein mag. Dagegen sind auf katholischer Seite einige einschlägige monographische Arbeiten zu verzeichnen, so die: Wissenschaftliche Rechtfertigung der christlichen Trinitätslehre von Zuckrigl, Wien 1846 vom Güntherschen Standpunkt aus geschrieben, so in wesentlich polemischer Haltung dagegen: Die christliche Trinitätslehre von Oischinger, Sulzbach 1850, so die Schrift von Braun über den Begriff Person in seiner Anwendung auf die Lehre von der Trinität und Incarnation, Mainz 1876.

Um so mehr hat die evangel. Theologie um die Geschichte des Dogmas sich Verdienste erworben. An C. F. Baurs dreibändiges Werk: Die Lehre von der Dreieinigkeit in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Tübingen 1841—43, reiht sich Dorners: Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, 2. Aufl., Berlin 1851, das wenigstens in seiner ersten Abteilung bis zum Nicänum das Pendant zu Baurs Werk ist. Endlich ist zu nennen: Maier, Geschichte der Trinitätslehre. D. Hermann Schmidt.

Trinitarierorden, Orden von der Gnade, auch Orden der Eselsbrüder (Ordo asinorum, weil die Ordensglieder anfangs nur auf Eseln reiten durften), sowie speziell in Frankreich Maturiner (nach der ihnen gehörenden Kapelle St. Maturin oder St. Mathelin in Paris) genannt, eine Genossenschaft regulirter Chorherren, die im Jare 1198 von Johann de Matha und Felix von Valois gestiftet wurde. Jean de Matha, geboren 1160 zu Faucon in der Grafschaft Nizza, war der Son vornehmer Eltern, widmete sich dem geistlichen Stande, studirte in Aix und in Paris, erlangte 1193 die theologische Doktorwürde und wurde, wie erzält wird, bei der ersten Messe, die er als Priester hielt, mit einer Vision beglückt. Ein weiß gekleideter Engel mit einem roten und blauen Kreuze, an jeder Seite von einem mit Ketten gefesselten Sklaven begleitet, soll ihm erschienen sein; Johann de Matha soll in dieser Erscheinung die Aufforderung Gottes erkannt haben, der Loskaufung von Gefangenen aus den Händen der Ungläubigen sich zu widmen. Zur weiteren Erforschung des göttlichen Willens zog sich de Matha in die Einöde eines Waldes bei Cerfroid (cervus frigidus) in der Diözese Meaux zurück; hier fand er den Einsiedler Felix von Valois, dem er sich anschloss. Beide waren, wie erzält wird, mit frommen Betrachtungen beschäftigt, als sie einen weißen Hirsch mit einem Kreuze zwischen den Stangen des Geweihes erblickten; das Kreuz war ganz so, wie es de Matha bei der Meßfeier an dem Engel bereits gesehen hatte. Beide glaubten, dass so jene Aufforderung Gottes von neuem sich ihnen kund gebe. Sie gingen darauf nach Rom (1198) und setzten den kurz zuvor auf den päpstlichen Stul gelangten Innocenz III. von ihren Visionen in Kenntnis, sowie von ihrer Absicht, sich der Loskaufung gefangener Christen aus den Händen der Ungläubigen zu widmen. Innocenz beschäftigte sich, wie weiter berichtet wird, im Gebete mit der Sache, und hatte bei einer Meßfeier die gleiche Erscheinung, wie de Matha (Zur Kritik dieser Sagen über die Entstehung des Ordens vgl. Uhlhorn [s. u.] S. 497). Der Papst gestattete nun die Stiftung eines Ordens, dessen Glieder den oben bezeichneten Namen füren und sich verpflichten sollten, eine besondere Andacht der Anbetung der allerheiligsten Dreieinigkeit zu weihen, die gewönlichen Mönchsgelübde abzulegen, nach der augustinischen Regel zu leben, das Schweigen nur im Chore, im Speisezimmer und im Schlafgemache zu beobachten, beim Genusse des Weines denselben mit Wasser zu mischen, Gasthäuser nie zu betreten, eine Beschäftigung zu treiben, one dringende Not keinen Eid zu schwören, kein Pfand anzunehmen und Almosen zu sammeln, die mit wenigstens dem dritten Teile des Ordenseinkommens zur Loskaufung gefangener Christen verwendet werden müssen. Dass die Ordensglieder nötigenfalls sich selbst für gefangene Christen in Gefangenschaft dahingeben sollten, bestimmt ihre Regel nicht ausdrücklich; doch scheint auch diese Art der Aufopferung in manchen Fällen (non ex voto, wie beim Orden de Mercede, sondern freiwillig ex pura caritate) ausgeübt worden zu sein. — Ein General sollte dem Orden vorstehen, järlich nach Pfingsten eine Generalversammlung des Ordens, an jedem Sonntage das Kapitel gehalten werden, ein Unterschied zwischen Ordens- und Laienbrüdern nicht stattfinden. Die Ordensprovinziale, die auf drei Jare gewält wurden, wurden Minister genannt. Als Ordenstracht, die schon durch die Visionen gewissermaßen vorgeschrieben war, wurde ein weißes Kleid mit blauem und rotem Kreuz auf Skapulier und Mantel bestimmt; der Schnitt des Kleides blieb sich in den verschiedenen Ordensprovinzen nicht gleich. Johann de Matha fungirte als erster Ordensgeneral, Felix von Valois als erster Abt des Stammklosters Cerfroid bei Meaux, das mit Genehmigung des Königs Philipp August

von Frankreich an eben jener Stelle, wo der weiße Hirsch erschienen sein sollte, erbaut worden war; die Gräfin Margarete von Burgund verlieh diesem Kloster die Einkünfte für zwanzig Religiose. Innocenz III. gewärte dem Orden Aufnahme in Rom und schenkte ihm das Haus des heil. Thomas di Forma Claudia della Navicella. 1201 stiftete de Matha auch Tertiarierinnen seines Ordens, welche denselben Zweck, sowie änliche Regel und Tracht hatten wie die Ordensbrüder. Die erste Superiorin der Nonnen war die Infantin Constantia, eine Tochter des Königs Peter II. von Aragonien.

Der Orden der Trinitarier verbreitete sich schnell, besonders als durch ihn im J. 1200 nahe an 200 Christen in Marokko aus der Sklaverei losgekauft worden waren. Joh. de Matha ging 1199 selbst nach Tunis und befreite eine Anzal Christensklaven, geriet dabei in die Gefar, in türkische Gefangenschaft zu kommen, wurde aber angeblich auf wunderbare Weise gerettet und geleitete 186 befreite Christen im Triumphe nach Cerfroid. König Philipp August ernannte ihn zu seinem geistlichen Rat und Kapellan, und de Matha durchreiste zur Verbreitung und Förderung seines Ordens nicht bloß Frankreich, sondern auch Spanien und Italien. Felix von Valois starb im Jare 1212 in Paris, de Matha im J. 1213 in Rom. Von den Päpsten Honorius III. und Clemens IV. wurde der Orden, der sich nicht bloß nach Spanien und Frankreich, sondern auch nach Portugal, England, Schottland und Irland, nach Böhmen, Ungarn, Polen und Sachsen verbreitet hatte, nochmals bestätigt. Im Laufe der Zeit unterlag auch er dem Verfalle und in Folge dessen einer teilweisen Reform, die im Jare 1573 von den Einsiedlern Julian de Nantonville und Claude Aleph eingefürt wurde; sie bestand vornehmlich darin, dass die Ordensglieder dem Genusse von Fleisch entsagen, wollene Hemden tragen und um Mitternacht Metten halten sollten. Diese Reformen fanden jedoch erst durch Papst Urban VIII. (1635) allgemeine Annahme im Orden. In Spanien nahmen die Ordensglieder noch die Sitte an, barfuß zu gehen, daher „unbeschuhte Trinitarier"; sie bildeten eine Kongregation, die sich in die Provinzen der Empfängnis, des heil. Geistes und der Verklärung teilte, in Frankreich und Italien viele Konvente erhielt, aber auch in Lemberg und Wien Aufnahme fand und von da in Böhmen und Ungarn sich niederließ. Selbst nach Amerika hatte sich der Trinitarierorden verpflanzt; im vorigen Jarhundert besaß er im ganzen noch etwa 300 Klöster, die aber neuestens bis auf wenige eingegangen sind. — Bis gegen die Mitte des 17. Jarh. sollen allein von der Ordensprovinz Gallien aus 246 Redemtionen stattgefunden haben, wodurch 30,720 Gefangene befreit wurden; desgleichen von der Provinz Castilien und Leon aus 362 Redemtionen mit 11,809 befreiten Christen rc.

Vgl. Joh. a S. Felice, Triumphus misericordiae i. e. s. ord. SSS. Trinitatis institutum redemptio captivorum, Viennae 1704; Florent. a S. Josepho, Chronicon discalceati ordinis S. Trinit. de red. captivorum, Prag. 1726; Helyot, Hist. des ordres monastiques II, 310 sq.; Giucci, Iconografia storica etc., VII, 33 sq.; F. Hurter, Gesch. Innoc. III. u. s. Zeitgen., IV, 213 ff.; Gmelin, Die Literatur zur Gesch. des Ordens St. Trinitatis und Mar. de Mercede redemptionis captiv., Karlsruhe 1870 (aus Serapeum, B. XXI); G. Uhlhorn, Die chr. Liebesthätigkeit im Mittelalter, Stuttgart 1884, S. 285 ff. 496 ff.

Neudecker † (Zöckler).

Trishagion — das Dreimalheilig hat teils liturgische, teils dogmengeschichtliche Bedeutung. Es fragt sich zunächst, was wir darunter zu verstehen haben. Man denkt meist zuerst an den cantus seraphicus oder cherubicus, wie er schon im 8. Buch der App. constit. lib. 8, cap. 12 (in der Ausg. von de Lagarde S. 254) als Schluss der Präfation vorkommt und seitdem auch in den abendländischen Liturgieen in ständigen Gebrauch kam. In der Tat fürt Daniel auch im Codex liturg. Tom. IV, p. 66 eine Stelle aus Chrysost. an, Hom. I. de verb. Isaiae, in welcher der Seraphimgesang als τρισάγιος ὕμνος bezeichnet wird. Und auch sonst fehlt es nicht an Beispielen dafür, dass dieser aus Jes. 6 genommene Gesang, der ὕμνος ἐπινίκιος, als Trishagion bezeichnet wurde. Allein in den griechischen und orientalischen Liturgieen finden wir noch eine andere For-

mel, welche den Namen Trishagion trägt und die in den christologischen Streitigkeiten van Bedeutung wurde, Es ist die Formel, welche lautet: *Ἅγιος ὁ θεός, ἅγιος ἰσχυρός, ἅγιος ἀθάνατος ἐλέησον ἡμᾶς* (Daniel a. a. O. S. 93) und da diese Formel nicht, wie der hymnus cherubicus auch nach einen anderen Namen hat, sa scheint es angemessen, derselben den Namen Trishagion vorzubehalten. Über die Entstehung der Formel bietet uns Theophanes (cf. Daniel a. a. O. S. 92 und Mansi, Collect. ampl. VII, p. 1041 u. 1121) eine wunderliche Erzälung. Unter dem Episkopat des Proclus (434—447) sei, als die Einwanerschaft von Konstantinopel vier Monate lang durch Erdbeben beunruhigt worden und bei Gelegenheit einer solchen Bewegung der Erde alles Volk das „Kyrie Eleison“ gerufen, ein Jüngling vor Aller Augen in die Lüfte entrückt worden und habe dort von einer göttlichen Stimme den Auftrag bekommen, dem Bischof und dem Volke zu sagen, dass sie die Litanei in diesen Worten: *ἅγιος ὁ θεός* u. s. w. halten sallen. Allein es kann kaum einem Zweifel unterliegen, dass diese Formel älter ist als Proklus und man kann höchstens annehmen, dass, wenn dieser Wundergeschichte irgend ein geschichtlicher Kern zu Grunde liegt, Proklus dieselbe in die Liturgie der konstantinapalitanischen Kirche aufnahm vielleicht wirklich aus Anlass eines öffentlichen Unglücksfalles. Ob die Nachricht des Sakrates VI, 8, dass Ignatius von Antiachien ein Gesicht von Engeln gehabt habe *διὰ τῶν ἀντιφώνων ὕμνων τὴν ἁγίαν τριάδα ὑμνούντων* und die Weise dieses Gesichtes der Kirche zu Antiochien überliefert habe, uns weiter fürt, muss schon deswegen fraglich sein, weil doch nicht entschieden ist, ab wir bei diesem ignatianischen Hymnus auch wirklich an unser Trishagion zu denken haben. Für warscheinlich dürfte dies immerhin gehalten werden, da der hymnus cherubicus doch nicht erst durch eine *ὀπτασία* hätte mitgeteilt werden müssen. In diesem Falle dürfte der Notiz doch die Warheit zu Grunde liegen, dass der Ursprung der Formel in der antiochenischen Kirche zu suchen ist, wafür ihr Vorkommen in der Liturgie des Jakabus sprechen könnte, die doch mit der syrischen Liturgie besondere Verwandtschaft darbietet. — Jedenfalls ist jetzt die Formel Gemeingut aller orientalischen Liturgieen, wärend sie in den abendländischen keine Aufnahme fand oder höchstens sporadisch in Gebrauch genommen wurde. Seine Stelle hat das Trishagion doch so ziemlich sicher in der Einleitung zur Evangelienlektion wärend des sog. Ingressus minor, der Durchschreitung der Kirche durch die Geistlichkeit mit dem Evangelium. Es verhält sich das Trishagion so zu dem proanapharischen Teil ebenso wie der hymnus cherubicus zu der eigentlichen Messe — nur dass der letztere den Schluss der Präfation bildet, wärend das Trishagion das Gebet erst vorbereitet. Aber man wird es dennoch als das Pendant zum hymnus cherubicus bezeichnen können.

Zu theologischer Bedeutung ist nun diese Farmel dadurch gekammen, dass sie von dem bekannten monophysitischen Patriarchen von Antiochia Petrus mit dem Beinamen *γναφεὺς* durch den Beisatz: *ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς* erweitert wurde. Es geschah das im Sinne der griechischen Kirche, welche, wie aus der Geschichte des apostolischen Symbols erhellt, längst gewont war, auch die Liturgie zur Anbringung volemischer Spitzen zu gebrauchen. Dass gerade diese Formel ausgesucht wurde, um daran die dagmatische Kantroverse in den Gottesdienst einzufüren und so das Volk mit besonderem Eifer für die monophysitische These zu erfüllen, würde sich immerhin am leichtesten erklären, wenn unsere Annahme richtig wäre, dass das Trishagion antiochenischen Ursprungs war. Der Sinn des Beisatzes liegt auf der Hand. Es sollte jeder nestorianischen Trennung der Naturen dadurch vorgebeugt werden, dass auch das Leiden van der göttlichen Natur ausgesagt wurde, denn da das Trishagian ja trinitarisch gemeint war, alsa der Son hier nach seinem innergöttlichen Wesen in Betracht kam, so fürte der Beisatz auch unmittelbar auf das göttliche Wesen das Leiden zurück. Es ist nun one Frage, dass, wie auch Dorner, Christologie II, S. 155, zeigt, dieser Beisatz eigentlich nur die Konsequenz des Prädikats *θεοτόκος* war, das doch die Orthodoxie dem Nestorianismus gegenüber durchgesetzt hatte. Ja die Beziehung des Leidens auf die göttliche Natur musste im christlichen Interesse um so notwendiger und wich-

tiger erscheinen, je mehr der ganze unendliche Wert des Leidens Christi doch an der Beteiligung der göttlichen Natur an demselben hängt, weswegen doch auch in der lutherischen Kirche das Oxymoron: „O große Not! Gott selbst ist tat", Anklang fand. Freilich entspricht es auch wider dem Geist der griechischen Kirche, dass doch schließlich auf die Menschwerdung mehr Wert gelegt wurde als auf die eigentliche Erlösungstat, deren Theorie ja in der orientalischen Kirche völlig unentwickelt blieb. Und überdies kannte die Orthodoxie ja darauf hinweisen, dass es sich dach gerade hier sazusagen um die noch von der Menschheit isolirte göttliche Natur handle — eine Einwendung, deren weitere Behandlung freilich zu der erst in der lutherischen Theologie weiter verhandelten Frage hätte füren müssen, ob die Menschheit nicht in das trinitarische Leben aufgenommen sei. Immerhin war dies so erweiterte Trishagion für das religiöse Bewusstsein auch der Chalcedonenser vielfach so annehmbar, dass Justinian I. es versuchen kannte, dasselbe als Einigungsmittel zwischen Orthodoxen und Monophysiten, die mit dieser Formel sich den Namen Theopaschiten erworben hatten, zu benützen. Das Edikt des Kaisers vom Jare 533 blieb indes one Erfolg. Wärend man in Konstantinopel und Rom die einmal zum Parteischlagwort gewordene Formel fürchtete, die überdies, weil in den abendländischen Liturgieen nicht gebräuchlich, auch für die lateinische Kirche wenig Wert hatte, war den Monophysiten die Konzession zu gering, als dass sie dafür im übrigen auf ihr Dogma verzichtet hätten. So wurde denn die Erweiterung der Formel allmählich auch in Syrien, wo sie auch von Orthodoxen in Gebrauch genommen war, wider verdrängt, wärend die monophysitischen Parteien sie festgehalten haben, wie sie denn auch bei den Kopten im Gebrauch blieb.

In eigener Schrift haben das Trishagion behandelt Johannes von Damascus ed. Le Quien I, S. 477 ff. (der Inhalt ist natürlich rein dogmatisch und sucht gegen die Aufnahme des σταυρωθεὶς geltend zu machen die Unmöglichkeit, das Trishagion ausschließlich auf den Son zu beziehen); Schunter in einer unter S. J. Baumgarten gehaltenen Disputation Historia Trisagii, Halle 1744; Peter, Allix de Trisagii origine, Rauen 1678. Die liturgische Seite der Formel ist in Le Quien Einleitung zu des Joh. Damascus Brief tom. I, 480 ff. behandelt. Ebenso sind die liturgischen Sammelwerke von Renaudot, Assemann, Neal, Augusti, Denkwürdigkeiten V, S. 219, Daniel (Tom. IV), Bunsen, Hippolytus zu vergleichen. S. auch Zezschwitz, Praktische Theol., S. 361. Über die dogmengeschichtliche Seite ist zu vergleichen die Sammlung der Aktenstücke bei Mansi Tom. III; Walch, Kirchen- und Ketzerhistorie VII, S. 329 ff. S. 342, sowie die bekannten kirchengeschichtlichen Werke — endlich Dorner, Christologie II, 155 ff.

D. H. Schmidt.

Tritheistischer Streit. Unter Tritheismus wird in der Dogmengeschichte diejenige Auffassung der kirchlichen Trinitätslehre verstanden, welche über der Dreiheit die Einheit vergisst oder zu vergessen droht. Niemand hat in der Christenheit drei Götter lehren wollen, wol aber ist es vorgekommen, dass die Deutung des trinitarischen Verhältnisses innerhalb des Einen Gottes das Prinzip des Monotheismus beeinträchtigte. Wo die Gefar einer solchen tritheistischen Abweichung beginne und aufhöre, ist schwer zu sagen, das Urteil darüber wird jederzeit von der zu dem Dogma überhaupt eingenommenen kritischen Stellung abhängen. Die alten Apologeten wollten in einigen Äußerungen dem Hellenismus damit entgegenkommen, dass sie in Gott selbst eine gewisse Pluralität erkannten; man könnte sagen, dass sie schon damit die natürlichen Grenzen des ursprünglichen Gottesglaubens überschritten haben. Tertullian bearbeitete bekanntlich seine Trinität nach dem doppelten Kanon der Monarchie und der Ökonomie; man könnte meinen, dass der Name μοναρχία zur Bezeichnung des Einheitlichen zu schwach und abstrakt sei, zumal im Verältnis zu den äußerst konkreten, ja sinnlichen Beschreibungen, welche den drei Größen der Ökonomie und ihrem Hervorgang aus einander gewidmet werden. In Folge der zu Nicäa getroffenen Entscheidung hatte die Feststellung des dogmatischen Sprachgebrauchs große Schwierigkeit, und die orthodoxen Lehrer bedienten sich zur Erklärung des einigen We-

sens, welches die drei göttlichen Personen verbindet, des Namens *θεότης* im Unterschied von dem Concretum *θεός;* es kann scheinen, dass auch dieser Ausdruck *θεότης*, weil er alles Lebendige und Persönliche in die Hypostasen verlegt, der gemeingültigen Forderung des christlichen Gottesbewusstseins nicht Genüge leistet. Allein diese Bedenken wurden doch auf dem damaligen Standpunkte dogmatischer Beurteilung nicht empfunden. Das Dogma bildete ein Mysterium, es wurde in dem Vertrauen zergliedert und erläutert, dass die innerhalb desselben vorkommenden Denkbestimmungen sich gegenseitig ausgleichen und zuletzt doch alle Interessen des christlichen Glaubens, auch die des Monotheismus, vollkommen befriedigt werden. Die Kappadocier, wie namentlich Basilius, liefern zuweilen sehr abstrakte Beschreibungen von dem Gemeinsamen der drei Personen, aber indem sie so das Einheitliche verdünnen, bemühen sie sich doch wider, es als etwas Substantielles und objektiv Gegebenes festzuhalten, sie wollen über der *μία θεότης* den *εἷς θεός* nicht fallen lassen.

Anders steht es mit einer später auftretenden Erklärungsweise, welche den tritheistischen Streit veranlasst hat. Nachdem früher schon über Johannes Philoponus (s. den Art. Bd. VII, S. 53) das Nötige gesagt worden, versuchen wir jetzt, über Inhalt, Entstehung und Zusammenhang des genannten Streites in ergänzender Weise zu berichten. Und das ist keine leichte Sache, denn wir betreten damit das Gebiet der endlosen monophysitischen Wirren, welche im Laufe des 6. Jarhunderts die Kirchen von Alexandrien, Konstantinopel und Syrien beunruhigten. An Quellen fehlt es nicht, doch sind die meisten bloß mittelbar, nur in die Ansicht des Philoponus ist uns ein sicherer Einblick gewärt; zu ihm, dem angeblichen Anfänger der Tritheisten, treten die beistimmenden aber abweichenden und gegensätzlichen Meinungen der übrigen Fraktionen und Parteihäupter in ein schwer zu ermittelndes Verhältnis. Wir werden mit einer Menge Namen überschüttet, wärend die sachliche Differenz sich oft nur nach schwankenden Ausdrücken ermessen lässt. Je verständiger und nüchterner Philoponus selber argumentirt, desto weniger gibt die durch ihn angeregte Verhandlung Aussicht zu einem genauen Ergebnis, sie beweist die Zerfahrenheit der monophysitischen Denkart. Unter den Berichterstattern steht Leontius Byzant., De sectis, act. V, voran, auf ihn folgt Johannes Damascenus De haeresibus (z. B. in Coteler. Monum. I, 309 sqq.), welcher uns wertvolle Fragmente aus der Hauptschrift des Philoponus aufbewart hat, sodann Timotheus Presbyter (Coteler. Monum. eccl. Gr. III, p. 411), welcher die Meinungen der Severianer, Theodosianer, Damianisten, Kondobauditen, Kananiten, Angeliten sorgfältig vorfürt und unterscheidet, dann Nicephorus Callisti (Eccl. hist. XVIII, c. 47. 49), der die älteren Quellen weitläufig ausbeutet und zusammenstellt; dazu finden sich noch einige kürzere Notizen bei Photius, cod. 24. 55. 75, bei Sophronius und Georgius Pisides. Zu diesen griechischen Quellen gesellt sich der ziemlich junge, aber unabhängige Bericht des Syrers Abulfaradsch, auf dessen Wichtigkeit zuerst Mosheim hingewiesen (conf. Assem. Biblioth. Or. II, p. 327). Vergleichen wir diesen letzteren mit den griechischen Relationen, so ergibt sich der Unterschied, dass auf der einen Seite Johannes Philoponus, bei Abulfaradsch dagegen Johannes Askusnages, der unter Justinian in Konstantinopel Philosophie lehrte und wegen seiner abweichenden Meinungen des Landes verwiesen wurde, zum Anfürer der Tritheisten gemacht wird. Von Askusnages wissen die griechischen Referenten nichts, wol aber bemerkt der syrische Berichterstatter, dass sich Philoponus der Meinung des Askusnages angeschlossen habe. Nun kann man zwar nicht zweifeln, dass unter allen in dieser Streitigkeit erwänten Personen Philoponus der bedeutendste war, allein den Charakter eines Sektenstifters oder Parteifürers hat er, nach seinen Schriften zu schließen, durchaus nicht. Er war zu sehr Gelehrter, als dass sich annehmen ließe, er habe durch selbständiges Vorgehen einer dogmatischen Partei das Dasein gegeben; wol aber konnte er eine von Anderen ihm mitgeteilte Ansicht durch wissenschaftliche Auseinandersetzung begründen und durch sein persönliches Ansehen sicherstellen und verbreiten, und er galt alsdann leicht als der vornehmste Vertreter einer Neuerung, die nicht zuerst von ihm aufgestellt worden war. Walch

hat daher ganz Recht, wenn er der auch an sich unverdächtigen Nachricht des Abulfarabsch Glauben schenkt und sie mit den Berichten der Griechen, die von Askusnages nichts wissen, zu verbinden sucht. Unter dieser Voraussetzung mag der äußere Verlauf der Streitigkeit etwa folgender gewesen sein. Johannes Askusnages, Schüler eines Syrers Samuel Peter aus Rhesina in Mesopotamien und Lehrer der griechischen Philosophie in Konstantinopel unter Kaiser Justinian, bekannte sich einst im Gespräch mit dem Kaiser zur Lehre der Monophysiten und fügte hinzu, dass er in der Trinität nach der Zal der Personen auch drei Naturen oder Gottheiten anerkennen müsse; er wollte also den Begriff der Natur von der Person Christi auch auf die trinitarisch gedachte Gottheit übertragen. Wegen dieser Irrlehre wurde er vom Kaiser verbannt. Einige traten auf seine Seite, wie ein Mönch Athanasius, Tochterson der Kaiserin Theodora, und durch diesen, der die Beweisgründe des inzwischen verstorbenen Askusnages schriftlich niederlegte, wurde auch Johannes Philoponus für dieselbe Auffassung und Bezeichnung der göttlichen Dreiheit gewonnen, er verteidigte sie in einer eigenen Abhandlung. Ob er früher ebenso gedacht, ist nicht mehr zu ermitteln, seine Gründe aber gingen aus seinem ganzen philosophischen Verfaren hervor. Zuerst entstand nun in Alexandrien eine Partei solcher, die sich durch ihre auffällige Unterscheidung der göttlichen Naturen den Namen Tritheisten zuzogen. Sie breitete sich unter Anfürung des Philoponus aus, fand Unterstützung bei den Bischöfen Konon von Tarsus und Eugenius von Seleucien, wurde aber von dem monophysitischen Patriarchen Damianus zu Alexandrien und dessen Anhang, sowie auf einer Kirchenversammlung zu Metsra bestritten. Auch Stephanus Gobarus, bemerkenswert durch seine freisinnigen Urteile über die kirchliche Tradition und Autorität der Väter (vgl. Phot. cod. 232), soll sich der Partei des Philoponus angeschlossen haben. Der Streit verpflanzte sich weiter nach Konstantinopel, und unter dem Kaiser Justinus II. wurde durch den rechtgläubigen Patriarchen Johannes eine mehrtägige Verhandlung veranstaltet, deren Photius cod. 24 gedenkt, und an welcher sich von der einen Seite Konon und Eugenius, von der anderen Paulus u. A. beteiligten. Die Tritheisten scheinen auf diesem Religionsgespräche nicht durchgedrungen zu sein, aber zu einer Verdammung des Philoponus kannten sie ebenfalls nicht genötigt werden. Die Spaltung dauerte fort und wurde durch das Hinzutreten kleinerer Fraktionen, die sich teilweise nur nach dem Namen ihres Wonsitzes unterschieden, wie die Kondabauditen und Angeliten, noch vermehrt. Besonders aber entstand zwischen den monophysitischen Patriarchen Damianus von Alexandrien und Peter von Kallinike zu Antiochien, also zwischen ägyptischen und syrischen Gemeinden, ein vieljäriges Zerwürfnis. Ein von Peter aufgestelltes Glaubensbekenntnis wurde von Damianus sehr missfällig aufgenommen, und dieser stützte sich auf die Meinung des angesehenen Monophysiten Severus. Keiner wollte nachgeben, die Syrer kündigten den Ägyptern den Frieden auf, die Damianisten gerieten in eine Stellung, welche sie ebensowol von den Anhängern des Philoponus, den Philoponiakern, wie von den Petriten schied. Ein Ende der ganzen Streitigkeit wird nicht erzält, und wie könnte auch bei der Verworrenheit, in welcher die verschiedenen Meinungen sich durch- und nebeneinander bewegten, ein Resultat erwartet werden! Die Zeitbestimmung ist nur mit annähernder Gewissheit möglich, der Handel fällt warscheinlich vom Jare 560 an in die folgenden Jarzehnte.

Etwas bedeutender erscheint diese Angelegenheit, wenn wir den Inhalt der dogmatischen Differenzpunkte in's Auge fassen, und in dieser Beziehung haben wir uns meist an die griechischen Quellen zu halten. Der Streit, wie wir sahen, wurde zunächst in den monophysitischen Kreisen gefürt, aber durch die Gründe des Philoponus erhielt er eine allgemeinere kirchlich-wissenschaftliche Bedeutung. Die uns aufbewarten Fragmente aus der Schrift des letzteren *Διαιτητής* beschäftigen sich mit den Begriffen Natur und Wesenheit, Hypostase oder Prosopon und Individuum und haben einen durchaus logischen und begrifflichen Charakter. Natur ist ein zweideutiges Wort, welches sich nach beiden Seiten hin erklären lässt. Natur kann genannt werden, was viele gleichnamige

Dinge mit einander gemein haben; man spricht von einer Natur des Menschen, des Pferdes oder Schiffes, indem man das allen Exemplaren Wesentliche zusammenfasst. Dann sind Natur und Wesenheit, φύσις und οὐσία, gleichbedeutend und bezeichnen den in unserem Denken gewonnenen Gattungsbegriff (κοινὸς λόγος). Der Name Natur kann aber auch auf dasjenige angewendet werden, worin die Gattung und Art aufhört, also auf diejenigen Merkmale, welche das einzelne Ding nicht mit gleichartigen verbinden, sondern von jedem anderen unterscheiden. Damit wäre die eigentümlich gestaltete aber zum Individuum gewordene Natur gemeint (ἰδιοσύστατος τῆς φύσεως ὕπαρξις); dann fällt der Begriff Natur mit dem der Hypostase oder Person zusammen, und was die peripatetische Schule Individuum (ἄτομον) nennt, ist ganz dasselbe, als was von den Kirchenlehrern als Person oder Hypostase bezeichnet wird. Aus dieser logischen Hauptbestimmung ließen sich nun Schlüsse ziehen teils für die richtige Wal und Fassung der christologischen, teils der trinitarischen Formeln. Von zwei Naturen Christi zu reden, ist unzulässig, denn in der Beziehung auf Christus kann Natur immer nur einen konkreten, folglich hypostatischen Sinn haben. Zwei Hypostasen oder Personen lassen sich aber in Christus nicht unterscheiden, weil man es sonst aufgeben müßte, sie zu Einer Person zusammenzudenken, und diese Einheit geht daher den Nestorianern und selbst den Chalcedonensern stets verloren, deren Lehrweise auf einen doppelten Christus hinfürt. Damit rechtfertigt sich — freilich sehr zum Schaden der menschlichen Wirklichkeit Christi — die Thesis des Monophysitismus: es ist nur Eine nämlich hypostatische Natur, welche durch Eingehen in die menschliche Erscheinungsform in Christo offenbar geworden ist. Darum ist auch nicht die allgemeine Gottheit, sondern nur die eine Person, in welcher das Gottwesen Existenz hat, Fleisch geworden, und ebenso das Menschliche in Christo muss als ein einzelnes Dasein angesehen werden. Wenn nun also ferner in der Gottheit selber ein Dreifaches unterschieden werden muss, so sind das ebenfalls drei Naturen oder Personen, und ihr Verhältnis zu der behaupteten Wesens- oder Natureinheit (hier also φύσις im allgemeineren Sinne) ist ganz dasselbe, welches nach Aristoteles zwischen den Individuen und der Gattung stattfindet. Darauf wurde entgegnet, dass es zum richtigen Verständnis der Lehre nötig sei, die Begriffe Natur und Hypostase gehörig auseinanderzuhalten, damit nicht aus der Mehrheit der Naturen zugleich die der Personen und Individuen folge; allein Philoponus blieb dabei, dass derselbe Begriff nicht an der einen Stelle anders gebraucht werden dürfe wie an der anderen. Seine Rede von der Trinität lief nun darauf hinaus, dass er ein Zusammen- oder Nebeneinandersein dreier Naturen aber real unterschiedener Existenzen lehrte, deren Einheit nur auf der Erkenntnis ihres gemeinsamen Wesens beruhe. Das war die Konsequenz, welche die Anklage des Tritheismus hervorrief; aus dem Philoponus, sagten die kirchlichen Richter, sei nun ein Matäoponus geworden, welcher Vater, Sohn und Geist auf Kosten ihrer substantiellen Einheit zu eigenen Gottheiten und Naturen gemacht habe. Das Gefärliche dieser Vorstellungsweise ließ sich allerdings nicht verkennen; die Trinität konnte nur durch ein inneres Gleichgewicht ihrer beiden Prinzipien aufrecht erhalten werden; der hypostatischen Teilung mußte die Gotteinheit mit selbständiger Realität gegenüberstehen. Wird aber das Hauptgewicht auf die Warheit der Hypostasen als Individuen gelegt, so tritt das ganze Verhältnis auf gleiche Linie mit anderen rein empirischen Verbindungen einer individuellen Mehrheit mit genereller Einheit, und das Mysterium steht in Gefar der Auflösung. Dagegen ist uns ebenso gewiss, dass Philoponus von jeder unchristlichen Tendenz frei war, er wollte keine heidnische Dreigötterei treiben, auch nicht, wie Photius sagt, Naturen und Götter erdichten, nach überhaupt den christlichen Glauben antasten, das beweisen seine Schriften hinlänglich; sein ganzer Fehler bestand in der einseitigen Anwendung einer Logik des Verstandesbegriffes, welche bedeutend von derjenigen abwich, die bis dahin in dieser dogmatischen Erörterung vorgeherrscht hatte. Daher konnte er auch des Glaubens sein, sich mit den kirchlichen Bekenntnissen von Nicäa und Konstantinopel in vollkommener Übereinstimmung zu befinden.

Nunmehr wird sich auch die Stellung der übrigen Wortfürer zu der Ansicht des Philoponus übersehen lassen. Außer Askusnoges waren Konon und Eugenius nebst ihrem Anhang mit ihm einverstanden, nur in Nebenfragen, wie über Auferstehung und Weltende, wichen sie ob. Damianus aber und die Damionisten hielten sich, wie Timotheus Presbyter bezeugt, zunächst an die orthodoxe Ausdrucksweise von numerischer Wesenseinheit und Dreiheit der Hypostasen. Aber sie betonten diese Homousie und Gotteinheit dergestalt, dass nach ihrer Vorstellung die drei Personen nicht von Natur und an sich, sondern nur sofern sie an der gemeinsamen Wesenheit Teil haben, Gott sein sollten. Sie stellten also jener abstrakten Einheit einen durchaus konkreten und realen Begriff des Gesamtgottes gegenüber; sie verringerten die Selbständigkeit der Personen und schienen daher der entgegengesetzten Abweichung zu verfallen. Daraus erklärt sich, dass sie vom Standpunkte des Philoponus und der Seinigen Sabellianer genannt wurden, oder auch Tetraditen, weil sie nämlich dem Einen göttlichen Wesen im Unterschied von den Personen ein eigenes Bestehen (ὕπαρξις) beilegten, so dass in ihrer Anschauung der Trinität vier Größen unterschieden werden konnten. Auch hießen sie Angeliten von ihrem Versammlungsort Angelium zu Alexandrien. Vergleichen wir mit ihnen die Petriten, d. h. Freunde des Peter von Kallinike, so können wir die Formeln der letzteren von den orthodoxen nicht mehr unterscheiden, denn es kam ihnen lediglich darauf an, weder der numerischen Wesenseinheit und Homousie, noch der Warheit der Hypostasen irgend Abbruch zu tun. Den Damianisten erschienen sie schon als Tritheiten, wärend sie diese bald Sabellianer, bald Tetraditen scholten. Endlich erwänt Timotheus Presbyter noch eine Nebenpartei, welche nach ihrem Versammlungsorte Kondobaudos in Konstantinopel Kondobauditen hieß; sie hielt die numerische Einheit des Wesens fest, leugnete aber die vollkommene Gleichheit der Personen und wurde von dem Patriarchen Theodosius daselbst, der neben den monophysitischen Bischöfen Paulus und Johannes zu den Gegnern der Tritheisten gehörte, mit dem Banne belegt. So künstlich und gesucht alle diese Modifikationen auch erscheinen mögen, so erklären sie sich doch aus der Schwankung, welcher das Dogma ausgesetzt wurde, wenn Einige dessen unitorische, Andere dessen trinitarische Richtung begünstigten.

Später, zu den Zeiten des Nominalismus und Realismus, bemerken wir einige änliche Anklänge in der lateinischen Theologie. Der Nominalist Roscelin gelangte zu dem Satze, dass die drei göttlichen Personen als drei für sich seiende Dinge, tres res per se, angesehen werden müssen, weil sich sonst nicht begreifen lasse, dass nur die Eine unter ihnen Mensch geworden sei; man machte ihm den Vorwurf des Tritheismus. Gilbert de la Porrée aber, obwol aristotelischer Realist, wollte doch jeder sabellianischen Abweichung vorbeugen; er unterschied das Objektive und Wesenhafte der ganzen Gottheit von den persönlichen Eigenschaften, vermöge deren jede einzelne Person Gott ist, aber er verglich dieses Verhältnis ebenfalls mit dem der Gattung zu den ihr zugehörigen Individuen. Die Verhandlungen mit beiden hatten jedoch keine bedeutende Folge.

Man erlaube noch eine kurze Schlussbemerkung. Im Ganzen ist eine ernstliche Gefar des Tritheismus nur selten in der dogmatischen Entwickelung hervorgetreten, Beweis genug, dass im christlichen Gottesbewusstsein das Einheitsprinzip jederzeit das Überwiegende war und blieb. Wäre nun, so meinen wir, der christliche Gottesglaube von vornherein auf eine immanente Wesenstrinität angelegt und hingerichtet gewesen, so würde es doch weit schwerer gewesen sein, jeden Abweg zum Tritheismus zu vermeiden, wärend in Warheit der Sabellianismus so oft als der naheliegende Begleiter und Coefficient in der philosophischen Behandlung der Trinitätslehre erscheint.

Vgl. Walch, Historie der Ketzereien, Bd. VIII, S. 684; Neander, II. S. 791. 792; Baur, Geschichte der Dreieinigkeitslehre, Bd. II, S. 510. 516; Dorner, Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, Bd. II, S. 180 u. 376.

Dr. Gaß.

Trithemius, Johann, wurde den 1. Februar 1462 in dem unfern Trier an der Mosel gelegenen Dorfe Trittenheim geboren, nach welchem er sich später, der Sitte der Zeit folgend, benannte. Von seinen Jugendjaren ist nur wenig bekannt. Sein Vater, Johann Heidenberg, ein armer, rechtlicher und frommer Weingärtner, starb bereits 1463; der reichbegabte Knabe erhielt einen harten Stiefvater, welcher ihn zu ländlichen Arbeiten zwang und das früh erwachte Verlangen desselben nach geistiger Ausbildung zu unterdrücken suchte. Doch sein rastlos aufstrebender Geist wusste sich durch alle Hindernisse Ban zu brechen. Er benützte nicht nur am Tage die kurze Zeit, welche er erübrigen konnte, eifrig dazu lesen und schreiben zu lernen, sondern er lernte auch des Nachts heimlich bei einem Nachbar, so gut es gehen wollte, die ersten Anfangsgründe der lateinischen Sprache. Fünfzehnjärig entschloss er sich, das elterliche Haus heimlich zu verlassen; er ging nach Trier, wo er eine Zeit lang, von mildtätigen Menschen unterstützt, die lateinische Schule besuchte. Dann wandte er sich nach den Niederlanden, schließlich kam er nach Heidelberg, wo ihm seine Fähigkeiten bald wolwollende Gönner und durch dieselben die erwünschte Unterstützung verschafften, welche ihn in den Stand setzte, auf dieser damals emporblühenden Hochschule neben den theologischen Wissenschaften alle diejenigen Kenntnisse sich anzueignen, nach denen er sich so lange gesehnt hatte. Besonders war es Rudolf Agricola, der ihn in das Studium der Geschichte einfürte und mit den schönen Wissenschaften bekannt machte. Wärend er unter so günstigen Verhältnissen, wie er sie kaum zu hoffen gewagt hatte, der Erweiterung seiner Kenntnisse den größten Fleiß widmete, erwachte in ihm das Verlangen, seine Verwandten in der Heimat zu besuchen, und er trat 1482 die Reise dahin mit einem Freunde zu Fuß an. Schon waren sie bis zum Benediktinerkloster Sponheim bei Kreuznach gekommen, in welchem sie gastfreundliche Aufnahme fanden. Als sie ihre Wanderung fortsetzten, nötigte sie ein Unwetter nach dem Kloster zurückzukehren. Dieses Ereignis, welches Trithemius nach den Ansichten seiner Zeit als einen Wink der göttlichen Vorsehung betrachtete, gab seinem Leben eine entscheidende Wendung. Er entschloss sich im Kloster zu bleiben. Seine Bitte um Aufnahme ward ihm gern gewärt, und bald hatte er sich durch seine Frömmigkeit und Gelehrsamkeit wie durch die gewissenhafte Treue, mit welcher er alle ihm übertragene Geschäfte verrichtete, die Liebe und Achtung der Klosterbrüder so sehr erworben, dass sie ihn, obgleich er erst 21 Jare alt war, am 29. Juli 1483 zu ihrem Abte wälten. Nun konnte Trithemius seinen humanistischen Neigungen leben. Seine hauptsächlichste Sorgfalt wandte er der Klosterbibliothek zu; er traf sie im traurigsten Zustande, nicht einmal 50 Bände enthaltend, und brachte sie nach und nach auf mehr als 2000 Bände, teils Manuskripte, teils gedruckte Bücher *). Sie galt bald als eine der bedeutendsten Büchersammlungen Deutschlands. Ihr liebenswürdiger, vielbelesener Gründer war eine angesehene Persönlichkeit im Kreise der Humanisten: Männer wie Joh. v. Dalberg, Reuchlin, Celtes, Wimpheling, Pirckheimer, Peutinger u. a. wechselten Briefe mit ihm oder suchten ihn im Kloster auf **). Die Anwesenheit von Celtes und Reuchlin gab dem Abte Gelegenheit Griechisch und etwas Hebräisch zu lernen. Auch die fürstlichen Gönner der wissenschaftlichen Bestrebungen dieser Zeit wandten ihm ihre Gunst zu. Es war ganz im Sinne des älteren Humanismus, dass Trithemius die religiöse Seite seines Berufs nicht außer Acht

---

*) Vgl. Epist. ad Georg. de Rotenburgio. Opp. p. 566: Duorum millium reliqui volumina, vetusta, preciosa atque rarissima, quae studio incredibili atque amore ad Spanheim ego comportavi tempore praesidentiae meae, non sine impensis et laboribus multis, in omni varietate scripturarum scripta complura, impressa etiam multa, Graeca, Latina simul atque Hebraica, quorum ante me ibi nullum fuit.

**) Vgl. Epist. Theodorici Monachi Fuldensis ad Trithem. Opp. 566: „Reddidistis monasterium Spanhemense longe lateque gloriosum et notum — quod ex gymnasio Parisiensi in Gallia, Lovaniensi in Brabantia, Tubingensi in Suevia, ex Italia et Allemannia aliisque remotioribus terrarum locis quam multi viri doctissimi, principes quoque et pontifices, excitati fama nominis vestri, certatim confluebant ad Spanheim“.

ließ, er suchte die tiefgesunkene Klosterzucht zu heben, hielt den Mönchen erbauliche Ansprachen, vor allem suchte er sie mit der Überzeugung zu erfüllen, dass wer zum Lehrer Anderer berufen sei, zuerst sich selbst Weisheit und Kenntnisse erwerben müsse, und dass nur derjenige die heiligen Schriften richtig verstehen und erklären könne, welcher die allgemeinen Kenntnisse der weltlichen Wissenschaften besitze. Auch sorgte er durch Umbau und Neubau des Klosters für freundlichere Wonräume, für den Abt zunächst, aber auch für die Brüder. Dem Orden überhaupt diente er durch häufige Varnahme von Visitationen in Benediktinerklöstern.

Es waren für Trithemius glückliche Jare, welche er als Abt im Kloster Sponheim lehrend und lernend zugleich verlebte. Allein zur Leitung des Klosters war der vielseitig gebildete Mann wenig geeignet, es fehlte ihm der scharfe Blick für die Beurteilung der Personen und Verhältnisse, so dass er einen Missgriff um den andern in der Wal seiner Prioren tat; nicht minder mangelte ihm Festigkeit und Kraft bei der Durchfürung seiner Maßregeln; er schwankte, wo er hätte festbleiben sollen und ließ manches geschehen, was er missbilligte. Dem Widerspruch gegenüber aber gebrach es ihm völlig an Mut. Der Verkehr mit seinen fürstlichen Gönnern hielt ihn mehr als gut war von dem Kloster entfernt. Das hatte auf seine Stellung in demselben den übelsten Einfluss, die Zügel glitten ihm aus den Händen, one dass er es merkte. Als nun die Opposition seiner Mönche offen hervortrat, so verlor er das Gleichgewicht; er suchte zuerst sie zu überwinden, indem er seine moralische Autorität in die Wagschale warf; aber er musste erfaren, dass er keine mehr besaß, und nun zag er es vor, auf die Abtei zu verzichten, statt um seine Stellung zu kämpfen. Die glänzenden Anträge des Kaisers Maximilian und des Kurfürsten Joachim von Brandenburg, von denen jeder ihn an seinen Hof ziehen wollte, lehnte er ab und folgte der Einladung des edlen und wissenschaftlich gebildeten Lorenz von Bibra, Bischofs von Würzburg, auf dessen Empfehlung er im J. 1506 die zwar kleine, aber seinen Wünschen entsprechende Abtei des Schattenklosters St. Jakob in Würzburg erhielt. In dieser stillen Zurückgezogenheit lebte er anspruchslos und zufrieden, ausschließlich mit den Wissenschaften, besonders mit physikalischen Studien *) beschäftigt und daneben einen lebhaften Briefwechsel mit seinen Freunden unterhaltend. Er starb, 53 Jare alt, den 16. Dezember 1516.

Von den zalreichen Schriften des Trithemius sind verhältnismäßig wenige bei seinem Leben und durch ihn selbst herausgegeben. Sie beziehen sich teils auf die Theologie mit besonderer Rücksicht auf das klösterliche Leben, teils auf die Geschichte, teils endlich auf allerlei Geheimwissenschaften, auf welche Trithemius den größten Wert legte, und die ihn in den Ruf eines Zauberers brachten; hieher gehören: Polygraphiae libri VI, ad Maximilianum Caes. cum clave seu enucleatorio, in quibus plures scribendi modos aperit (Oppenheim impr. Jo. Hasselberg 1518, Fol.) und die Steganographia, sive de ratione occulte scribendi (Francof. 1606, 4°). Unter seinen theologischen Schriften nehmen die Sermones et Exhortationes ad Monachos (Argent. per Jo. Knoblouch, 1516, Fol.) die erste Stelle ein. Wie er in denselben als eindringlicher und geistreicher Redner die Mönche Sponheims in den Versammlungen des klösterlichen Kapitels mit allem Nachdrucke zum Fleiße in den Wissenschaften, zur Frömmigkeit und zu einem tugendhaften Wandel ermante, so suchte er auch die Reform des Benediktinerordens überhaupt zu fördern durch seine Schriften de regimine claustralium, einen Kommentar zur Benediktinerregel; de visitatione monachorum, eine Anleitung zur Visitation der Benediktinerklöster; de modo et forma celebrandi capitulum provinciale patrum ordinis S. Benedicti Mogunt. provinc.; Enchiridion s. epitome statutorum capitularium Ord. S. Bened. per prov. Mogunt. et dioec. Bam-

*) Dieser Studien wegen verweilte der berühmte Agrippa von Nettenheim im Jare 1510 eine Zeit lang bei ihm in Würzburg, um sich mit ihm über die geheimen Wissenschaften zu unterhalten, teilte ihm auch später sein bekanntes Buch de occulta Philosophia zur Prüfung mit.

berg., und die mehr erbaulich gehaltenen Bücher de triplici regiouo Claustralium et spirituali exercitio Monachornm; de Religiosorum sive Claustralium teutatiouibus; de statu et rnina Monastici ordinis; die Schriften de vanitate et miseria vitae humauae und die Institutio vitae sacerdotalis endlich sollten der Erweckung und Verbreitung der Gottseligkeit auch in einem weiteren Kreise dienen *). Nicht one Wert für die Kenntnis der Religiosität im Zeitalter unmittelbar vor der Reformation sind die Schriften cursns s. officium quotidianum, Rosarium et oratio supplicatoria de s. Auua; de miraculis b. Mariae virginis iu Dittelbach; de miraculis ad iuvocatiouem b. virg. Mariae iu Urticeto extra Helbronnam; liber octo quaestiouum ad Maximilianum Caesarem. Hier mögen auch die Briefe des Trithemius genannt werden. Weitaus den größten Ruhm aber erwarb er sich als Historiker, und doch war dieser Ruhm zum großen Teile unverdient; Trithemius schrieb nicht als Geschichtschreiber, sondern er verfaßte als Patriot und als Mönch Tendenzschriften zur Verherrlichung Deutschlands und seines Ordens; er trug deshalb kein Bedenken die vorhandenen Quellen höchst leichtfertig zu benützen und wo es ihm an Quellen fehlte, solche zu fingiren (Hunnibald, Meginfried). So bleibt ihm zwar das Verdienst in Deutschland den ersten Grund zur allgemeinen Gelehrten- und theologischen Literargeschichte gelegt zu haben, aber als Geschichtsquellen sind seine Schriften, so weit er nicht von seiner eigenen Zeit spricht, unbrauchbar. (Chrouicon Sponheimense; annales Hirsaugieuses; comp. fundat. mon. S. Jacobi; Vita Rabani; comp. prim. vol. anu. de orig. Franc.; comp. de orig. gent. Frauc.; Catalogus illustrium virorum Germaniam suis iugeniis et lucubratiouibus omnifariam exornantium; de scriptoribus ecclesiasticis) **).

Litteratur. Die wichtigsten Beiträge zur Lebensbeschreibung des Trithemius enthalten seine Schriften, besonders seine Briefe, welche unter dem Titel: Jo. Trithemii Abb. Spoubem. Epistolarum familiarium libri II, ad diversos Germaniae Principes, Episcopos ac eruditioue praestautes viros. Hagau. ex offic. Pet. Brubacbii, 1536 in 4° erschienen sind. — Außerdem vgl. W. Ziegelbauer, Hist. rei litt. Ord. Beued. P. III, p. 221 sqq.; Fabricii, Bibl. Lat. med. et inf. aotat. T. IV, p. 154; Wachler, Gesch. der histor. Forschung und Kunst, Bd. 1, S. 236; Erhard, Gesch. des Wideraufblühens wissenschaftl. Bildung, vornehmlich in Deutschland bis zum Anfange der Reformation (Magdeburg 1832), Bd. 3, S. 379 ff.; Silbernagel, Joh. Trithemius, Landsh. 1868; Müller, Quellen, welche der Abt Tritheim in den Hirsauer Annalen benutzt hat, Leipz. 1871, Halle 1879; Schneegans, Abt J. Trithemius und Kloster Sponheim, Kreuznach 1882.

(G. H Klippel †) Hauck.

Triumphus Augustinus, ein Mann von umfassenden theologischen und philosophischen Kenntnissen, von unermüdlicher kirchlicher Tätigkeit und von warhaft bewundernswerter Frömmigkeit, glänzt als ein Stern erster Größe im Augustiner-Eremitenorden. Cornelius Curtius, der Historiograph des Ordens, nennt ihn „gemmam Italiae, regnm delicium, scholarum oraculum, religionis suae miraculum“ (Viror. illustrium ex Ord. Erem. D. Augnstini elogia . . . . auctore F. Coruelio Curtio etc. Autwerpiae, apud Joannem Cnobbarum 1636) und andere, wie Gandolfus, Cave, zollen ihm gleiches Lob. Sein Vater Benedictus gehörte dem alten, angesehenen Geschlecht der „Triumpher“ an, welches bis in die Zeiten Hadrians I. zurückreicht; seine Mutter war „Ginevra de Bomplanis“, gleichfalls

*) Die theologischen Schriften des Trithemius finden sich gesammelt gedruckt in: Jo. Trithemii Opera spiritualia quotquot reperiri potuerunt ed. Jo. Busaeus. Mogunt. 1604 Fol. und in: Jo. Busaei Paralipomena Opusculorum Petri Blesensis, Jo. Trithemii et Hincmari. Mogunt. 1605. 8°.

**) Die historischen Schriften des Thrithemius sind gesammelt und unter dem Titel: Jo. Trithemii Opera historica, curante Marq. Frehero, Tom. I. et II, Francof. 1601 in Folio, herausgegeben; die Hirsauer Annalen herausgegeben von J. G. Schlegel 1690.

aus vornehmer Familie. Ihnen wurde der hoffnungsvolle Son Triumphus Augustinus im picenischen Ancona 1243 geboren, und schon im Knabenalter traten die Anlagen und Kräfte des Geistes und des Herzens hervor, die ihn später zu so hohem Ansehen hinanfürten. Nach einer erfolgreichen Beschäftigung mit den Musen veranlasste ihn sein Onkel von mütterlicher Seite „Guilielmus", schon mit dem 18. Jare in den Eremitenorden St. Augustini einzutreten. Er empfing den Beinamen „Augustinus", „cujus vitam imitari statuerat". Mit glücklichem Erfolge arbeitete er in der Logik, Metaphysik und Philosophie und wurde darauf vom Ordensprior Lanfranc Septala zum Studium der Theologie bestimmt. Unter der Leitung der berühmten Theologen Leonardus von Viterbo und Jacobus von Perugia machte er solche Fortschritte, dass Clemens Auximas, der Nachfolger Lanfranc's, ihn mit Ägidius Columna nach Paris schickte, wo er Thomas von Aquin und Bonaventura hören sollte. Bald darauf verteidigte er öffentlich seine Thesen: „Quodlibeta", erlangte den Grad eines Magisters und hielt öffentliche Vorlesungen vor einer großen Zal von Zuhörern. Im Jare 1274 ging er auf Befehl des Papstes Gregor X. an Stelle Thomas von Aquin, der inzwischen gestorben war, zum zweiten Konzil nach Lyon, wo er durch seine Gelehrsamkeit allgemeines Aufsehen erregte. Fürst Franciscus Carrara berief ihn bald noch dem Konzil 1277 nach Padua, wo er das Samenkorn des göttlichen Wortes reichlich ausstreute. Hier vollendete er auch die bereits angefangenen Bücher: „De amore Spiritus Sancti" und „de resurrectione mortuorum". Wärend eines Aufenthaltes im Kloster S. Maria von Nazareth zu Venedig verfasste er Lobgesänge auf die heil. Jungfrau. Von dort kehrte er in seine Heimat zurück, wo er sich mit gewaltigem Eifer auf schriftstellerischen Arbeiten warf. Durch seinen Ruf, der Frankreich und Italien erfüllte, bewogen, sandte Karl II., König von Neapel, vornehme Männer auf königlichen Schiffen nach Ancona, die ihn durch glänzende Versprechungen nach Neapel zogen. Hier wurde er auf das beste vom Könige und dessen Sone Robert aufgenommen und war bald bei seiner Klugheit und Rechtschaffenheit der intimste Ratgeber des Königs. Er vernachlässigte aber die kirchlichen Angelegenheiten nicht, sondern wusste in Calabrien den Orden bedeutend zu erweitern. Bei der Feier der Generalcomitien des Ordens zu Neapel im Jare 1300 beehrten der König und die Königin die Versammlung der Väter mit ihrer Gegenwart und schenkten ihnen „venerandum caput" des Evangelisten Lukas, das fortan in der Kirche St. Augustini von allen verehrt ward. Triumphus benutzte die ihm freigebliebene Zeit zu schriftstellerischer Arbeit und hat eine große Zal von gelehrten theologischen Schriften (36 volumina) hinterlassen, unter welchen das große Werk „de potestate ecclesiastica", dem Papst Johann XXII. gewidmet, eine hervorragende Stelle einnimmt. Die alten römischen Juristen, Theologen und Kanonisten, z. B. St. Antoninus, Turrecremata, Felinus, Decius u. a., wie auch neuere Gelehrte citiren und benutzen das Werk von der „Kirchengewalt" oft und mit hoher Anerkennung. Es ist widerholt herausgegeben: Augustae Vindel. 1473, 4°, — Romae in domo nobilis viri Francisci de Cinquinis etc. 1479, 4°, — Venetiis exp. Octav. Scoti 1487, 4°, — Romae, Typis Georgii Ferrari 1584, fol. — Die Bibliothek der Universität Leipzig besitzt ein schönes Exemplar (Script. eccles. 334) mit bunten Initialen; leider fehlt das Titelblatt. Triumphus behandelt den ungeheuren Stoff über die „höchste Kirchengewalt" in drei Abschnitten, und zwar in 112 Quästionen und 476 Artikeln auf 522 enggedruckten großen Quartseiten. Von der göttlichen Stiftung des Papsttums ausgehend spricht er über die Wol des Papstes und die damit zusammenhängenden Fragen, ferner über seine Gewalt und sein Verhältnis zur weltlichen Macht und endlich über den Stand der Vollkommenheit in den verschiedenen Ständen. Der Papst Johann wusste den Wert dieses Werkes wol zu würdigen. Ciacconius in „seinem Leben des Papstes Johann XXII." erzält: „Extat Augustini Triumphi Anconitani volumen de Ecclesiastica Potestate editum dicatumque Joanni Pontificatus anno 4. quem sane virum propter eruditionem et in dicendo scribendoque perspicuitatem Joannes insigni aliquo beneficio esset prosequutus, nisi mors nobilem excellentemque theologum sustulisset Neapoli

8. anno post id volumen Joanni conscriptum" (cf. Dissertatio historica etc. auctore fr. Dominico Antonio Gandolfo, Romae 1704). Außer den bisher genannten Schriften erschienen im Druck folgende: „Missus est", Salutatio angelica, Magnificat, Lugduni 1506. — In Orationem Dominicam, Romae 1587 u. 1590. — Das „Milleloquium", ein Werk aus den Schriften des hl. Augustin, hat Triumphus nicht mehr vollenden können, da der Tod seiner Arbeit ein Ziel setzte. Der Bischof von Urbino, Bartholomäus, selbst Augustiner, brachte das Buch zum Abschluss. Es erschien zu Lyon 1555 (cf. Gnilielmi Cave scriptor. eccles. Historia Literaria. Vol. II, Basileae 1745). Aus den übrigen ungedruckten Schriften Trinmphi Angustini sind besonders zu erwänen: In quatuor libros Sententiarum, De Spiritu Sancto contra Graecos, Kommentar zum Ezechiel und zu allen Büchern des Neuen Testaments, de praedestinatione et praescientia, de libero arbitrio, de introitu terrae promissionis, de cantico spiritnali, de cognitione et potentiis animae u. a. (cf. Corn. Curtius a. a. O. S. 137 ff.). Joseph Pamphilius, Bischof von Signia, berichtet Chron. Erem. S. Ang. p. 46, dass die gesamten Werke des Triumphus Augustinus in großen und schönen Bänden auf der vatikanischen Bibliothek zu Rom aufbewart sind. — Triumphus verließ, nachdem er einmal dem Ruf des Königs Karl II. gefolgt war, Neapel nicht wider. Er starb am 2. April 1328 in dem hohen Alter von 85 Jaren und ruht in der Augustiner-Kirche zu Neapel. Seine Gruft deckt ein kunstvoll ausgeführtes Epitaphium, auf welchem man seinem Namen den Ehrentitel „Beatus" hinzufügte.

D. C. Evers.

Truber, Primus, und die Reformation in Krain. — Die kirchlichen und religiösen Zustände Krains waren zu Anfang des 16. Jarhunderts nicht schlechter und nicht besser als anderwärts. Religiöse Unwissenheit des Volkes, sittliche Versunkenheit im Klerus, kirchliche Formen one inneres Leben gingen mit weitverbreitetem Aberglauben und Sittenlosigkeit Hand in Hand. So fanden die Lehren der Reformation auch hier bei ernsteren Gemütern bald Eingang (1525). Schon 1527 versammelte sich ein Kreis evangelisch gesinnter Männer in Laibach, der Hauptstadt des Landes, um Matthias Klombner, der später verschiedene landesfürstliche und landständische Ämter bekleidete. Daher ließ König Ferdinand I. die strengen sogenannten Ofener Generalien vom 30. August 1527 und manche andere Verbote der evangelischen Lehre auch in Krain publiziren, doch one vielen Erfolg.

Da begann im J. 1530 ein junger krainischer Geistlicher, Primus Truber, in Unterkrain und Untersteier gegen Missbräuche in der katholischen Kirche, insbesondere gegen die Einwirkungen der angeblichen Visionen einiger übelberüchtigten Weiber in jener Gegend öffentlich zu predigen und das Volk zur rechten Buße und zur Erkenntnis des alleinigen Heilandes Jesu Christi mit deutlichen Zeugnissen der heiligen Schrift und nach Anleitung des christlichen Katechismus hinzuweisen. Primus Truber war 1508 zu Raschiza bei Auersperg, 3 Meilen von Laibach geboren, ein Son des Zimmermanns und Kirchenvorstehers Michael Truber daselbst, ein Untertan und Erbhold der Freiherren (später Grafen und Fürsten) von Auersperg. Im Alter von 13 Jaren (1521) besuchte er die Schule in Fiume, später die zu Salzburg und zu Wien, war aber so arm, dass er sich sein Brot vielfach ersingen und erbetteln musste. One eigentlich auf einer Universität studirt und sich die Kenntnis der griechischen und hebräischen Sprache angeeignet zu haben, kehrte er (noch vor 1527) in seine Heimat zurück. In dem trefflichen, dem österreichischen Humanistenkreise angehörigen Bischof Peter Bonomo von Triest fand der junge, nicht ungebildete Mann einen wolwollenden Beschützer und Woltäter, welcher ihn zunächst in seine Cantorei aufnahm und ihm dann die Kaplanei bei S. Maximilian zu Cilli (vor 1530) und die Pfarreien zu Lack bei Ratschach und zu Tüffer verschaffte. Hier an den Ufern der Save trat er mit den erwänten Predigten auf. Diese fürten ihn (1531) nach Laibach, wo er zuerst im Dom, dann aber, da ihm hier der Bischof sein gegen die Ehelosigkeit der Geistlichen und die Austeilung des Abendmals unter Einer Gestalt, sowie für die Rechtfertigung allein durch den Glauben abgelegtes Zeugnis verbot, in der städtischen Spitalskirche der

h. Elisabeth predigte. Hier schloss sich ihm (1536) als Prediger des Evangeliums der Domherr **Paul Wiener** an, der später der erste evangelische Bischof Siebenbürgens ward (gest. 16. Aug. 1554). Truber muſste sich zwar 1540 von Laibach auf seine Pfarrei Lack zurückziehen, ward jedoch 1542 zum Domherrn in Laibach ernannt, 1544 nebst Paul Wiener vom Bischof mit den deutschen und windischen Predigten im Dom betraut, und 1546 mit der dem Laibacher Domkapitel gehörigen Pfarrei S. Bartholomäenfeld in Unterkrain beliehen. Im August 1547 benützte jedoch der Laibacher Bischaf Urban Textor, der als Hofprediger, Beichtvater und Almosenier des Königs meist in Wien lebte, und ein Freund des Ignatius von Layola und des Claudius Jajus war, die günstige Gelegenheit der siegreichen Beendigung des schmalkaldischen Krieges und der Abreise König Ferdinands zum Reichstag nach Augsburg, um gegen die Häupter des evangelischen Bekenntnisses einen vernichtenden Schlag zu füren. Der Generalvikar Georg Dragolitz und der Domherr Paul Wiener wurden gefänglich eingezogen. Truber, gerade in seiner Pfarrei S. Bartholomäenfeld abwesend und rechtzeitig gewarnt, entging diesem Schicksal durch Flucht an sichere Orte; seine Wanung in Laibach ward jedoch erbrochen, seine Büchersammlung weggenommen, er selbst aller seiner Pfründen beraubt. Vermutlich war er jetzt eine Zeit lang windischer Prediger in Triest. Im folgenden Jare (1548) durfte er zwar in seine Heimat zurückkehren, muſste jedoch alsbald aufs neue flüchten. Bis an die Grenze Tirols verfolgt, gelangte er doch glücklich nach Nürnberg, zu dem bekannten reformatorischen Prediger Veit Dietrich. Auf dessen Empfehlung ward Truber alsbald (1548) Frühprediger in Ratenburg an der Tauber. Hier begründete er sich ein Familienleben und beschäftigte sich auch damit, seinen Landsleuten das Evangelium, das er ihnen nicht mehr predigen konnte, in ihrer windischen (slovenischen), bisher nie in Schrift fixirten Sprache zugänglich zu machen. Nach mancherlei Mühen gelang ihm dieses, und 1550 erschienen von ihm (unter dem Pseudonym Philopatridus Illyricus) die ersten Bücher in dieser Sprache: 1) Catechismus, 2) Abecedarium vnd der klein Catechismus, beide in Tübingen mit deutschen Lettern gedruckt. Im J. 1552 ward Truber Pfarrer in Kempten, ließ aber seine litterarische Tätigkeit ruhen, zumal deren Kosten seine Mittel überstiegen. Da trat P. P. Vergerius, der sich gern in alles mischte, mit ihm in Verkehr und litterarische Verbindung (1555—57). Aus dieser gingen 1555 zwei kleine Schriften des Vergerius und drei Arbeiten Trubers hervor, nämlich: 3) Ta Ev. S. Mateusha, 4) Abecedarium, 5) Catchismus (in 16°), sämtlich 1555 in Tübingen mit lateinischen Lettern (von da ab für die slovenische Litteratur bleibend) gedruckt. Nach Lösung dieser Verbindung veröffentlichte Truber: 6) 1557 Nov. Test. I (die 4 Evangelien und die Apastelgeschichte). 7) 1558 En Regishter (Postille), 8) 1560 Nov. Test II, a (Römer), 9) 1561 Nov. Test. II, b (1 u. 2 Korinther; Galater), 10) 1562 Articoli oli deili etc. (eine Zusammenziehung der Augsburgischen, Wirtenbergischen und Sächsischen Konfession), 11) 1564 Ordninga cerkovna (Kirchenardnung), alle ebenfalls in Tübingen gedruckt, zum Teil in geschäftlicher Verbindung mit dem in Urach angesiedelten Freiherrn Hans Ungnad. Dessen Tod (27. Dez. 1564) hemmte jedoch Truber in der Fortsetzung seiner literar. Tätigkeit nicht. Es erschienen: 12) 1566 Ta celi Psalter; 13) 1567 Nov. Test. II, c (Ephefer, Philipper, Kolasser, 1 u. 2 Thessalanicher, 1 u. 2 Timatheus, Titus, Philemon); 14) 1567 Ta celi Catechismus etc. (Kirchengesangbuch); 15) 1570 (?) Ta celi Catehismus etc. (2 Aufl.); 16) 1574 Ta celi Catehismus (3. Aufl.); 17) 1575 Try dubouske peisni (3 geistliche Lieder, zusammen mit Georg Dalmatin und Johann Schweiger); 18) 1575 Catehismus sdveima islagama; 19) 1577 Nov. Test. II, d (Hebräer, Jakobus, 1 u. 2 Petrus, 1, 2 u. 3 Johannes, Judas, Offenbarung; in 8°); 20) 1579 Ta pervi Psalm; 21) 1579 Ta celi Catehismus (4. Aufl., Laibach); 22) 1581 Formula Concordiae; 23) 1582 Nov. Test. (2. Ausg.); 24) 1582 Ta Slovenski Kolendar (Kalender). — Nach Trubers Tade erschien nach die van ihm hinterlassene Übersetzung von Luthers Postille: 25) 1595 Hishna Postilla etc. (Fol., herausgegeben durch Felizian Truber). Alle diese Bücher wurden, mit Ausnahme von Nr. 21, in Tübingen ge-

druckt, und außer ihnen haben wir von Truber nur noch eine kleine Schrift in deutscher Sprache.

Hingegen wurden viele dieser Bücher, namentlich das Neue Testament, fast gleichzeitig (1560—65) in die krabatische (illyrische) Sprache übertragen, welche Truber notdürftig lesen, aber nicht schreiben konnte. Stephan Consul, ein krabatischer Priester, geboren 1521 zu Pinguente in Istrien, 1549 wegen evangelischer Gesinnung aus Krain vertrieben, hatte 1552—53 in Trubers Hause zu Rotenburg und Kempten als kranker Gast gelebt und war dann auf dessen Empfehlung Lehrer in Cham (Oberpfalz) und (1553) Cantor und Collaborator an der damals berühmten „Poetenschule" (Lyceum) in Regensburg geworden. Hier begann er eines der slovenischen Bücher Trubers ins Krobatische zu übertragen und gab diesem natürlich davon Kenntnis, wärend er zugleich sich bemühte, krobatische d. i. glagolische Lettern zum Druck seiner Arbeit zu bekommen. Truber setzte Consul mit dem Freiherrn Hans Ungnad in Verbindung, welcher denselben nach Urach berief und mit ihm hier seine bekannte krabatische (nicht slovenische) Übersetzungs- und Druckanstalt begründete, deren Leitung er jedoch Primus Truber übertrug. Außer Stephan Consul arbeiteten für dieselbe und an derselben: Anton ab Alexandro gen. Dalmata, Georg Juritschitsch, Georg Zwetzitsch, Herr Leanhard Mercheritsch, Matthias Popawitsch, Hans Maleschevaz u. a. Aus ihr gingen 31 Werke in krabatischer Sprache hervor, teils mit glagolischen, teils mit cyrillischen und teils mit lateinischen Lettern gedruckt, außerdem noch 6 Werke in italienischer Sprache.

Inzwischen war in Krain die evangelische Bewegung immer weiter vorgeschritten und das Verhalten des katholischen Klerus gegen dieselbe immer unleidlicher geworden. Dies bewog 1560 die krainischen Landstände, deren weltliche Mitglieder nun schon fast sämtlich der evangelischen Kirche angehörten, zur Ordnung und Leitung derselben Trubern als Landschaftsprediger nach Krain zurückzuberufen. Nur schwer trennte sich dieser von seiner litterarischen Tätigkeit und Stellung in Kempten und Urach, doch traf er endlich am 26. Juni 1561 in Laibach ein, von seinen Freunden und Anhängern festlich eingeholt und vor seiner Wonung von der Stadtmusik mit viertelstündigem Blasen des „Te deum laudamus" begrüßt. Doch kehrte er nach einigen Monaten nach einmal nach Urach zur Abwicklung seiner dortigen Geschäfte zurück und übersiedelte erst im Juni 1562 mit seiner Familie gänzlich nach Laibach. Auf Betreiben des hiesigen Bischofs Peter von Seebach trafen jedoch bald kaiserliche Befehle vom 12. August 1562 ein, Truber nebst anderen evangelischen Predigern (Juritschitsch, Matschik, Tulschak, Nokavez, Stradiot) und Matthias Klombnern gefänglich einzuziehen. In Folge wirksamer Verwendung der Landstände ward dieser Befehl dahin abgeändert, dass Truber vom Bischof verhört werden sollte. Dies geschah am 6. und 20. Dezember 1562, wobei natürlich die Frage die Hauptsache bildete, ob er Augsburgischer Konfession sei. Gleichzeitig mit dem Berichte des Bischofs über dies Verhör ging jedoch ein anderer der Landstände (vom 27. Dez. 1562) über den Bischof und seine und anderer Domgeistlichen Unsittlichkeit an den Kaiser. In Folge hiervon ward die Untersuchung gegen Truber eingestellt, und dagegen eine andere gegen den Bischof eingeleitet, der jedoch die weiteren Folgen derselben abzuwenden wusste.

Ungehindert fur Truber nun in seinen organisatorischen Arbeiten fort. Die Gemeinden wurden geordnet, neue Geistliche, z. B. Sebastian Krel, wurden angestellt und ein evangelisches Landschaftsgymnasium unter der Leitung Leonhard Budina's in Laibach errichtet (1563). Natürlich stellte sich sofort das Bedürfnis einer slovenischen Kirchenordnung heraus, welche Truber aus der wirtenbergischen, nürnbergischen und mecklenburgischen zusammenstellte und dem Druck übergab (s. oben Nr. 11). Dieses Unternehmen zog ihm aber nicht allein in Wirtenberg durch den übereifrigen Kanzler Jak. Andreä eine Verdächtigung seiner lutherischen Rechtgläubigkeit zu, die er nur mit Mühe beseitigte, sondern es ward auch die Veranlassung seiner gänzlichen Verbannung aus Krain.

Auf Anordnung Kaiser Ferdinands hatte kurz vor dessen Tode sein Son Erzherzog Karl die Regierung der innerösterreichischen Länder übernommen. Am 28. April 1564 ließ derselbe sich in Laibach huldigen. Als er am Sonntag in den Dom zur Messe ging, begleiteten ihn die Stände zwar bis zur Kirche, gingen dann aber zur Predigt Trubers in die nahegelegene Elisabethkirche, und kehrten hierauf zum Dom zurück, von wo sie dann den Landesfürsten wider heimgeleiteten. In Folge derartiger Vorgänge ward es Trubers Widersachern leicht, dem Erzherzog die beabsichtigte Einfürung einer neuen Kirchenordnung als einen Eingriff in seine Hoheitsrechte darzustellen und ihn zu bewegen, nicht allein diese Kirchenordnung zu verbieten, sondern auch Truber als deren Urheber für immer aus Krain zu verbannen. Mit Ende Juli 1565 verließ dieser seine Heimat abermals, und sah dieselbe nur noch einmal bei einem ganz kurzen Besuche 1567 wider. Er hinterließ scheidend seine Büchersammlung seinem Vaterlande, wodurch er die erste öffentliche Bibliothek (mit Ausleihen der Bücher gegen schriftliche Bestätigung u. s. w.) in Krain gründete, und wandte sich nach Wirtenberg, wo er zuerst Pfarrer in Laufen am Neckar und dann in Derendingen bei Tübingen ward. Nachdem er als Seelsorger und Schriftsteller (s. oben Nr. 12—24) noch manches Gute mit Rat und Tat vollbracht hatte, starb hier im Exile der Reformator Krains und Gründer der slovenischen Litteratur am 29. Juni 1586.

Trubers Nachfolger in Laibach als Superintendent der evangelischen Kirche in Krain war Sebast. Krel, gebürtig von Wippach, ein Schüler des Flacius Illyricus in Jena und Regensburg. Er war ein frommer stiller Mann, welcher (außer einer deutschen Schrift zu Gunsten seines Lehrers) in slovenischer Sprache einen kleinen Katechismus für den Schulgebrauch verfasste, einige Kirchenlieder dichtete, und den Winterteil von Spangenbergs Postille übersetzte (gedruckt zu Regensburg 1567), aber schon zu Weihnachten 1567 an der Schwindsucht starb. Wärend seiner Amtsfürung ward (1566) der später als erster slovenischer Grammatiker berühmt gewordene Adam Bochoritsch an Stelle des pensionirten Leonhard Budina als Rektor der Landschaftsschule in Laibach angestellt.

Auf Krel folgte (1569) Christoph Spindler (geb. 1546 zu Göppingen in Wirtenberg) als Superintendent der evangelischen Kirche Krains. Diese hatte damals (Anfangs 1570) bereits eine solche Ausdehnung gewonnen, dass 24 deutsche und windische Prediger im Lande angestellt waren und die reformatorische Bewegung von hier aus zu den Kroaten und anderen südslavischen Stämmen zu bringen begann. Trotz äußerer Unruhen, Bauernaufständen und Türkenkämpfen wendete sich Spindlers Tätigkeit unausgesetzt dem inneren Ausbau, der Hebung der evangelischen Geistlichkeit, der Ordnung der Armenpflege, der Organisation des Schulwesens zu. Gemeinsam mit Ad. Bochoritsch rief er eine Neugestaltung der Landschaftsschule ins Leben (1575). Gleichzeitig aber begann Erzherzog Karl, unter dem Einflusse seiner baierischen Gemalin Maria und seiner jesuitischen Umgebung, gegen die krainischen Protestanten einzuschreiten. Trotz seiner bestimmten, den Landtagen mehrfach erteilten Zusicherungen, Niemand um seines Glaubensbekenntnisses willen vertreiben, noch ungehört verurteilen zu wollen, ließ er dennoch (seit 1569) auf seinen Kammergütern in Krain strenge Maßregeln gegen die Protestanten ergreifen und deren Prediger verjagen. Auch veranlasste er insgeheim die Bischöfe von Brixen, Freisingen und Parenzo zu gleichem Vorgehen auf ihren Besitzungen in Krain und dem dazu gehörigen Istrien. Dies fürte die Landstände von Steier, Kärnten, Krain und der Grafschaft Görz auf dem Generallandtage in Bruck an der Mur 1578 zu einem gemeinschaftlichen Schritte beim Erzherzoge, in Folge dessen dieser die Erklärung abgab, die protestantischen Stände, auch die Bauern, in ihrem Gewissen nicht beschweren, noch ihnen wegen der Religion das geringste Leid zufügen zu wollen, sich jedoch die Religionsdisposition in den (landesfürstlichen) Städten und Märkten vorzubehalten, jedoch die evangelischen Prediger und Lehrer aus Graz, Laibach, Klagenfurt und Judenburg nicht vertreiben zu wollen. Übrigens weigerte sich der Erzherzog diese Erklärung, die sogenannte „Brucker Religionspacifikation" (vom 9. Februar 1578), welche überdies einer ausdrücklichen Verpflichtung für die Nachfolger ent-

behrte, schriftlich zu geben. Die versammelten Landstände, welche mit Ausnahme des geistlichen Standes und 2—3 einzelner Mitglieder sich sämtlich zur Augsburgischen Konfession bekannten, schlossen daher noch eine Übereinkunft zu gemeinsamer Verteidigung und Entwickelung ihres Kirchen- und Schulwesens und einigten sich zur Herausgabe einer slovenischen Bibelübersetzung für die windische Bevölkerung in Krain, Kärnten und Steiermark.

Trotz der vom Erzherzog fortgesetzten Unterdrückung des protestantischen Bekenntnisses in den landesfürstlichen Städten und Märkten schritt die Entwickelung der evangelischen Kirche in Krain immer weiter fort. Für das neuerwachte geistige Leben des Landes hatte der Laibacher Bürger Hans Mannel schon 1575 eine Buchdruckerei in Laibach errichtet, aus welcher wärend ihres kurzen fünfjärigen Bestehens 29 Druckschriften (14 deutsche, 9 slavische, 6 lateinische) hervorgingen, darunter: (H. Kisl) Jesus Sirah 1575; ein Catehismus 1578; Juritschitsch, Postilla Spangenberg (3 Theile; der erste ist ein Widerabdruck der Krel'schen Übersetzung von 1567, s. ob.); Ant. Vramecz, Kronika vezda 1578; J. Tulbzhak, Kerhzhanske leipe molitve (Habermann) 1579, und mehrere Werke Georg Dolmatins.

Georg Dalmatin (so, nicht Dolmato, heißt sein Familienname) war um 1546 zu Gurkfeld in Unterkrain in ärmlichen Verhältnissen geboren und bis in sein 18. Jar in Ad. Bochoritsch' Privatschule daselbst unterrichtet worden. Durch Pr. Trubers Fürsorge und Fürsprache kam er nach Wirtenberg in die evangelische Klosterschule zu Bebenhausen bei Tübingen (1565—66), dann in das Tiffernum zu Tübingen (1566—72). Nachdem er sich schon 1569 hier den Magistergrad erworben hatte und 1572 in Stuttgart examinirt und ordinirt worden war, ward er (1572) Prediger in Laibach, wobei er zugleich (1574—85) die evangelische Kirche zu Bigaun in Oberkrain, und dann (1585—89) die Pfarrei zu S. Canzian bei Auersperg zu besorgen hatte. Leider starb er im besten Alter am 31. August 1589 zu Laibach. Wie durch Bochoritsch sprachlich, so durch Truber litterarisch herangebildet und in die Öffentlichkeit eingefürt (s. ob. bei Truber Nr. 17), ist er auf dem Gebiete der slovenischen Litteratur dessen größter Nachfolger im 16. Jarhundert und darüber hinaus geworden. Außer slovenischen Kirchenliedern in Trubers Gesangbuch (seit 1574) gab er seinem Volke: 1) Passion (pros. u. poet. bearbeitet) 1576; 2) Biblia I (Pentateuch) 1578; 3) Salomonove pripvvisti (Sprüche Salomo's) 1580, — sämtlich in Laibach gedruckt, und 1584 das Hauptwerk seines Lebens: 4) die Übersetzung der ganzen hl. Schrift, und zugleich 5) eine neue (5.) Auflage des Kirchengesangbuches, und 6) ein Betbüchlein windisch (nach Andr. Musculus; 2. Ausg. durch Felizian Truber, Tübingen 1595), letztere drei 1584 in Wittenberg gedruckt. Dalmatins slovenische Bibelübersetzung war übrigens schon im J. 1580 vollendet, und der Buchdrucker H. Mannel hatte im selben Jare bereits ein Probeblatt derselben für die krainischen, kärntischen und steirischen Landstände gedruckt, da verbot Erzherzog Karl diesen Druck, ließ Mannels Buchdruckerei sperren, und verbannte diesen selbst aus Krain und allen seinen Ländern. Die genannten Landstände, welche so schon 1578 zu Bruck a. d. Mur die Herausgabe der slovenischen Bibelübersetzung beschlossen hatten, ließen dessenungeachtet im folgenden Jare (vom 28. August bis 22. Okt. 1581) eine Konferenz von Theologen und Philologen aus ihren Ländern zur Revision derselben in Laibach zusammentreten. Das wichtigste Mitglied dieser Versammlung nächst dem Übersetzer selbst war der berühmte slavische Philolog Adam Bochoritsch, der einzige Schulmann neben den übrigen Geistlichen. Bochoritsch war als Untertan des Freiherrn Hans Ungnad in Untersteier (Rann?) geboren und hatte 1546 die Universität Wittenberg besucht, wo er namentlich Melanchthons Schüler war. Heimgekehrt hatte er 1551 in seinem eigenen Hause zu Gurkfeld an der Save in Unterkrain eine Schul- und Erziehungsanstalt gegründet, aus welcher eben auch G. Dalmatin, sein berühmtester Schüler hervorgegangen war. Im Jare 1566 war er als Rektor des Landschafts Gymnasiums nach Laibach berufen worden, wo er für die Zwecke dieser Anstalt segensreich wirkte, auch 1578 ein Elementale Labacense und einen Donat drucken

ließ. Für die Revision der Bibelübersetzung Dalmatins erhielt er 1581 den Auftrag, die Regeln für die richtige Schreibweise der slovenischen Sprache in lateinischen Buchstaben zu entwerfen, and 1583 ward er mit G. Dalmatin van der krainischen Landschaft nach Wittenberg geschickt, um gemeinschaftlich mit demselben dort den Druck dieser Bibel zu leiten und zu überwachen, der zum Neujar 1584 beendigt wurde. Bei dieser Gelegenheit veröffentlichte er seine berühmte slavenische Grammatik: Areticae horulae succisivae de Latino-Carniolana literatura, Wittenberg 1584, welche nebst Dalmatins Bibel bis zu unserem Jarhundert die slovenische Sprache und Litteratur beeinflusst hat. Van Wittenberg zurückgekehrt, ward Bochoritsch Mitglied des evangelischen Schulrats in Krain, als welcher er noch 1598 lebte. Sein Tadesjar ist unbekannt.

Nach im Jare 1580 hatten 20 Geistliche und 10 Schuldiener in Krain die Kankordienformel unterzeichnet. Dach fehlte es an Nachwuchs, besonders an slovenischen Predigern. Die krainische Landschaft berief daher im selben Jare (1580) Felizian Truber, Primus Trubers jüngeren Son, als Prediger nach Laibach, stiftete 1582 drei Stipendien für Theologie-Studirende in Tübingen, wo auch der Herzag von Wirtenberg zwei Stellen im Tiffernum für krainische Landeskinder reservirt hatte, und berief desgleichen 1582 zur weiteren Entwickelung des Landschafts-Gymnasiums den bekannten Humanisten Nikodemus Frischlin als Rektar an des alternden Bocharitsch Stelle. Hier verfasste dieser seine Strigilis and seine Quaestiones grammaticae, welche er gegen seine Amtsverpflichtung one Genehmigung seiner Vorgesetzten 1583 in Venedig bei Gelegenheit einer übermäßig verlängerten Ferienreise zum Druck brachte. Überhaupt mochte sich Frischlin seinen Vorgesetzten (unter denen sich auch sein fast gleichalteriger Landsmann, der Superintendent Christ. Spindler, Bocharitsch und Dalmatin befanden) nicht gern unterordnen, und verließ daher schon 1584 Laibach wider. Wärend seines Aufenthaltes in Krain ward hier (Weihnachten 1583), mit geringerer Schwierigkeit als anderwärts, der neuverbesserte Kalender eingefürt.

Neben diesem regen inneren Leben der evangelischen Kirche in Krain ging aber auch fort und fort die Verfalgung ihrer Prediger und Anhänger her. So in Görz, Wippach, Krainburg, Radmannsdorf, Bischoflack, Ratschach, Metling, Mitterburg (Istrien), Senosetsch, Veldes and Vigaun. Einzelne Geistliche entgingen nur mit Not dem schwersten Schicksale; in Veldes kam es zu bewaffnetem Einschreiten; die Landesrechte und Landesfreiheiten wurden vielfach verletzt; die auswärtigen in Krain begüterten Bischöfe entzagen sich mit Hilfe des Landesfürsten dem natürlichen Rechtsgang; die althergebrachte, heilig beschworene Verfassung des Herzogtums Krain wurde mannigfach gebrochen und geladert. Wärend dieser traurigen Vargänge starb Erzherzog Karl am 10. Juli 1590. Unter der Regierung der Varmünder und Gubernatoren seines minderjärigen Sanes, Erzherzag Ferdinands (späteren Kaiser Ferdinand II.), trat eine Zeit größerer Ruhe und Erleichterung der evangelischen Kirche in Krain ein, wenn schan die Bedrückung nicht ganz aufhörte. Als aber Erzherzog Ferdinand, der Zögling der Jesuiten in Ingalstadt, im Jare 1596 valljärig geworden war, und die Landesregierung übernahm, begann das unduldsame und gewalttätige Vorgehen gegen die Prateſtanten aufs neue. Unter Begünstigung des Landesfürsten setzten sich 1596 die Jesuiten zu Laibach fest; der Dombechant Thomas Kreen (Chrön), San des gewesenen Bürgermeisters und Ratsherrn Leonhard Kreen, eines Protestanten, ein Übergetretener voll Renegateneifers, ward am 18. Okt. 1597 zum Bischof von Laibach ernannt, und 1598 der gefügige Katholik Joseph van Rabatta aus Görz als Landesvicedam nach Krain geschickt. Sa waren die Varbereitungen getroffen, um den van den Jesuiten beschlossenen, von Erzherzog Ferdinand in Lareto gelobten Plan der Ausrottung des Protestantismus in Krain auszufüren. Der Adel des Landes, ebenso eifrig evangelisch als loyal und treu gegen seinen Fürsten, durchblickte diese Ränke nicht. Noch Ende des Jares 1594 hatte die Landschaft den Prediger Felizian Truber zum evangelischen Landessuperintendenten gemacht, und 1595 durch ihn seines Vaters hinterlassene Übersetzung von Luthers Pastille drucken lassen; im J. 1597 hatte sie ein neues Haus

für ihre Landschaftschule gekauft; gegen einzelne Gewalthandlungen wie die Vertreibung des Predigers M. Joh. Snoilschik im Juli 1598 beschwerte sie sich beim Landesfürsten, natürlich erfolglos. Blieben doch die protestantischen Stände fast bis zum Schlusse des traurigen Dramas in der naiven Hoffnung, durch Beschwerden und Klagen, durch Bitten und Flehen ein Vorgehen aufhalten zu können, welches nur der Ausfluss des vom Landesfürsten und seinen jesuitischen Ratgebern im Verborgenen gefassten Beschlusses war, der evangelischen Kirche in Krain und den anderen innerösterreichischen Ländern um jeden Preis ein Ende zu machen. Trotz der im September 1598 erfolgten Unterdrückung der evangelischen Kirche in Steiermark traf es daher die Häupter derselben in Krain dennoch wie ein betäubender Donnerschlag, als hier im Oktober desselben Jares das Gleiche erfolgte. Am 22. Okt. 1598 erließ Erzherzog Ferdinand den Befehl, dass alle derzeit in Laibach anwesenden Prediger und Schuldiener, welche der Augsb. Konfession zugetan seien, angesichts dieses Befehls sich alles weiteren Predigens, Fungirens und Schulhaltens in seiner ihm gehörigen Hauptstadt Laibach gänzlich enthalten, vor Sonnenuntergang die Stadt und deren Burgfrieden, und innerhalb dreier Tage alle seine Länder bei Verlust Leibes und Lebens verlassen sollten. Am 29. Okt. 1598 traf der Befehl beim Landeshauptmann Georg Freiherrn von Lenkowitsch, einem doppeldeutigen Katholiken, in Laibach ein; am 1. Nov. 1598 begab sich der Bischof Thom. Kreen in feierlicher Prozession in die prot. Elisabethkirche, zerriss die hier befindlichen evangelischen Bücher, zerschlug den Taufstein und las Messe daselbst. Anstatt des geschlossenen protestantischen Landschafts-Gymnasiums eröffneten die Jesuiten ihre neue lateinische Schule zu Laibach. Die vertriebenen Prediger: Superintendent M. Felizian Truber, M. Nik. Wuritsch, M. Dan. Xylander, Mark. Kumprecht und M. Georg Clement verbargen sich flüchtig eine Zeit lang in den Schlössern der protestantischen Edelleute in Krain oder in Kroatien. Da aber ihre Verfolgung unter Androhung ungeheurer Geldstrafen gegen ihre Beschützer und selbst unter Aufbietung bewaffneter Gewalt fortgesetzt wurde, da auch deren Frauen verbannt, protestantische Beerdigungen bestraft, ein eingefangener, siebzigjäriger Prediger, Christ. Slivez, gebunden auf das Schloss Laibach ins Gefängnis gebracht, und überhaupt die Gegenreformationsmaßregeln immer mehr verschärft wurden, wärend die Türken brennend, raubend und mordend das Land, selbst bis in die Nähe der Hauptstadt, durchstreiften und dazu in Laibach und anderwärts die Pest ausbrach —: da erst begriffen die protestantischen Stände den Ernst der Lage und entließen, wie die Lehrer, so auch (im Frühjar 1600) ihre bis dahin noch immer besoldeten Prediger. Felizian Truber ging nach Wirtenberg, wo er Pfarrer in Grünthal wurde. So endete unter Felizian Truber (1598) die evangelische Kirche in Krain, die unter seinem Vater Primus Truber (1561) ihren Anfang genommen hatte; beide, Vater und Son, starben im Exil.

Zur Bekehrung oder Vertreibung der Protestanten und Vertilgung aller Spuren des Protestantismus in Krain ernannte Erzherzog Ferdinand im Jare 1600 eine sogenannte Religions-Reformations-Kommission unter dem Vorsitz des Bischofs Thomas Kreen, welcher er eine Machtvollkommenheit übertrug, die er rechtlich selbst nicht besaß. Dieselbe inaugurirte ihre Tätigkeit am 29. Dez. 1600 mit einem großen Autodafe von mehr als 2000 protestantischen Büchern auf dem Marktplatze in Laibach, und setzte dieselbe hier und im ganzen Lande mehrere Jare hindurch fort. Die evangelischen Kirchen wurden teils mit Pulver zersprengt, teils verbrannt, teils dem katholischen Ritus geweihet; die Friedhöfe wurden mit Feuer verwüstet, die Gräber hervorragender Protestanten und der Prediger in den Kirchen aufgerissen, verwüstet und die vorfindlichen Gebeine ins Wasser geworfen. Beschwerden darüber blieben so fruchtlos als früher die Bitten. Die lebenden Anhänger des Evangeliums wurden vorgeladen, Geld- und Gefängnisstrafen verhängt, Eigentum und Besitz konfiszirt, oder deren Besitzer verbannt und der 10. Pfennig von ihrem Vermögen, Erwerbe und Erbe erhoben. Von den Strafgeldern und dem 10. Pfennig wurden die Kosten der Kommission bestritten, und mit dem Rest ward das Jesuiten-Kollegium in Laibach

unterstützt, dem daher von 1601—1620 mehr als 16000 Gulden zuflassen. Mehrere landesfürstliche Dekrete (1600—1602) verboten in Steiermark, Kärnten und Krain jede Ausübung der evangelischen Lehre in Kirchen, Schulen, Schlössern und Privatwonungen; alle Prediger, Lehrer, Präzeptoren, Schreiber und Schulmeister, welche nicht der katholisch-römischen Religion anhängig, wurden als Aufrürer binnen 8 Tagen bei Verlust ihrer Habe und Güter, ihres Leibes und Lebens aus allen Ländern des Erzherzogs verbannt; den nobilitirten Personen, den evangelischen Pflegern und Schreibern, Bürgern und Bauern der Edelleute ward befohlen, katholisch zu werden oder mit Hinterlassung des 10. Pfennigs auszuwandern; der landständische Adel sollte binnen 6 Monaten seine evangelischen Beamten durch katholische ersetzen, in die Magistrate und zu Landesverordneten sollten nur Katholiken gewält, die Aufnahme eines Verbannten sollte an Leib und Gut gestraft werden; der Klerus ward mit der Evidenzhaltung der Beichtenden und Anzeige der Ungehorsamen und Renitenten an die Gerichtsherren beauftragt, welche dann ihrerseits bei hoher Geldstrafe gegen die Angezeigten mit Haft und Gütereinziehung vorgehen sollten. Rohe und gewalttätige Ausfürung dieser Maßregeln durch Unterkommissäre fürte in einzelnen Fällen, namentlich in Krainburg, bis zu Landfriedensbruch, dessen Verklagung beim Hofrecht der Erzherzog jedoch verbat. Gegen solche Angriffe auf ihre alten verfassungsmäßigen Freiheiten richteten 33 Adelige des Landes, darunter Auersperg, Egk, Gall, Kazianer, Lamberg, Muskan, Paradeiser, Rasp, Rauber, Scheyer, Schnitzenbaum, Semenitsch, Sigersdorf, Thurn, Waagen, Werneck u. a., im September 1609 eine Vorstellung an den Landesherrn, natürlich one Erfolg. Eine Gesandtschaft der protestantischen Landstände Steiermarks, Kärntens und Krains an den Kaiser ward vom Erzherzog aus Wien zurückberufen und mit scharfen Beschuldigungen und Androhungen in ihre Heimat verwiesen.

Da mit alledem die Katholisirung Krains doch nur langsam vorwärts ging, begann die Reformations-Kommission ihr Werk mit neuem Eifer 1614—18. Trotzdem wurden 1615 nur 7 Personen zur römischen Kirche bekehrt. Namentlich die Frauen aller Stände zeichneten sich durch Glaubenstreue und Standhaftigkeit aus; unerschüttert ertrugen manche von ihnen sogar möglichst verschärftes Gefängnis, ehe sie verbannt wurden. Das machte selbst auf die Verfolger Eindruck, so daß der Erzherzog im Februar 1617 den evangelischen Frauen, deren Männer katholisch waren, im Lande zu bleiben gestattete. Noch 1621 war der Protestantismus in den Alpentälern Oberkrains nicht ausgerottet, aber natürlich siegte doch mit der Zeit die Gegenreformation immer mehr, da die Protestanten nicht bloß jedes äußeren Schutzes, sondern auch jeder geistigen Narung durch Prediger oder Bücher in ihrer slovenischen Sprache entbehrten. Aber der Adel des Landes hielt noch fest am Evangelium; bis 1626 hatte Bischof Kreen nur erst 12 Mitglieder desselben für die römische Kirche widergewinnen können. Da erfolgte der letzte Schlag. Erzherzog Ferdinand, seit 28. August 1619 Kaiser Ferdinand II., erließ am 31. Aug. 1628 ein Generalmandat für seine Erbländer, in welchem er allen unkatholischen Herren und Landleuten, auch anderen adeligen Manns- und Weibspersonen befal, binnen einem Jare katholisch zu werden oder das Land zu räumen. Da zogen viele Mitglieder der Familien Aichelberg, Apfaltrer, Egk, Gall, Lamberg, Mordax, Muskan, Paradeiser, Petschovitsch, Scheyer, Schwab, Tschernembl, Waz u. a. aus ihrer Heimat ins Exil, meist nach Nürnberg und Regensburg; Andere wurden aus weltlichen Rücksichten oder aus Furcht vor Strafe katholisch. Diese wurden durch Rang und Würden belont, für jene kam nach und nach ein neuer Adel ins Land. Und trotz alledem fand es die noch bestehende Religions-Reformations-Kommission noch im Mai 1642 nötig, evangelische Edelfrauen und Fräulein aus den Familien Apfaltrer, Bardo, Gall, Hasiber, Pelzhofer, Raumbschüssel, Schwab, Werneck u. a. vor ihr Tribunal zu laden, um sie zu bekehren oder zu verbannen. Einzelne evangelische Personen gab es im krainischen Adel noch in der zweiten Hälfte des 17. Jarhunderts, und Johann Weikhard Freiherr von Valvasor läßt in seiner 1689 erschienenen berühmten Chronik „Die Ehre Krains“ bei allem Bemühen als guter Katholik zu er-

scheinen eine gewisse Vorliebe für die evangelische Kirche nicht verkennen, der seine Vorfaren seit mehr als hundert Jaren angehört hatten. —

Litteratur: Jak. Andreä, Leichpredigt Pr. Trubers, Tüb. 1586; Valvasor, Die Ehre Krains, 1689; Bernh. Raupach, Evang. Österreich, Hamb. 1732—46; Chr. Frd. Schnurrer, Slavischer Bücherdruck in Würtemberg im 16. Jahrh., Tüb. 1799; Dobrawsky, Slavin, Prag 1806, 2. Ausg. v. Hanka, Prag 1831; Kapitar, Grammatik der slav. Sprache in Krain, Laibach 1808; Mittheilungen des histor. Vereins in Krain, Laibach, seit 1846; H. C. W. Sillem, Primus Truber, Erlangen 1861; P v. Radics, Herbard von Auersperg, Wien 1862; Th. Elze, Die Superintendenten der evangel. Kirche in Krain wärend des 16. Jahrh., Wien 1863; P. J. Safarik, Geschichte der südslawischen Literatur, herausgeg. von J. Jirecek, 1. Bd., Prag 1864; Aug. Dimitz, Geschichte Krains, Laibach 1874—76; J. Kastrencic, Urkundliche Beiträge zur Geschichte der prot. Literatur der Südslaven von 1559—65, Wien 1874; Th. Elze, Die Universität Tübingen und die Studenten aus Krain, Tüb. 1877; Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich. Wien u. Leipzig, seit 1880. Daraus besonders abgedruckt: Th. Elze, Paul Wiener, Wien u. Leipz. 1882; Th. Elze, Die sloven. prot. Gesangbücher des 16. Jahrh., Wien u. Leipzig 1884.

Dr. Elze.

Trudpert, Einsiedler und Gründer eines berühmten Klosters im Breisgau um 640. In drei Relationen sind uns Nachrichten über sein Leben erhalten. Die erste, nach Potthast bibliotheca hist. 913 unbrauchbare, Relation ist die ursprüngliche, doch schon etwas überarbeitet, mit einer kleinen Fortsetzung aus dem Anfang des 9. Jarhunderts, wol veranlasst durch die 816 erfolgte Widerherstellung des Klosters und neue Beisetzung der Reliquien des hl. Trudpert (s. u.). Die zweite rürt her von einem Abt des St. Trudpertsklosters Erchambald, aus dem Anfange des 10. (?) Jarhunderts, als die durch einen Brand zerstörte Kirche des Heiligen wider aufgebaut wurde. Die dritte ist 1279 oder 1280 auf Veranlassung der beiden Mönche des Klosters, Albert und Wernher, abgefasst. Die zweite und dritte Relation sind lediglich als wertlose Erweiterungen der ersten zu betrachten, die, je ferner sie dem Manne stehen, um so mehr eben von ihm erzälen wollen. Von diesen Biographen erfärt man denn, Trudpert sei ein Bruder Ruperts, des bekannten Baiernapostels und Stifter von St. Peter in Salzburg gewesen. Das ist aber nicht wol möglich, denn er fehlt in dem Verbrüderungsbuch des genannten Stiftes, das ihn doch sicherlich aufgenommen hätte, wenn er in einem so nahen Verhältnis zu Rupert gestanden wäre. Dem Gleichklang der Namen, verbunden mit dem Interesse, den Heiligen mit einem so gefeierten Manne, wie Rupert, in Verbindung zu bringen, mag diese irrige Angabe ihre Entstehung verdanken. Ferner soll Trudpert aus Irland herstammen. Bedenkt man aber, dass man von den Aposteln Deutschlands eben fast nicht anderes wusste, als dass sie von Irland herübergekommen seien, nimmt man dazu, dass der ursprüngliche, von seinen Einschiebseln befreite Text von dieser Abstammung Trudperts nichts weiß, und endlich, dass Trudpert ein deutscher Name ist, so mögen die Bedenken auch gegen diese Nachricht nicht unbegründet sein. Trudperts Reise nach Rom zweifelt Rettberg (Kirchengesch. II, 49) an, wenn er sagt: „Eine Reise nach Rom, gleichsam zum Einholen einer Vollmacht, wird besonders nach dem Beispiel des Bonifaz, später auf jeden Glaubensboten als nötig erachtet". Friedrich (Kirchengeschichte 2, 1, 609—610) hält zwar an der Reise nach Rom fest, gibt aber zu, dass der Biograph sich irrte, wenn er annahm, dass Trudpert in den Breisgau zu christianisirender Tätigkeit gewiesen worden sei, denn der Breisgau war bei des Heiligen Auftreten bereits christianisirt; Trudpert habe sich in Rom überhaupt die Erlaubnis zum Predigen erholt. Wie dem nun auch sei, Trudpert kam um 640 an den oberen Rhein, durchzog den größten Teil von Alemannien, und fand in einem Waldtal des Breisgaues an dem Flüßchen Neumage den Ort, der ihm, wie er glaubte, von Gott bestimmt sei. Othpert, ein alemanischer Edler, den die letzte Biographie Trudperts zum Stammvater der habsburgischen Dynastie macht, überließ ihm den Grund und Boden und gab

ihm noch sechs Knechte, welche ihn in der Ausrodung des Waldes zu unterstützen hatten. Bald erhob sich an der Stätte eine Kapelle für den heil. Petrus. In strenger Arbeit, demütigem Wandel, eifrigem Gebete flossen für Trudpert drei Jare dahin, aber dieses asketische Leben gefiel zweien seiner Knechte, einem Brüderpare, nicht. Von Hass und Groll gegen den frommen Mann erfüllt, spaltete ihm, wie er eben auf der Bank von der Arbeit ausruhte und schlummerte, einer derselben das Haupt. Sie entflohen, wurden aber ergriffen, der Mörder entleibte sich selbst, sein Bruder wurde gehängt.

Othpert ließ nun feierlich Trudperts Leiche in der an Ort und Stelle erbauten Kapelle beisetzen. Im Laufe des 8. Jarhunderts verfiel und verödete die Niederlassung durch die Zwietracht der Nachfolger Othperts; 816 aber wurde von Rambert, einem Nachkommen Othperts [nepos oder abnepos], der Leichnam Trudperts erhoben, aufs neue glänzend beigesetzt, eine prächtige Basilika erbaut und den Aposteln Petrus und Paulus geweiht. Wunder über Wunder geschahen an dem Grab, dem Ziele vieler Wallfarten. Zwar war Trudpert nicht von einem Heiden und nicht um seines christlichen Glaubens willen ermordet worden, die Gegend, wo er wirkte, war, wie oben bemerkt, dem Christentum schon vor seinem Auftreten gewonnen worden, aber mit Rücksicht auf die Reinheit seines Lebens und sein gewaltsames Ende wurde er wol frühe schon als Märtyrer kirchlich verehrt. Als sein Todestag wurde der 26. April festgestellt. Das Benediktinerkloster, das seinen Namen trägt, wurde und blieb von hoher Bedeutung für einen weiten Umkreis, den es dem Christentum und der Kultur zu erobern oder zu erhalten hatte.

Vergl. Mone, Quellensammlung zur badischen Landesgeschichte, I, 17—28; Acta SS. ed. Bolland., Tom. III, April, S. 424; Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands, II, 48—50; Hefele, Geschichte der Einfürung des Christentums im südwestlichen Deutschland, S. 314—329; Friedrich, Kirchengeschichte Deutschlands, II, 1, 607—613 — Für 607 als Todesjar des Heiligen tritt Baur im Freibg. Diöz.-Arch. 11, 247 f. ein. Kerler.

Trullanische Synoden heißen zwei Kirchenversammlungen des 7. Jarhunderts, welche im Sekretarium des kaiserlichen Palastes zu Konstantinopel gehalten worden sind. Dieses Sekretarium —, ein großer Saal (basilica), worin der Senat die Sitzungen hielt und manche besondere Feierlichkeiten stattfanden — fürte nach dem es bedeckenden ovalen Kuppelgewölbe den Namen τροῦλλος (τρούλλα), d. i. Kuppel; daher die Benennung jener Synoden. Die erste derselben wurde im J. 680 vom Kaiser Konstantinus Pogonatus berufen. Sie behandelte (angeblich in einer Stärke von 289 bischöflichen Mitgliedern, welche Ziffer aber wol übertrieben ist) in achtzehn Sitzungen, unter Ausschluss solcher Fragen, die sich auf die Kirchenverfassung oder Kirchenzucht bezogen, die Beilegung der von den Monotheleten (s. d. Artikel Bd. X, S. 792) angeregten Streitigkeiten. In den Sitzungen nahmen die Legaten des Papstes Agatho den ersten Rang ein; ihnen folgten dann der Reihe nach der Patriarch Georgius von Konstantinopel, der Legat des Patriarchen von Alexandrien, Patriarch Makarius von Antiochien, der Legat des Patriarchen von Jerusalem, drei Abgeordnete von der abendländischen Kirche, Abgeordnete von Ravenna und schließlich die erschienenen Bischöfe und Äbte. Gleich in der ersten Sitzung erhoben die päpstlichen Legaten die Anklage der Irrlehre gegen die genannten Patriarchen von Konstantinopel und Antiochien, weil diese monotheletisch glaubten und lehrten. Makarius verteidigte sich gegen die Anklage und rekurrirte auf die Glaubensbestimmungen, wie sie von früheren ökumenischen Konzilien gegeben worden waren. Zu diesem Zwecke wurden die betreffenden Kanones des Konzils von Ephesus, in der zweiten Sitzung die des Konzils von Chalcedon und in der dritten Sitzung die des fünften Konzils zu Konstantinopel vorgelesen, wärend sich die vierte Sitzung damit beschäftigte, die vom Papste Agatho in der Epistola ad Imperatores ausfürlich erörterte Lehre von zwei Willen in Christo und die auf der 1. Lateransynode unter Papst Martin I. (649) gegen den Monotheletismus gerichteten

Erklärungen wider vorzutragen. In der fünften und sechsten Sitzung trug Makarius von Antiochia seine theologische Ansicht über den Einen Willen und die Eine Energie in Jesu mit Berufung auf die Aussprüche älterer Kirchenlehrer ausfürlich vor; in der siebenten aber vertraten die Legaten Agathos, gleichfalls unter Berufung auf die kirchliche Tradition, die vom römischen Stule erlassenen Erklärungen. In der achten Sitzung trat Georgius von Konstantinopel zur römischen Lehre über, worauf sich seit der neunten Sitzung ein längerer Streit zwischen Makarius und seinen Gegnern über die Gültigkeit der von ihm aus den Schriften der Kirchenlehrer beigebrachten Beweisstellen entspann, bis endlich die Synode, nachdem sie bereits in der 16. Sitzung über Honorius I. von Rom als monothelet. Ketzer das Anathem ausgesprochen hatte (s. den Art. Honorius I. Bd. VI, S. 296), in Sess. 18 für die von Agatho in der Epistola ad Imperatores dargelegte Ansicht von zwei Willen und Willensäußerungen in Christo sich erklärte, die Monotheleten anathematisirte und auch jenes Anathem über Honorius widerholte. Patriarch Makarius wurde seiner Würde entsetzt, und Kaiser Konstantin erließ ein strenges Gesetz gegen die Monotheleten, die nun nach Syrien flohen und hier allmählich zur Sekte der Maroniten wurden (s. d. Art. Bd. IX, S. 346). Vgl. Sacrorum Conciliorum nova et amplissima Collectio ed. Joh. Dominicus Mansi. T. XI. Florent. 1765 (das. die Epistola Agathonis ad. Imp. p. 234 sq.). Ch. W. Fr. Walchs Entwurf einer vollständigen Historie der Kirchenversammlungen, Leipzig 1759, S. 432 ff.; der Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien rc., 9. Th., Leipzig 1780, S. 317 ff. 387 ff., sowie Hefele, Conciliengesch., 2. Aufl., III, 121 ff. (Wegen der Litt. zur vielerörterten Honoriusfrage s. Zoepffel, Art. Honorius I.).

Damit aber auch die mannigfaltigen Fragen erledigt würden, welche in Betreff der Kirchenverfassung und Kirchenzucht zu erörtern waren, veranstaltete Kaiser Justinian II. eine zweite ökumenische Synode im Trullus zu Konstantinopel (im Jare 692). Diese Synode sollte also das eben gehaltene sechste sowie das fünfte, unter Justinian I. 553 stattgehabte ökumenische Konzil vervollständigen und mit ihnen beiden gleichsam nur ein Konzil bilden; daher sein Name σύνοδος πενθέκτη oder Concilium quinisextum. Es stellte zum angegebenen Zwecke 102 Kanones auf, die aber meist schon bestehende Bestimmungen nunmehr für gesetzliche Kirchenordnungen erklärten, zum teil auch ältere Kanones nur widerholten. Von diesen Kanones fanden folgende sechs entschiedenen Widerspruch beim päpstlichen Stule in Rom:

1) Kanon II, der die Zal von 85 Kanones sanktionirte, welchen eine apostolische Autorität zukomme, wärend die römische Kirche nach Dionysius Exiguus nur 50 solcher Kanones anerkannte. Die Synode sanktionirte die Kanones der Kirchenversammlungen von Nicäa, Ancyra, Neucäsarea, Gangra, Antiochien, Laodicea, Konstantinopel (von 381 u. 394), Ephesus, Chalcedon, Sardica und Carthago, ferner die Kanones der Kirchenlehrer Dionys und Petrus von Alexandrien, Gregorius Thaumaturgus, Athanasius, Basilius des Großen, Gregor von Nyssa und Nazianz, Amphilochius von Iconium, Timotheus und Cyrillus von Alexandrien, Gennadius von Konstantinopel, Cyprian sowie des von diesem gehaltenen Konzils. Alle übrigen Kanones wurden durch Kan. II. geradezu verboten, viele abendländische Synoden und zugleich alle Verordnungen des römischen Stules geradezu ignorirt.

2) Kanon XIII gestattet mit Beziehung auf Matth. 19, 6; 1 Kor. 7, 27 und Hebr. 13, 4 die Priesterehe; nur die Eingehung einer zweiten Ehe und die Ehe mit einer Witwe (nach Kanon III), die Verheiratung nach der Ordination (Canon VI) und die Fortsetzung des ehelichen Lebens von Bischöfen (Kanon XII) bleiben verboten.

3) Kanon XXXVI weist dem Patriarchen von Konstantinopel den Rang zwar nach dem Papste an, stellt ihn aber an Macht und Fülle der Privilegien diesem gleich, weil Konstantinopel die zweite Hauptstadt der Welt sei. Die Synode beruft sich für diese Gleichstellung auf frühere Erklärungen ökumenischer Synoden, namentlich auf Kan. 3 des Konstantinopolitanum vom J. 381 sowie

auf Kan. 28 des Chalcedonense, den sie wörtlich widerholt. In derselben Weise widerholt sie Kanon 17 des Chalcedonensischen Konzils, welcher sich dahin erklärt, dass die jedesmalige Einrichtung eines kirchlichen Sprengels nach der Bestimmung sich richten müsste, die von der obersten weltlichen Macht getroffen würde.

4) Kanon LV untersagt das von jeher in der morgenl. Kirche verbotene Fasten am Sonnabend von neuem, wärend dasselbe in der abendländischen Kirche eingefürt war.

5) Kanon LXVII verbietet den Genuss von Erstickten unter jeder Bedingung; denn das Blut sei die Seele, und wer es genieße, verzehre die Seele.

6) Kanon LXXXII untersagt den Gebrauch gewisser Lammsbilder von Christo, nämlich jener damals im christlichen Abendlande besonders beliebten Darstellungen, welche den als Lämmlein abgebildeten Heiland mit dem auf ihn hinzeigenden Joh. der Täufer (Joh. 1, 29. 36) zusammenstellten (*ἀμνὸς δακτύλῳ τοῦ προδρόμου δεικνύμενος*).

Die Legaten des Papstes Sergius I. erklärten sich zwar durch Unterschrift für die Annahme der aufgestellten Kanones, allein Sergius selbst sah sich gerade durch die angefürten sechs Bestimmungen tief verletzt. Es entging ihm nicht, dass durch dieselben die Autorität Roms, welche in der ersten Trullanischen Synode einen bedeutenden Triumph gefeiert hatte, wider gemindert und paralysirt werden sollte. Er verwarf daher die sechs Kanones mit aller Entschiedenheit und Festigkeit, selbst als Justinian II. ihre Annahme mit Nachdruck von ihm forderte. Eben war derselbe im Begriffe, die Annahme von ihm mittelst gewaltsamer Überfürung nach Konstantinopel zu erzwingen, als eine Empörung in Rom ausbrach, welche die Ausfürung des schon erteilten Befehls unmöglich machte.

Die zweite Trullanische Synode fand daher nur im Morgenlande Anerkennung; hier betrachtete man sie nur als Fortsetzung des ersten Trullanischen Konzils und demgemäß wurden ihre Bestimmungen als *κανόνες τῆς ἕκτης συνόδου* bezeichnet, wärend die abendländische Kirche die Synode als synodus erratica (non quinisexta, sed pseudosexta) ansah und insbesondere jene sechs antirömischen Kanones stets mit Entschiedenheit verwarf. So bildet also das Concil. Trull. II den Anfang zu der später eingetretenen unheilbaren Spaltung zwischen beiden Kirchen.

Vergl. Walch, Hist. der Ketzereien, IX, 443 ff.; Schröckh, K.-G. IX, 474. 508 ff.; Augusti, Denkwürdigkeiten aus der chr. Archäol., III, 124 ff.; A. Pichler, Gesch. der kirchl. Trennung zwischen Orient und Occident (München 1864), I, 87 ff., und bes. Hergenröther, Photius, Patr. von Konstantinopel (Regensburg 1867), I, 208—526. **Neudecker † (Zöckler).**

Tübinger Schule, ältere. Die Entstehung der älteren Tübinger theologischen Schule, welche durch ihren „biblischen Supranaturalismus" eine merkwürdige Stelle einnimmt im Entwicklungsprozess der protestantischen Theologie des 18. und 19. Jarhunderts, knüpft sich an den Namen Gottlob Christian Storr's, Professors der Theologie in Tübingen, geb. den 10. September 1746 in Stuttgart, gest. ebendaselbst den 17. Januar 1805. — Sein Vater, Johann Christian Storr, Prälat und Konsistorialrat (geb. 3. Juni 1712 in Heilbronn, gest. 1773 in Stuttgart), gehörte noch der J. A. Bengelschen Schule an, war ein inniger Verehrer Arndts und Speners, wirkte als Prediger und Erbauungsschriftsteller im Segen (z. B. durch sein auch jetzt noch in Württemberg vielgebrauchtes „christliches Hausbuch" 1756 u. o., sein Beicht- und Kommunionbuch 1735 rc.), und übte durch seine Erziehung einen wesentlichen Einfluss auf die religiöse Gesinnung seines Sones, so verschieden auch nachher der theologische Standpunkt Beider sich gestaltete (s. über ihn Moser's Württemb. Gelehrtenlexikon I, 73; Meusels Lexikon XII, 434; Döring, gel. Theologen IV, 402; Römer, Würt. K.-Gesch. 475). — Der Son, G. Chr. Storr, erhielt seine philologische mathematische, philosophische und zuletzt theologische Bildung erst auf dem Gymna-

sium zu Stuttgart, dann 1763—1768 auf der Universität Tübingen und in dem dortigen theologischen Stipendium. Seine theol. Lehrer waren Joh. Fr. Cotta (der gelehrte Kirchenhistoriker, bes. bekannt durch seine erweiterte Ausgabe der Gerhardschen loci theol., † 1779), Chr. Fr. Sartorius († 1782), H. W. Clemm († 1775), besonders aber der damalige Kanzler der Universität, der fromme und gelehrte Bengelianer Jer. Fr. Reuß, den Storr selbst seinen eigentlichen Lehrer nennt und der als das eigentliche Mittelglied zwischen der Bengelschen und Storrschen Schule bezeichnet werden kann (vgl. über ihn und seine Kollegen die Gesch. der Universität Tübingen von Bök, Eisenbach, Klüpfel, Weizsäcker, sowie Döring, Römer a. a. O.). Als Eigentümlichkeit von Storrs damaligem Privatstudium, worin eben der Einfluss der Bengelschen Schule sich zeigt, und woraus das Charakteristische seines nachherigen Systems sich erklärt, hebt sein Schüler Süskind (s. u.) namentlich hervor, dass er beim Anfang seines theologischen Studiums längere Zeit ausschließlich mit der Lektüre des Neuen Testaments sich beschäftigte. Er beschloss sein akademisches Studium 1768 mit einer lateinischen Abhandlung über Jes. 52 und 53, die von seiner hebräischen Sprachkenntnis wie von seinem theologischen Wissen ein rühmliches Zeugnis ablegt. Nach wolbestandenem Konsistorialexamen unterstützte er eine zeitlang seinen Vater in kirchlichen Geschäften und machte sodann 1769—1771 zu seiner weiteren Ausbildung eine wissenschaftliche Reise durch Deutschland, Holland, England und Frankreich, auf welcher er neben Benützung der Bibliotheken zu Leyden, Oxford und Paris die Vorlesungen von zwei der berühmtesten Sprachkenner des 18. Jarhunderts, die hebräischen und arabischen von J. J. Schultens und die griechischen von L. K. Valkenaer, hörte und daraus für seine philologische Ausbildung Gewinn zog. Als litterarische Frucht dieser Reise gab Storr nach seiner Rückkehr ins Vaterland als Tübinger Repetent heraus seine für die Kenntnis der syrischen Bibelübersetzungen wichtigen Observationes super NTi versionibus Syriacis 1772 sowie die Diss. de evangeliis arabicis 1775, mit der er sein Amt als oo. Professor der Philosophie in Tübingen antrat. Nachdem er in demselben Jare mit der Tochter seines hochverehrten Lehrers J. Fr. Reuß sich verheiratet hatte, ging er 1777 als ao. Professor in die theologische Fakultät über, und erhielt bald darauf beim Jubiläum der Universität die theologische Doktorwürde. 1780 wurde er vierter Professor der Theologie, Spezialsuperintendent und Stadtpfarrer, 1786 rückte er als prof. ordinarius in die Fakultät ein und wurde zugleich zweiter Superattendent des theologischen Seminars und dritter Frühprediger. In dieser Stellung blieb er, bis er 1797 von Herzog Friedrich als Konsistorialrat und Oberhofprediger nach Stuttgart berufen wurde, wo er den 17. Januar 1805, noch nicht 59 Jare alt, starb. Obwol er auch in diesem praktischen Kirchenamt unter schwierigen Verhältnissen, bei zarter Gesundheit, aber unermüdlicher Berufstreue, eine anerkennenswerte und gesegnete Wirksamkeit entfaltete: so bildete doch sein Wirken als akademischer Lehrer und seine schriftstellerische Tätigkeit den Glanzpunkt seines Lebens und gab ihm seine in der Geschichte der Theologie epochemachende Bedeutung. Dazu befähigten ihn vor allem seine trefflichen Naturgaben, ein ungewönlicher Scharfsinn, hervorragende Kombinationsgabe, treues Gedächtnis, wogegen es ihm freilich an lebendiger Phantasie und spekulativem Talent entschieden fehlte. Indem sich mit diesen Gaben ein rastloser Fleiß und reges wissenschaftliches Interesse verband, gewann er eine vielseitige Bildung und gründliche Gelehrsamkeit, und verwerthete diese nicht nur in seinen akademischen Vorlesungen (über Dogmatik, Moral, Exegese des N. Test.'s, evangelische Geschichte, Kanonsgeschichte ꝛc.), welche nach dem Urteil der Zeitgenossen durch Gründlichkeit, Klarheit, logische Ordnung sich auszeichneten und stets eine große Zal von Zuhörern um ihn sammelten; sondern er machte seine Gaben und Kenntnisse auch nutzbringend durch eine fruchtbare schriftstellerische Tätigkeit, welche ihm auch in weiteren Kreisen Ansehen und Einfluss verschaffte. Dieses Wirken und dieser Einfluss waren aber wesentlich unterstützt und getragen durch seine ganze Persönlichkeit, deren hervorragende Züge eine aufrichtige Frömmigkeit, achtunggebietender sittlicher Ernst, gepart mit gewinnender Milde und Humanität, waren. Sein

Schüler Süskind sagt von ihm: „in allen seinen Verhältnissen eine Würde, eine Gravität, eine Strenge in Erfüllung aller seiner Pflichten, die für keinen Menschen drückend, keine unschuldige Freude störend, durch keinen Stolz zurückstoßend, sondern mit der heitersten Humanität, mit der zartesten Teilnehmung selbst an Kleinigkeiten in dem Umkreise seiner Verhältnisse, mit der uneigennützigsten Menschenliebe, mit der seltensten Einfachheit und Anspruchslosigkeit verbunden war, — dies waren die Hauptzüge seines achtungswerten Charakters; ja er selbst war in seinem Leben der lebendige Ausdruck seines Systems. Man könnte jenes Paulinische: ζῇ ἐν ἐμοὶ Χριστός im prägnanten Sinne auf ihn anwenden, und er bewies durch die Tat, wie geschickt eine solche positive Christusreligion, wie die seinige, ist den Menschen zu veredeln. Denn daſs Storr einer der edelsten Menschen, daſs sein Charakter einer der vollendetsten war, die man in der Welt findet, darüber ist unter Allen, die ihn kannten, nur Eine Stimme". — Jedenfalls ist es nur aus dem vereinigten Eindruck eines solchen Charakters und solcher wissenschaftlicher Leistungen zu begreifen, wenn auch Solche, die auf einen ganz entgegengesetzten theologischen Standpunkt sich stellten, nur mit der größten Achtung von Storr geredet haben (vgl. z. B. das Urteil Spittlers über ihn, besonders aber das des Rationalisten Paulus, der ihn den „besten seiner Lehrer" nennt und „ein Vorbild, wie parteilose Herzensreligion mit dem umsichtigsten Forschen sich vereinigen lasse"). Wollen wir Fernerstehenden dem begeisterten Lob, das die Umgebung seiner ganzen Persönlichkeit zollte, auch nichts abbrechen: so können wir uns doch nicht verbergen, daſs seine christliche Frömmigkeit nicht sowol auf großer Tiefe und Innigkeit des religiösen Gefüles beruhte, als auf streng pflichtmäßiger und gewissenhafter Gesinnung, und das Unmittelbare, Kernhafte, Lebenswarme etwas vermissen läſst. Wie sich dies durch den Charater seines theologischen Systems bestätigt, so auch durch seine nachgelassenen Predigten (herausg. von Süskind und Flatt, Stuttgart 1806—1810, 3 Bände). Ist in diesen auch der große sittliche Ernst und eine gewisse Feinsinnigkeit in Kombination und Anwendung biblischer Aussprüche anzuerkennen, so müſste doch die musivische Zusammensetzung der Predigten aus fast lauter Bibelsprüchen und der trockene, fast schwunglose Ton der Belehrung und Ermanung den Beifall, den Storr auch als Prediger gefunden hat, uns fast unbegreiflich erscheinen lassen, wenn wir nicht bedächten, wie seine Predigten im Widerschein seiner ehrwürdigen, ernstmilden Persönlichkeit diese große Bedeutung im Auge der Zuhörer gewinnen konnten.

Wenden wir uns aber zu dem, wodurch Storr vor allem bei Mit- und Nachwelt sich einen berühmten Namen geschaffen hat, zu seiner Stellung in der Geschichte der theologischen Wissenschaft, so kann diese mit Recht als eine für ihre Zeit epochemachende bezeichnet werden. „Es war nicht one Bedeutung (sagt Baur in seinem Abriſs der Geschichte der theolog. Fakultät in Tübingen a. a. O. S. 216), daſs in demselben Jare, in welchem Storr sein theologisches Lehramt antrat, die Universität ihr drittes Jubelfest feierte; denn der Antritt seines theologischen Lehramtes war eine neue Epoche der Tübinger Theologie." In Tübingen hatte die von E. Schnepff, Joh. Brenz und Jakob Andreä begründete lutherische Orthodoxie Württembergs seit dem Ende des 16. durch das ganze 17. Jarhundert herab in ungebrochener Herrschaft sich behauptet; aber von Anfang an hatte auch die evangelische Kirche Württembergs den besonders von Brenz ihr aufgeprägten Charakter fast ausnahmslos treu bewart, nämlich 1) ihre biblische Richtung, 2) ihre wesentlich irenische Haltung, und 3) das Streben nach inniger Verbindung von Theorie und Praxis, von theologischer Wissenschaft und Pflege des kirchlichen Lebens. In den theologischen Streitschriften des 16. und 17. Jarhunderts treten die Tübinger Theologen Heerbrand, Gerlach, Sigwart, Hafenreffer, Andreas und Lukas Osiander, Theodor Thumm, Melchior Nicolai 2c. als rüstige Streiter und eifrige Vorkämpfer der durch die Formula Concordiae normirten lutherischen Rechtgläubigkeit hervor. Aber auch bei ihnen verliert sich keineswegs (wie Tholuck meint, Akad. Leben II, 133) jener biblisch-praktische Standpunkt, welchen die Brenzsche Confessio Würtembergica so ausdrücklich betont und auch die Andreäsche Konkordienformel nicht verleugnet hatte. Seit der

Mitte des 17. Jarhunderts aber waren es zwar keine hervorragenden theologischen Celebritäten, die auf den Tübinger Lehrstülen saßen; aber neben handfesten Polemikern wie Tobias Wagner, J. A. Osiander ꝛc. findet sich auch eine ganze Reihe von Männern ernsten frommen Sinnes und Vertreter einer biblisch-praktischen Richtung, mit Spener befreundet oder von ihm angeregt, z. B. Roith, Reuchlin, Hochstetter, Hofmann u. a. Eine neue Wendung bezeichnet dann zu Anfang des 18 Jarh.'s der gelehrte Kanzler J. Wolfgang Jäger (1702—1720), der die Neuerung wagte, eine lebendigere Lehrweise zu suchen und für diesen Zweck an die Coccejanische Methode sich anzuschließen, in seinem Compendium theologiae positivae 1702 u. ö. Noch mehr hatte sich dann der berühmte Kanzler Chr. Matth. Pfaff (s. R.-E. XI, 554 ff.) und Chr. Eberhard Weismann (1721—1747) von der orthodoxen Schul- und Streittheologie losgemacht und das theologische Studium zu vereinfachen und zu beleben versucht, Pfaff mehr im Geiste Calixts, Weismann im Geiste Speners und J. A. Bengels (s. über ihn Römer, W. K.-G. S.416 ff.; Klüpfel, Gesch. der Univ. Tüb. S. 150 f.). Die Leibnitz-Wolfsche Philosophie, welche anderwärts mit der systematischen Theologie zur Verbesserung ihrer Methode in Verbindung gesetzt wurde, war zwar in Tübingen durch G. Bernhard Bilfinger († 1730) und Isr. Gottl. Canz († 1733) in tüchtiger Weise vertreten, hat aber hier auf Umgestaltung der Theologie keinen wesentlichen Einfluss geübt. Ein Anderes hätte man von der J. A. Bengelschen Schule erwarten sollen, sofern diese, ebenso von der orthodoxen Scholastik wie von der neologischen Aufklärung sich abwendend, durch Vertiefung in den vollen Gehalt der Schrift als eines Ganzen lebensvoller Warheit für den ganzen Menschen eine Erneuerung der christlichen Erkenntnis und Lebens anstrebte. Aber sie hat sowol in ihrer einfachen biblisch-praktischen Richtung bei Bengel selbst, bei Burk, Roos, Steinhofer, Rieger und anderen, als in der biblisch-mystischen oder theosophischen, wie sie Hahn, Fricker, Oetinger und seine Schüler dem abstrakten Spiritualismus und kalen Rationalismus der Zeitphilosophie entgegenstellten, zwar fruchtbare Keime theologischer Erkenntnis ausgestreut, aber keine neue Phase theologischer Wissenschaft geschaffen, wirkte vielmehr zunächst mehr im Stillen als woltätiges Salz zur Erfrischung des religiösen Lebens (vgl. von der Golz, J. A. Bengel und seine Schule in Jahrbb. f. d. Theol. 1861, S. 460 ff.; Auberlen, Die göttliche Offenbarung S. 284 ff.). Unterdessen hatte aber seit der zweiten Hälfte des 18. Jarhunderts die theologische Aufklärung, die sogenannte „Neologie", bereits die Übermacht im Bewusstsein der Zeit gewonnen, welche nicht nur im orthodoxen Lehrsystem, sondern im positiven Christentum überhaupt, wie es sich auf die Offenbarung und ihre biblischen Urkunden stützte, den Feind des Fortschritts und aller waren Bildung und Beglückung des Menschengeschlechts bekämpfen zu müssen glaubte. Dieser Zeitbewegung gegenüber musste sich für denjenigen, welcher der über das kirchlich-positive System hereingebrochenen Krise nicht alle Berechtigung abzusprechen, noch weniger aber mit ihren Resultaten ohne weiteres übereinzustimmen vermochte, die Aufgabe dahin stellen, sich neu zu orientiren und einen Standpunkt zu gewinnen, der das Unveräußerliche der alten Warheit dadurch zu retten suchte, dass er sie in eine neue Form kleidete, wie sie den Forderungen einer anders gewordenen Zeit entsprach und sich aus den von ihr zu Tage geförderten neuen Bildungselementen gestalten ließ. Eben dies war es, was Storr wollte und suchte. Treffend sagt daher Elwert (Rheinwalds Rep. II, 1833, S. 191) von Storr: „dort — auf Seiten der alten Theologie war es mehr die Lehrform, der er sich entzog; hier — auf Seiten dessen, was damals die neue Theologie hieß, war es die Denkart und der Inhalt selbst, was ihn abstieß", freilich nicht so, dass er nicht doch in wesentlichen Punkten von beiden abhängig geblieben wäre, von der Lehrform der alten Theologie und dem Lehrinhalte der neueren, und als ob er nicht insbesondere „von den Elementen der modernen Bildung weit tiefer, als er sich dessen selbst bewusst war, durchdrungen gewesen wäre" (Baur). Was zuerst die Lehrform betrifft, oder den Standpunkt, den Storr in formaler Beziehung einnimmt, so glaubte er noch Aufgebung der orthodoxen Substruktion ein sicheres und unumstößliches Fundament der Theologie,

bes. der Dogmatik als Grundwissenschaft, damit zu gewinnen, dass er sich einzig und allein auf die Auktorität der göttlichen Offenbarung, sowie sie in den biblischen Urkunden enthalten ist, stellte und aus diesen Urkunden, als der historisch sicheren und göttlich beglaubigten Quelle der christlichen Warheit, diese durch grammatisch-historische Exegese und die Operationen des logischen Verstandes ableitete. Demgemäß sucht Storr vor allem die Authentie und Integrität der neutestamentlichen Schriften und die Glaubwürdigkeit der apostolischen Schriftsteller („sie konnten, wollten, mussten die Warheit sagen") auf historisch-kritischem Wege zu begründen. Daraus ergibt sich ihm zunächst die Tatsache, dass Christus für sich die Auktorität eines göttlichen Gesandten in spezifischem Sinne in Anspruch nahm, eine Tatsache, deren Warheit auf der ganzen, sittlich vollkommenen Denk- und Handlungsweise Jesu ruht, „vorzüglich aber bewiesen wird" durch die göttliche Beglaubigung in den Wundern Jesu. Diese Auktorität Jesu als des höchsten göttlich beglaubigten Gesandten Gottes ist für Storr das Fundament seiner ganzen Theologie; denn aus dieser Auktorität folgt ihm die Warheit seiner Lehre, folgt ihm weiter die Auktorität der Apostel und die Warheit ihrer Lehre, die Theopneustie der apostol. Schriften, sowie das göttliche Ansehen und die Theopneustie der alttestamentlichen Schriften, „als der von göttlich beglaubigten Männern gebilligten Schriften". Mit diesem Beweise der göttlichen Auktorität und Glaubwürdigkeit der alt- und neutestamentlichen Schriften aber ist schließlich gegeben, dass diese als Norm der Lehre und des Glaubens aufzunehmen und anzuerkennen sind. Diese apologetische Fundamentirung Storrs weicht ebensowol in dem, was sie beweisen will, als in dem, wie sie beweist, charakteristisch vom orthodoxen Systeme ab. War für dieses das göttliche Wort, als aus göttlicher Inspiration geflossen, der vor allem festzustellende Fundamentalbegriff und der Begriff der Offenbarung so gewissermaßen von dem der Inspiration absorbirt, so trennen sich für Storr die Begriffe der Offenbarung und der Schrift als der inspirirten Urkunde derselben. Im orthodoxen System war das Wort Gottes nicht sowol Quelle religiöser Warheit, sondern Regel und Richtschnur, norma docendi und principium cognoscendi, wie es ja auch wesentlich Gnadenmittel ist, woraus folgt, dass die Glaubenslehre nicht durch bloße Sammlung und Verknüpfung der Aussprüche der Schrift zu Stande kommt. Für Storr dagegen ist die Schrift im strengsten Sinne die Quelle und sozusagen das Gesetzbuch der göttlichen Lehre, und dies ist auch das Charakteristische des Supernaturalismus seiner ganzen Schule. Aber auch das Beweisverfaren ist wesentlich verschieden: wärend nach der orthodoxen Anschauung alle äußeren und historischen Argumente, auch Wunder und Weissagungen, nur fides humana begründen, nur das testimonium spiritus sancti aber die volle Überzeugung von der Inspiration der Schrift gewärt, die fides divina; so sucht dagegen der Storrsche Supernaturalismus seine Hauptstärke eben in diesem äußeren empirisch-historischem Beweisverfaren so sehr, dass er Bedenken trägt, „aus dem woltätigen Einfluss des Inhalts der christlichen Lehre auf das Gemüt allein schon auf die besondere Veranstaltung Gottes in der Offenbarung zu schließen, quia veremur ut haec ratio satis plana ac evidens fieri possit". Dies hängt mit seiner intellektualistischen Fassung des Religions- und Offenbarungsbegriffs überhaupt zusammen, welche im Christentum vor allem nur Lehre, nicht ebenso wesentlich eine neue Lebensgemeinschaft und Lebensschöpfung findet, und entspringt zuletzt aus einem gewissen Pelagianismus des abstrakten Verstandes, der die Warheit des Christentums andemonstriren und äußerlich historisch begründen zu können meint. Wenn dieser Intellektualismus auch gewissermaßen eine Erbschaft der Orthodoxie war, d. h. freilich nicht ihres Geistes, sondern ihres Wesens, wie es geschichtlich geworden war: so bildete er doch nach vielmehr einen Grundzug des Geistes der Zeit, welcher Storr angehörte, und beherrschte auch ihn in seinem wissenschaftlichen Verfaren, nur dass der Eindruck, den er vom waren Wesen des Christentums empfangen hatte und sein größerer sittlicher Ernst ihn mit denselben Mitteln das positive Christentum verteidigen ließen, mit welchen die Neologie es bekämpfte. Indem aber Storr die Auktorität Christi als des göttlichen Gesandten und mit ihr die Auktorität der biblischen Urkunden fest-

gestellt hat, glaubt er damit auch schon die Warheit vollkommen gesichert zu haben und einer inneren Begründung derselben aus Vernunft und Erfarung nicht mehr zu bedürfen; man vergleiche seine ganz bezeichnende Äußerung in seiner Doctrinae chr. pars theoret., § 15: „Die Glaubwürdigkeit dessen, was in der hl. Schrift gelehrt wird, hängt von dem Ansehen ihres Zeugnisses ab. Und wenngleich hiebei die Übereinstimmung anderer Gründe (aus der Vernunft und Erfarung) für die Lehren der heil. Schrift mit dem göttlichen Zeugnis erwünscht ist, so ist es doch nicht notwendig, dass jede Lehre durch notwendige Vernunftgesetze und Gründe aus der Natur der Sache bestätigt werde. Denn auch beim Mangel solcher Gründe handeln wir doch vernünftig, wenn wir diese oder jene Lehre bloß auf die Auktorität der Schrift annehmen, und zwar ebenso vernünftig, als jeder der auf Aussagen glaubwürdiger Zeugen das annimmt, was er aus anderen Gründen nicht erweisen kann." Man kann das lediglich formale Auktoritätsprinzip und die vollkommene Übervernünftigkeit der christlichen Warheit, eben darum auch den nur instrumentalen Vernunftgebrauch kaum schroffer hinstellen. Storr sah sich nun freilich auch veranlasst, diesen seinen Offenbarungs- und Auktoritätsstandpunkt zu verteidigen gegenüber von einer Philosophie, welche die bisherigen, oft so oberflächlichen und tumultuarischen Anfechtungen des Offenbarungsbegriffs vertiefte und verschärfte, indem sie den Rationalismus sozusagen auf das Prinzip brachte, nämlich der Kantschen. Aber der skeptische Charakter des subjektiven Idealismus und seine Scheidung der theoretischen und praktischen Vernunft, sowie die Halbheit und Zweideutigkeit, mit welcher Kant selbst in seiner Schrift: die Religion innerhalb der Grenzen der blaßen Vernunft, den Offenbarungsbegriff behandelt, kurz, gerade die unvollkommene Seite der Kantschen Philosophie gab einem so scharfsinnigen Kopfe, wie Storr, die erwünschte Gelegenheit, davon Gewinn zu ziehen für die Berechtigung seines eigenen Standpunktes. Storr läßt sich „die Degradation der theoretischen Vernunft sehr gerne gefallen", verwertet sie aber dann unmittelbar zu Gunsten des Offenbarungsprinzips (Baur). Ist theoretisch über die Möglichkeit einer Offenbarung und ihres übernatürlichen Inhaltes nicht abzusprechen, so kann es sich nur fragen, ob die biblischen Lehren von der praktischen Vernunft und ihren moralischen Gründen aus zu bestreiten sind. Dann aber kommt es weiter darauf an, wie Storr auseinandersetzt, ob die moralischen Sätze richtig sind und ob aus ihnen auch richtig weiter geschlossen wird (s. seine Annotationes theologicae ad philosophicam Kantii de religione doctrinam, 1793, welche Kant in der zweiten Ausgabe der Schrift: Religion innerhalb rc. rühmlich anerkannte, aber nicht beantwortete). Aber so richtig diese Argumentationen auch im unmittelbaren Gegensatz gegen den Wortlaut der Kantschen Aufstellungen sein mochten, so wenig treffen sie den eigentlichen Geist und die ware Konsequenz des Kantianismus; noch weniger aber genügten sie, um dem Offenbarungsbegriff ein wirklich wissenschaftliches Fundament zu geben; denn was heißt das am Ende anders, als den Offenbarungsbegriff lediglich hinter den Schild des philosophischen Skeptizismus flüchten? Es ist nichts anderes als Dogmatismus, gepfropft auf den Standpunkt des Nichtwissens (Erdmann). Damit war auch bereits der Ton angeschlagen, in welchem fortan die Storrsche Schule und mit ihr verwandte Theologen das Thema von der Realität der Offenbarung abspielten, nämlich sie wesentlich vom teleologischen Gesichtspunkte, von praktisch-religiösen Postulaten aus, zu begründen. Wenn dies auch immerhin eine wolberechtigte Seite der Sache ist, so ist doch klar, dass eine wissenschaftliche Begründung des Offenbarungsbegriffs nur dadurch gewonnen wird, dass auch die aitiologische Möglichkeit, beziehungsweise die Notwendigkeit der Offenbarung, festgestellt wird; daher schon Schelling in der Abhandlung über Offenbarung und Volksunterricht im Fichte-Niethammerschen Journale gegen jene Rechtfertigung der Offenbarung nur vom praktischen Postulate aus scharf, aber war sagte: man kann die Verteidiger des Offenbarungsbegriffs zwingen, diesen Begriff aus den Schlupfwinkeln der praktischen Postulate in das freie offene Feld der Naturbegriffe zu ziehen und seine Realität auf die theoretische Probe bringen zu lassen, welche Probe freilich für Schelling von seinen damaligen Fichteschen Prämissen

aus dahin ausfällt, dafs der Begriff inkonstruktibel, also unvernünftig sei. Starr selbst begnügt sich für seine Persan, Kant gegenüber, wenigstens die Möglichkeit der Offenbarung herauszuschlagen, und fürt den pasitiven Beweis für ihre Realität, seinem Standpunkte gemäß, rein biblisch-histarisch. Auf den materiellen Inhalt der Kantschen Religiansphilasaphie läfst Storr in seiner Kritik sich nur sa weit ein, als er, gegenüber der Kantschen Lostrennung der Maral von der Religian und der Unterardnung dieser unter jene als Vehikel der letzteren, die Religian als das wesentliche Fundament der Maral nachzuweisen sucht, wafür er gegen Kant seinen Begriff van Glückseligkeit zur festeren Anknüpfung der Moral an die Religion, als das Vertrauen auf den Vergelter, verwendet. Daran ließ sich nun auch, im Gegensatze zu Kants Bekämpfung des Statutarischen und Pasitiven in der Religion, eine Rechtfertigung desselben insofern anknüpfen, als man glaubte zeigen zu können, dafs eben auch der pasitive Inhalt einer historisch gegebenen Religian wesentlich dazu diene, die maralische Gesinnung zu beleben und zu stärken. Diesen Faden haben Starrs unmittelbare Schüler nach weiter ausgesponnen und auch für den Inhalt der Religian einen Gewinn daraus zu ziehen gesucht, wärend Starr grundsätzlich alle philasaphische Begründung aus seiner Dogmatik ausschlofs. Nur insafern läfst Etwas vom Kantschen Geiste auch an ihm sich verspüren, als er es liebt, an den Dogmen immer auch die maralisch-praktische Seite herauszukehren und ein entschiedenes Gewicht auf das eigene sittliche Tun des Menschen zu legen. Zunächst aber wollte und sallte die christliche Glaubens- und Sittenlehre nach Starr nichts weiter sein, als eine Zusammenstellung und lagische Verknüpfung der Resultate der Exegese. Was aber diese Starrsche Exegese betrifft, sa ist ihr eigentümlicher Charakter bereits in dem Artikel Hermeneutik (R.-E. 1. Aufl. Bd. V, 807; 2. Aufl. Bd. VI, 34) gezeichnet. Storr selbst war, wie wenige seiner Zeitgenossen, im Besitz aller der für die Schriftauslegung erforderlichen geistigen Hilfsmittel, wie jene Zeit sie darbat, und verwendete sie mit eben sa vielem Scharfsinn als Gründlichkeit. Mögen auch jene Hilfsmittel uns van einem fortgeschrittenen wissenschaftlichen Standpunkt aus als unzureichend erscheinen und mögen wir noch weniger die Art und Weise ihrer Verwendung im einzelnen billigen können: immerhin bekämpft er mit ebensoviel Energie als Geschick die Blößen und Schwächen des exegetischen Verfarens seiner rationalistischen Gegner, insbes. die Accomodationshypothese, die van Semler, Teller und anderen in so weiter Ausdehnung auf die Schrifterklärung angewendet wurde (vgl. besanders die Varrede zur Dagmatik und die diss. de sensu historico 1778). Wenn er aber auch das maralisch Bedenkliche dieses Grundsatzes und die Willkür in seiner Anwendung trefflich hervarzuheben und dagegen die valle Konsequenz des supranaturalistischen Prinzips und den gegebenen exegetischen Tatbestand nicht ane Geschick und Scharfsinn ins Licht zu stellen wufste, so besaß doch Storr zu wenig waren geschichtlichen Sinn und zu wenig dagmatische Unbefangenheit, um die allmählige Entwicklung der Schriftwarheit selbst genügend zu erkennen und zwischen der Lehrform und dem Lehrinhalte zu unterscheiden. Daher war das, was er seinen Gegnern gegenüberstellte, doch nur das künstliche Bemühen, alle Unterschiede, Ungleichheiten und Widersprüche mögtichst auszugleichen und überhaupt alles das wegzuschaffen, was mit einer in sich völlig gleichen und einstimmigen Lehre zu streiten schien, wie sie durch die göttliche Auktorität der Schrift gefardert sein sallte. Damit sind wir nun auch auf das dogmatische Verfaren selbst bei Starr gefürt und die Art, wie es sich an sein exegetisches anschlofs. Die christliche Glaubens- und Sittenlehre Storrs soll und will nichts weiter sein, als Zusammenfassung und Verknüpfung der Resuttate der Exegese, und das ist sie nun auch wirklich in der Art, dafs sie aus einzelnen Bibelstellen aus allen Teilen des alt- und neutestamentlichen Kanans atamistisch zusammengesetzt ist und so „das starre Gepräge einer (dazu nicht künstlerisch, sandern nur künstlich zusammengesetzten) Mosaikarbeit an sich trägt“ (Baur), bei welcher man mit Recht das als Grundmangel bezeichnet hat, dafs gerade eine Thealagie die nur eine biblische sein will, wider nichts weniger ist, als eine biblische, d. h. keine Anung verrät von dem Organismus der Schrift, van ihrer lebendigen Gliederung in

verschiedene Stufen, Grundformen, und einer damit gesetzten genetischen Entfaltung der biblischen Wahrheit, so dass es für ihn (wie Baur sagt) nicht Schriften des Kanon, sondern nur Stellen der Schrift gibt, von welchen jede, die eine wie die andere, dieselbe Beweiskraft hat. Dies hängt damit zusammen, dass das Einzelne des dogmatischen Inhalts nur durch eine formale Einheit zusammengehalten ist, die Autorität des Schriftwortes, nicht aber durch eine Grundanschauung oder durch eine Schriftidee, welche als das organisirende Prinzip dem Einzelnen erst seinen wesentlichen Halt und seine ware Bedeutung gibt. Sein Schüler Süskind sagt nun freilich (Hall. Lit.-Z. a. a. O.): „von der Idee eines ererbten moralischen Verfalls ausgehend, war ihm die Idee der Restitution des Menschengeschlechts durch Christus gleichsam der Centralpunkt seiner Dogmatik 2c., wodurch er dem orthodoxen System die schönste Seite abzugewinnen suchte. Beinahe keine der Lehren des Systems blieb one eigene Modifikationen, durch welche sein Scharfsinn, gewisse krasse Vorstellungen zu entfernen, das Wesentliche der Lehren zu retten und mit seinen philosophischen Prinzipien zu vereinigen, alles aber unter sich zu einem so wolgeordneten organischen Ganzen zu kombiniren wusste, dass für einen systematischen Kopf das Studium seines Systems schon in formaler Hinsicht die anziehendste Beschäftigung sein muss. Dabei wusste er mit der ihm eigentümlichen Feinheit des Geistes, verbunden mit seinem warmen Interesse für praktische Religion und Moralität, allen jenen theoretischen Lehren und selbst den subtileren Bestimmungen derselben eine praktische, religiös moralische Beziehung zu geben, durch welche er sein System dem religiösen und moralischen Menschen nicht weniger, als dem spekulirenden, interessant zu machen verstand." In dieses bewundernde Lob wird wol schwerlich jetzt mehr jemand einzustimmen vermögen. Die alte Dogmatik hatte, wie Baur sagt, ihre Einheit und ihr Lebensprinzip im kirchlichen Gesamtbewusstsein, von welchem alles, was zu ihrem Inhalte gehörte, getragen wurde; indem aber der Storrschen Theologie dieses Bewusstsein entschwunden war, hatte sie überhaupt nichts, was sie an die Spitze desselben hätte setzen können: es fehlte ihr an einer lebendigen, das Ganze zur Einheit verknüpfenden Grundanschauung. In jener allgemeinen Grundidee des moralischen Verfalls und der Restitution durch Christus bleibt Storr freilich dem orthodoxen System verwandt; wie hätte auch sonst sein System den Anspruch erheben können, auf das Bibelwort aufgebaut zu sein? Aber er wich nicht nur in der Lehrform und „in gewissen krassen Vorstellungen" vom orthodoxen Systeme ab, sondern von seinem Geiste und seiner vollen Konsequenz, worin dasselbe bei aller Unvollkommenheit seinen inneren Halt und seine Stärke hatte, und brachte an allen Hauptlehren solche „eigene", d. h. wesentliche Modifikationen an, dass dadurch auch der volle biblische Gehalt abgeschwächt wurde. Es ist bei Storr nicht eine Reinigung und Fortbildung des Dogmas durch ein tieferes Schöpfen aus der Schrift selbst heraus, sondern ein modifizirendes Zurechtmachen nach „seinen philosophischen Prinzipien", d. h. genauer nach dem moralisch-praktischen Standpunkte, wie er im Zeitgeiste lag und insbesondere durch Kant seine philosophische Begründung erhielt. Theologisch ausgedrückt ist es eine Simplifizirung und Moderirung des Dogmas von einem semipelagianischen Standpunkte aus, welche ganz erinnert an den vorkantischen theologischen „Moderantismus" eines Döderlein, Morus u. a., und welche ebensowenig das tiefere religiöse, als das spekulative Interesse befriedigt. Ebensowenig aber bekommt man von seiner Dogmatik den Eindruck „eines wolgeordneten organischen Ganzen", weil der organisirende Mittelpunkt des orthodoxen Systems, der Grundgegensatz von Sünde und Gnade, durch die desorganisirende, pelagianische Abstumpfung seine durchgreifende und beherrschende Bedeutung verliert. Diese pelagianische Desorganisation des Dogmas zeigt sich nämlich darin, dass der Glaube zwar Vertrauen auf die Gnade Gottes sein soll, als solches aber ganz in die eigene Kraft des Menschen gestellt wird, und dass diesem Glauben, sofern er die äußerlich verkündigte Vergebung der Sünden anerkennt, unmittelbar „der woltätige Einfluss zugeschrieben wird, unser Herz und Leben zu bessern" („die zuversichtliche Erwartung einer so großen Seligkeit durch Christus muss dem Geiste einen solchen hohen

Sinn einflößen, dass er es unter der Würde des Christen achtet, ein Sklave der Sünde zu sein und nur ein eifriges Bestreben nach Heiligkeit mit dieser erhabenen Bestimmung vereinbar findet"), dass endlich die Gnadenwirkungen des hl. Geistes, die allerdings von Starr nach als etwas Besonderes van der maralischen Wirkung der Lehre unterschieden werden, nur gleichsam hintennach als unterstützendes Moment dazu kammen. Was ist nach vam Geiste des orthadaxen Systems, was noch vom eigentlichen Sinne der Schriftlehre übrig, wenn der Glaube ans einer göttlich zubereiteten Empfängtichkeit für die widergebärende Gnade geradezu in ein selbsttätiges, sittliches Verhalten verwandelt und der hl. Geist aus dem beherrschenden Centrum der ganzen Heilsaneignnng auf die Peripherie hinausgedrängt wird, als ein das eigene, menschliche Tun nur nnterstützender und vollendender Faktar? Es würde zu weit füren, wenn wir auch nach an anderen Dogmen diese Methode der Abstumpfung und Zurechtmachung nachweisen wollten; es sei daher nur nach erinnert an die höchst charakteristische Auffassung der Lehre vam Versönungswerke und der Persan Christi. Die Storrsche Theorie van der Versönung ist ein merkwürdiges Amalgam der Theorie des Hugo Grotius vom Tade Christi als Strafexempel und der Anselmschen Thearie von der Erwerbung und äußerlichen Übertragung eines Verdienstes durch Christus auf die Menschen, und verknüpft die ganze Willkür und Äußerlichkeit beider Theorieen miteinander (vgl. Baur, Lehre van der Versöhnung S. 537 ff., aber auch Ritschl, Rechtf. und Versöhnung 2 Aufl. I, 424, der in Starrs Abhandlung vom Zweck des Tades Jesu eine „schätzbare Probe bibl.-theol. Methade" sieht). Ebenso charakteristisch zeigt sich der rein biblische und verständige Supranaturalismus Starrs in seiner Behandlung des Dagmas von der Person Christi (vergl. Dorner, Christolagie, II, 968; Baur, D.-G. III, 518 f.). Er will zwar alle wesentlichen Bestimmungen der Kirchenlehre über die Gottheit Christi festhalten, sofern er sie auch für biblisch begründet hält (conjunctio cum Deo talis ac tanta, ut qui Deus est idem homo sit, et qui homo est idem sit Deus). Indem er aber der communicatio idiomatum ganz aus dem Wege geht, tritt die Idee einer waren Menschwerdung des Logas und einer persönlichen Einheit des präexistenten Logas mit dem Menschen Jesus gar nicht mehr heraus. Vielmehr macht die Darstellung den Eindruck, dass der Logos aber die excelsior natura nicht persönlich eins mit Jesus war, sandern nur das van außen her ihn bestimmende und sustentirende Prinzip, womit Storr, one es zu wollen, einer samosatenischen oder socinianischen Anschauung von der Person Christi sich annähert, wie sie damals auch sonst vorhanden war.

Das Bemühen Storrs, dem orthadaxen System im einzelnen, wenn auch nicht die schönste Seite, wie sich Süskind ausdrückt, so doch wenigstens diejenige abzugewinnen, die es dem veränderten Zeitgeist nach plausibel erscheinen lassen sallte, und das Bestreben, das zu „Rettende" den destruktiven Angriffen der Neolagie gegenüber möglichst mit dem Schilde der Auktorität des Bibelwortes zu decken, die Strenge mit der dieses Auktaritätsprinzip geltend gemacht wurde, im Bunde mit der sich selbst täuschenden Willkür, welche den biblischen Text der subjektiven Anschauungsweise möglichst zurecht macht — dies alles erzeugt ein gewisses unsicheres Wesen und gibt seiner Theolagie einen unlebendigen und unfreien Charakter, welcher uns kalt läßt, wärend viele seiner Zeitgenassen darin das Höchste fanden, und zwar darum, weil es dach unzerstörbare Warheiten sind, welche hier, wenn auch in verkümmerter Gestalt, verteidigt wurden, und weil die Unvollkommenheit der wissenschaftlichen Form verdeckt und neutralisirt wurde durch die ganze achtunggebietende Persönlichkeit ihres Urhebers, welche wie eine lebendige Apologie des Christentums wirkte. Das dagmatische System Starrs ist niedergelegt insbesondere in seiner letzten Hauptschrift: Doctrinae christianae pars theoretica e sacris litteris repetita 1793, ed. em. 1807, deutsch übersetzt und mit Zusätzen aus Storrs übrigen Schriften und denen anderer Thealagen versehen von seinem Schüler Karl Christian Flatt, 1803; in zweiter Ausgabe ist nur noch der erste Band erschienen 1813. Dieses Werk ist in Württemberg durch landesherrliche Verordnung als Lehrbuch der Landesdogmatik förmlich eingefürt, den Zöglingen

des evangelischen Seminars in die Hand gegeben, und bei ihren wissenschaftlichen Übungen wie bei den järlichen Diözesandisputationen der Geistlichkeit noch mehrere Jarzehnte dieses Jarhunderts hindurch zugrunde gelegt worden. Weiter sind für die Kenntnis des dogmatischen Systems wichtig die beiden Dissertationen de spiritus sancti in mentibus nostris efficacia, 1777, die Abhandlung über die Gnadenwirkungen, 1779; der zweite Teil seiner Erläuterung des Briefes an die Hebräer, 1789; 2. Ausg. 1809, der eine Abhandlung über den Zweck des Todes Jesu enthält, sich aber auch über die meisten anderen Hauptlehren des Christentums ausbreitet; weiter enthält die Schrift über den Zweck des Evangeliums und der Briefe Johannes, 1786, eine Verteidigung der Gottheit Christi; endlich beziehen sich mehrere Abhandlungen im Flattschen Magazin und einige besonders erschienene Dissertationen auf das Gebiet der Dogmatik. Von den exegetisch-kritischen Schriften Storrs sind die wichtigsten: die neue Apologie der Offenbarung Johannis, 1783, über den Zweck der evangelischen Geschichte und der Briefe Johannis, 1786, und die Erläuterung des Briefs an die Hebräer, 1789. Die erste Schrift ist eine für ihre Zeit sehr gründliche und unbefangene Verteidigung der Echtheit der Apokalypse, welche sich nicht durch die damals so verbreitete Abneigung gegen den Inhalt des Buches zu einem nachteiligen Urteil über den Ursprung bestimmen lassen wollte. In der Schrift über den Zweck der evang. Geschichte und Briefe des Johannes fasst Storr das schwierige Problem der ganzen Evangelienkritik mit eben so viel kritischem Scharfsinn als Umsicht an, um durch Vergleichung mit den anderen Evangelien die Stellung und Zweck des Johannesevangeliums auszumitteln. Auch Baur sagt: wie man auch über den materiellen Wert seiner Resultate urteilen möge, anerkannt muss doch werden, dass das kritische Verständnis des johanneischen Evangeliums durch die Storrsche Schrift einen großen Fortschritt gemacht hat, besonders darum, weil er erkannte, dass man von der Einheit und durchgreifenden Eigentümlichkeit des Ganzen ausgehen müsse, um das Einzelne ins rechte Licht zu stellen. Wenn man aus dieser Schrift den Eindruck bekommen möchte, dass Storrs Virtuosität doch eigentlich mehr die historisch-kritische, als die dogmatische ist, so wird diese günstige Meinung wesentlich herabgestimmt durch die dritte der genannten exegetisch-kritischen Schriften, seine Erläuterung des Hebräerbriefs. So sehr zeigt sich Storr hier gebunden von der Strenge seines Autoritätsprinzips, so unfähig die inneren Unterschiede im Kanon in ihrer vollen Bedeutung anzuerkennen, dass er es als einer der letzten unternimmt, durch die künstlichsten Kombinationen dem Paulus die Urheberschaft zu retten; dagegen ist die Exegese, wenn auch nicht sehr tiefgehend und im Einzelnen von Künstlichkeit nicht frei, doch verhältnismäßig einfach. Auch sonst hat Storr nach mancherlei Beiträge zur Schriftauslegung geliefert, von welchen die bedeutendsten in seinen Opuscula academica, 3 Bände, 1796—1803, gesammelt sind. Schließlich ist auch zu erwänen sein Beitrag zur hebräischen Grammatik in den Observationes ad analogiam et syntaxin hebraicam pertinentes, Tübingen 1779, von welchen Oehler (Schmid, Pädag. Encykl. Bd. III, S. 368) sagt: sie dürfen insofern immerhin mit Ehren genannt werden, als dieselben geeignet waren, die Forderung einer geistigen Durchdringung des Sprachmaterials zum Bewusstsein zu bringen (vgl. Diestel, Gesch. des A.T.'s S. 565). Über die Schriften Storrs vergl. das Verzeichnis im zweiten Band seiner nachgelassenen Predigten (Tübingen 1806/8), denen auch ein Lebensabriss und eine von Süskind und Flatt verfasste Charakteristik Storrs beigegeben ist (vgl. H. Döring, deutsche Kanzelredner des 18. und 19. Jarhunderts S. 489 ff.; Zeitgenossen II, 2; S. 191 ff.; Süskind im Intelligenzblatt der Hall. Lit.-Ztg. 1805, Nr. 43, S. 345 ff.; Mensel, gel. Deutschland, VII. X. XI. XII. XV. XX).

Die Schule Storrs, zu der wir weiter gehen, wird im engeren Sinne gebildet von Joh. Friedrich Flatt, Friedrich Gottlieb Süskind, Karl Christian Flatt, welche alle unmittelbare Schüler Storrs und seine Nachfolger teilweise noch Kollegen in der theologischen Fakultät waren. Joh. Friedrich Flatt war geboren den 20. Februar 1759 in Tübingen und vollendete hier als Zögling des evangelischen Seminars seine Studien, die neben der Philosophie und Theologie

auch auf Mathematik sich bezogen. Von einer gelehrten Reise in den Jaren 1784 und 1785, wärend welcher er sich größtenteils in Göttingen aufhielt, wo damals Spittler und Planck lehrten, kehrte er als neu ernannter Professor der Philosophie nach Tübingen zurück und warf sich hier mit allem Eifer auf das Studium der Kantischen Philosophie, über welche er die ersten Vorlesungen auf der Universität Tübingen hielt. Früchte dieser seiner Beschäftigung mit der Philosophie waren: die fragmentarischen Beiträge zur Bestimmung und Deduktion des Begriffs und Grundsatzes der Kausalität und zur Grundlegung der natürlichen Theologie in Beziehung auf die Kantische Philosophie 1788, Briefe über den moralischen Erkenntnisgrund der Religion, 1789, und Observationes quaedam ad comparandam Kantianam disciplinam cum christiana doctrina pertinentes, 1792. Übrigens setzte er wärend dieser Zeit die Theologie keineswegs beiseite, was er besonders bewies in der Beantwortung der 1786 auf besonderen Befehl des Königs Georg II. von England von der Göttinger theol. Fakultät gestellten Preisaufgabe: „Beweis der Gottheit Christi“ u. d. T. Commentatio, in qua symbolica ecclesiae nostrae de Deitate Christi sententia probatur et vindicatur, 1788, sowie in den „Beiträgen zur christlichen Dogmatik und Moral und zur Geschichte derselben“, 1792, in welchen die Bemerkungen über Socins Philosophie und Theologie, nach ihrem Verhältnis zur praktischen Vernunft betrachtet, von eindringendem Verständnis zeugen. Im Jare 1792 in die theologische Fakultät versetzt, las er zunächst über die christliche Sittenlehre als sein Hauptfach, daneben über neutestamentliche Exegese, Apologetik, praktische Theologie, nur kurze Zeit, 1798, nach Storrs Abgang, über die Dogmatik. Vom Jare 1796 an gab er das „Magazin für Dogmatik und Moral“ heraus, das später von 1813 an Süskind redigirte; es sind darin auch mehrere Abhandlungen ethischen, dogmatischen und exegetischen Inhaltes von ihm enthalten. Sein akademisches Wirken setzte er fort bis zu seinem Tode am 24. November 1821. Nach seinem Tode sind seine Vorlesungen über christliche Sittenlehre (von Steudel 1823) und über die paulinischen Briefe (von Hoffmann und Kling seit 1820) aus seinen Manuskripten und Kollegienheften herausgegeben worden. Diese Schriften sind ein Beweis, dass es ihm nicht an Scharfsinn, Gelehrsamkeit und vielseitigem wissenschaftlichem Interesse fehlte, wenn er auch seinen Lehrer Storr hierin nicht erreichte. Die große Gewissenhaftigkeit und Sorgfalt, mit welcher er seine wissenschaftlichen Untersuchungen und akademischen Vorlesungen behandelte, wurden bei zunehmenden Jaren bei ihm unter dem Druck körperlicher Leiden und Gebrechen zu einer Ängstlichkeit, Skrupulosität und Schwerfälligkeit, die ihn auch das Leichteste nur mit Anstrengung tun ließ, die seine litterarische Tätigkeit hemmte und seinen Vorlesungen die frische, lebendige und freie Bewegung raubte. Auch die natürliche Heiterkeit und Lebhaftigkeit seines Wesens, mit der jedoch auch eine gewisse Reizbarkeit des Temperaments verbunden war, wich infolge jener körperlichen Leiden und mancher schmerzlichen Verluste in seinem Familienleben einer gewissen Verdüsterung und einem von der Außenwelt sich abschließenden Ernste, obwol sein warhaft christlich frommer Sinn und sein festes Gottvertrauen dies wider milderte und ihn zu ausharrender Geduld stärkte. Vergl. über ihn die Skizzen von seinem Bruder Karl Flatt: „Einige Züge von dem Bilde des verewigten D. Joh. Fr. Flatt u. s. w., die seinen Vorlesungen über die chr. Moral, Tübingen 1823, vorangestellt und welcher auch ein Verzeichnis seiner Schriften angehängt ist; ferner: Athenäum berühmter Gelehrten Würtembergs, 1829, I, 19; Eisenbach, Gesch. der Univ. Tüb., S. 345; Klüpfel, Baur, Weizsäcker a. a. O.; Meusel, Gel. Deutschl., Bd. II ff.; H. Döring, Gel. Theol., I, 408; Palmer in Allg. D. Biogr.

Eine ziemlich verschieden angelegte Persönlichkeit war der Kollege Flatts, Fr. Gottlieb Süskind, geb. 17. Februar 1767 zu Neustadt a. d. Linde, als Sohn des dortigen Diakonus, Urenkel von J. A. Bengel. Er absolvirte seine theologischen Studien gleichfalls im theologischen Stift in Tübingen 1783—1788, machte 1790 eine gelehrte Reise durch Deutschland, wurde 1791 Repetent in Tübingen, 1795 Diakonus in Urach. Von da als Professor der Theologie nach Tübingen berufen, war er der Nachfolger des ihm nahe verwandten und befreun-

deten Storr auf dem Lehrstul der Dogmatik, trat aber schon 1805 an die Stelle Storrs als Oberhofprediger und Konsistorialrat in Stuttgart, wurde 1814 nach Enthebung vom ersteren Amte zugleich Direktor des Oberstudienrats, und starb als solcher den 12. November 1829. Seine wissenschaftliche Tätigkeit war hauptsächlich gerichtet auf die apologetisch-dogmatischen Grundfragen, welche er teils im fortgesetzten Kampfe mit der Zeitphilosophie und der von ihr influenzirten Theologie, teils auf rein exegetischem Wege festzustellen suchte; daneben behandelte er auch einzelne besondere exegetische, kritische und dogmatische Materien, aber auch sie meist in apologetischem Interesse gegenüber vom Rationalismus. Die bedeutendsten seiner wissenschaftlichen Arbeiten sind: „über den aus Prinzipien der praktischen Vernunft hergeleiteten Überzeugungsgrund von der Möglichkeit und Wirklichkeit einer Offenbarung", die als Anhang seiner Übersetzung von Storrs lateinischer Abhandlung über Kants Religionslehre beigegeben ist, vom Jare 1794; woran sich eine Abhandlung im Flattschen Magazin 1797 anreiht: Ueber das Recht der Vernunft in Ansehung der negativen Bestimmung des Inhalts einer Offenbarung; dies namentlich gegenüber von der Kantisch-Fichteschen Religionsphilosophie. Aber auch dem Schellingschen System gegenüber suchte er die theistische Grundlage des Christentums zu sichern in den Abhandlungen: über die Gründe des Glaubens an die Gottheit als außerweltliche und für sich bestehende Intelligenz in Beziehung auf das System der absoluten Identität, Flatts Magazin 1804 und 1805, und: Prüfung der Schellingschen Lehren von Gott, Weltschöpfung, Freiheit, moralisch Gutem und Bösem, Magazin 1812. In speziell apologetischer Hinsicht tritt hervor seine Abhandlung: in welchem Sinne hat Jesus die Göttlichkeit seiner Religions- und Sittenlehre behauptet? 1802. In dogmatischer Beziehung bewegten sich seine Untersuchungen um die Kardinalfrage: über die Möglichkeit der Strafaufhebung oder Sündenvergebung nach Prinzipien der praktischen Vernunft, Flatts Magazin 1796, und: Noch etwas über die moralische Möglichkeit der Aufhebung verdienter Sündenstrafen, ebendas. 1803, womit sich die exegetische Nachweisung verknüpfte: Ist unter Sündenvergebung, die das Neue Testament verspricht, Aufhebung der Strafen zu verstehen?, ebendaselbst 1797 und 1798. Auch die Art, wie Süskind noch zuletzt mit der Schleiermacherschen Theologie in fragmentarischen Bemerkungen sich auseinanderzusetzen sucht, ist nicht uninteressant (s. seine „Vermischten Schriften" nach seinem Tode herausg. von seinem Sone 1831). Die hervorstechendsten Züge seiner Individualität sind eine große Schärfe des Geistes und gleich große Energie des Willens, und zwar so, dass nicht nur die Energie mit der Schärfe sich verband in seinem wissenschaftlichen Charakter, sondern auch die Schärfe mit der Energie in seinem persönlichen, und dem letzteren sogar eine gewisse Herbe mitteilte, welche aber doch wider beherrscht wurde von einer streng pflichtmäßigen Gesinnung. Vermöge jener wissenschaftlichen Art erscheint er, wie Baur treffend von ihm gesagt hat, als der Dialektiker der Schule, der, wie der Krieger auf des Degens Spitze, auf die Schärfe seiner logischen Argumentationen kün vertraut und dem Gegner im zähen harten Kampfe tüchtige Schläge zu versetzen weiß; denn seine Meisterschaft in der Logik gab ihm eine entschiedene, energische Haltung, und er liebte auch in der Wissenschaft das Kategorische und Diktatorische, one Nebenrücksicht unverrückt auf sein Ziel losgehend. Was ihm aber ganz abging, war ein wirklich spekulativer Sinn, der sich nicht begnügt, von gegebenen Prämissen aus durch die logische Konsequenz die Möglichkeit dieser oder jener einzelnen Position sicherzustellen, sondern über die Gegensätze, wie sie in der Erfarung erscheinen, hinausgreift und eine Einheit und ein organisches Ganzes von einer höchsten Idee aus zu gewinnen strebt. In seinen späteren amtlichen Verhältnissen hat das gewönliche Urteil sich häufig an dem „Kategorischen und Diktatorischen", an der Schärfe und Strenge seines Auftretens gestoßen, aber die Tiefersehenden und Näherstehenden haben doch immer bekannt, dass die Stacheln, welche dieser Mann hin und wider nach außen kehrte, nicht schärfer waren als diejenigen, welche er selbst in seinem Gewissen unter dem Drucke schwieriger Verhältnisse empfand; ja dass er noch strenger gegen sich selbst war als gegen andere, und dass, wenn seine Strenge

viel forderte, sein rechtlicher Sinn auch oft genug mehr hielt, als er versprach. Insbesondere ist seine Abfassung und Redaktion der allerdings mit Recht damals und später sehr angefochtenen, veränderten würtembergischen Liturgie vom Jare 1809, nicht ganz billig beurteilt worden, indem sich erst später zeigte, welchen schweren Stand er hier hatte gegen hohe und allerhöchste unmittelbare Einflüsse, wie er mit seufzendem Gewissen in Manches sich ergeben musste, was er nicht ändern konnte. Vgl. über ihn Zeitgenossen III, 2, 3, S. 78 ff.; N. Nekrolog der Deutschen VII, 2, 742 ff.; Allg. K.-Ztg. 1829, Nr. 191; Schwäb. Merkur 1829, Nr. 277; Meusel, Gel. Deutschl., VII. X. XI. XV. XIX; H. Döring, Deutsche Kanzelredner S. 502 ff.; Römer, Württ. K.-G. S. 531.

Der dritte der genannten Hauptvertreter der Storr'schen Schule, Karl Christian Flatt, der jüngere Bruder Joh. Friedr. Flatt's, geboren 18. Aug. 1772 in Stuttgart, erhielt seine philosophische und theologische Bildung gleichfalls im evangelischen Seminar in Tübingen und machte mehrere Reisen, auf welchen auch er längere Zeit in Göttingen verweilte, wo man ihn für das akademische Lehramt festzuhalten suchte. Wärend dieser Zeit beschäftigte er sich eifrig mit dem Studium der Kant'schen Philosophie; mit diesem Studium hing innerlich zusammen seine erste Schrift: philosophisch-exegetische Untersuchungen über die Lehre von der Versöhnung des Menschen mit Gott, 2 Teile, 1797 u. 98 (vgl. über dieselbe Ritschl, Rechtf. u. V. I, 471 ff.), in welcher er zu zeigen versucht, dass die aus dem Kantschen System sich ergebende Versönungstheorie, wonach eigentlich die Vergebung der Sünden sich noch dem Maße der sittlichen Besserung richtet und ihr erst nachfolgt, nicht bloß die allein vernünftige, sondern auch die allein im Neuen Testamente begründete sei. Es soll ihm daher, als er nach kurzer praktischer Wirksamkeit 1804 zur theologischen Professur in Tübingen berufen wurde, die Zurücknahme der Grundgedanken dieser Schrift von Storr zur Bedingung gemacht worden sein. Gewiss ist wenigstens, dass er die eigentümlichen Hauptideeen dieser Schrift in seinen Vorlesungen und späteren Schriften zurückgenommen hat und sich ganz an die von Storr und seinem Bruder J. F. Flatt vertretene Richtung anschloss, wie er denn überhaupt mehr eine rezeptive, als selbständig produktive Natur war. Seine wissenschaftliche Tätigkeit bewegte sich um dieselben Gegenstände und Probleme, wie die der andern Storr'schen Theologen; die von ihm verfassten, im Flatt'schen Magazin hauptsächlich enthaltenen Abhandlungen bezogen sich auf „den absolut göttlichen Inhalt der Offenbarung, die Wunder Christi, Apologie und mosaische Religion gegen Kant, Kant's, Fichte's, Forberg's Religionstheorie, Fundament des Glaubens an die Gottheit Christi“ und einzelnes Exegetisches. Es fehlte ihm nicht an Scharfsinn und wissenschaftlichem Interesse, wenn er gleich hinter den drei besprochenen Theologen der alten Tübinger Schule zurücksteht. Seit seinem Übergange ins praktische Amt als Stiftsprediger und Oberkonsistorialrat in Stuttgart 1812, und der Übernahme des Direktoriums des Oberstudienrats 1829, wozu auch noch die Generalsuperintendenz von Ulm kam, hörte seine litterarische Tätigkeit, wenn auch nicht seine Beschäftigung mit der Wissenschaft, auf, weil seine amtliche Wirksamkeit ihn vollauf in Anspruch nahm; denn das Wol der vaterländischen Kirche und der Lehranstalten lag ihm sehr am Herzen. Seine rastlose Tätigkeit wurde durch einen Schlaganfall, nicht ganz zwei Jare vor seinem Tode, stille gestellt, und seine Sehnsucht nach Erlösung erfüllt durch seine schnelle Abberufung am 20. November 1843. Konnte man in seinem amtlichen Wirken auch oft die Entschiedenheit und Selbständigkeit des Auftretens vermissen, so war er doch eine pflichteifrige, dem Berufe sich aufopfernde, wolmeinende, milde, heiterernste, „auch in ihren Schwächen achtungswerte und liebenswürdige“ Persönlichkeit, und hat sich im Andenken Vieler eine freundliche und dankbare Erinnerung bewart (vgl.: Zum Andenken an Dr. Karl Christian v. Flatt, von Oettinger und seinem Kollegen Oberkonsistorialrat Dr. v. Klaiber, Stuttgart 1843; ferner: N. Nekrolog der Deutschen, 1843, II, S. 989 ff., wo auch ein Verzeichnis seiner Schriften; Kling, Nekrolog des j. Flatt im Evang. K.-Blatt für Würtemberg, 1844, S. 137 ff.).

Sofern nun die genannten drei Theologen, Joh. Friedrich Flatt, Süskind,

Karl Christian Flatt, dem Typus der Storr'schen Richtung im ganzen vollkommen treu blieben, wäre es nicht nötig, auf das Materielle ihrer wissenschaftlichen Tätigkeit genauer einzugehen. Doch mögen einige Bemerkungen darüber noch eine Stelle finden. Vor allem bezeichnend ist die Art, wie diese Theologen, namentlich Süskind, sich bemühen, der Zeitphilosophie noch mehr Baden abzuringen zum Vorteil ihres Offenbarungsstandpunktes; so wenn Süskind (in dem Anhang zu Storr's Schrift über Kant's Religionslehre) gegenüber von Fichte's Kritik aller Offenbarung meint, dass Offenbarung möglich sein müsse nicht bloß unter Voraussetzung eines so tiefen maralischen Verfalles, wie Fichte annehme, sondern auch eines geringeren, wa sie wenigstens das wirksamste Mittel der Beförderung der Maratität, oder das einzige sei, um einem künftigen Verfalle vorzubeugen. Wie bezeichnend ist es, wenn Süskind, statt die vom Philosophen zugestandene Voraussetzung der Offenbarung beim Worte zu nehmen, ja sie mit der Schrift und Kirche zu schärfen, vielmehr sie sogar abschwächt! Noch unbegreiflicher ist es aber freilich, dass er nicht erkennt, wie es sich in der ganzen Fichte'schen Deduktion gar nicht um die objektive Realität einer übernatürlichen Offenbarung, sondern nur um die Entstehung des G l a u b e n s an eine salche handelt, ihr Endziel also vielmehr die rationalistische Leugnung der Offenbarung ist und sein muss, weil, wie Fichte sagt, nur unser endliches Bewusstsein diesen Unterschied von natürtich und übernatürtich macht, wir also nach der Kategarie der Kausalität alles Geschehene als natürlich vermittelt denken müssen. Weiter wird zwar der Widerspruch in der Kant'schen Philosophie gut aufgedeckt, wornach sie auf der theoretischen Seite die Anwendung der Kategorieen auf das Übersinnliche leugnet, auf der praktischen sie aber in der Setzung des Moralgesetzes doch wider hereinfürt und sie daher folgerichtig auf a l l e s Übersinnliche ausdehnen müsste; aber die Einseitigkeit des subjektiven Idealismus in Beziehung auf die Erkenntnis des Übersinnlichen, und ebenso die Einseitigkeit der Begründung der religiösen Warheit durch praktische Pastulate wird doch nicht konsequent durchbrochen; vielmehr wird auf salche praktische Postulate, auf den Zweck der Beförderung der Moralität, gerade auch die Möglichkeit übernatürlicher Mitteilung anderer als schon durch die Vernunft erkennbarer praktischer Warheiten gestützt; „es kann auch positive übersinnliche Warheiten geben, die so gut wie die Postulate der praktischen Vernunft verständlich gemacht werden können, und deren Bekanntmachung und Annahme zugleich die Maralität befördern würde“. Die theoretische Denkbarkeit einer solchen Offenbarung als der Mitteilung von Warheiten, auf die die Vernunft nie hätte kommen können, wird aber zuletzt immer wider mit dem Satze gedeckt, dass die Vernunft selbst bei allen ihren eigenen Untersuchungen am Ende auf Unbegreiflichkeiten stoße, und mit einem praktischen Glauben die Realität von Gegenständen annehme, deren Realgrund sie nicht kennt — wie wenn aus diesen natürlichen Grenzen der Vernunft an sich schan die Möglichkeit einer übernatürlichen Offenbarung falgen würde! Und wie kann man zu einem salchen Offenbarungsbegriff irgend eine Freudigkeit gewinnen, der nur so durch maralische Pastulate herausgezwängt und unter den Schild der Eingeschränktheit des menschlichen Verstandes geflüchtet wird, der nicht auch in seiner objektiven Möglichkeit aus dem Wesen Gattes und seinem lebendigen Verhältnis zur Welt überhaupt irgendwie begriffen werden kann! Dazu bat freilich der abstrakte Deismus, in welchem die Storr'sche Schule hängen blieb, keine Basis dar; dazu fehlte es ihr anch, wie schon gesagt, an spekulativem Sinn, und an dem Organ für das Wesen des Christentums als einer neuen Lebensschöpfung. Wie sehr daher auch Süskind und der jüngere Flatt im Kampfe mit der Fichte'schen und Schelling'schen Philosaphie, zuletzt auch noch mit Schleiermacher, das Recht auf ihrer Seite hatten bei ihrer Verteidigung des Theismus und der ethischen Grundlage als der wesentlichen Voraussetzungen des Christentums, und wie scharf sie mit ihrer unerbittlichen Logik die Schwächen und Lücken der transscendenten Spekulation aufzudecken wussten, so haben sie doch daraus nicht gelernt, ihren Theismus selbst lebendiger zu fassen, und haben ihren Offenbarungsstandpunkt durch die logisch-moralischen Pallisaden und Verklausulirungen nur noch härter und exklusiver und

für die denkende Vernunft unerträglicher gemacht. Die gleiche Härte trägt aber auch die Art an sich, wie die Auktorität des Bibelwortes auf dem Grunde des besprochenen Offenbarungsbegriffes geltend gemacht wird. Süskind meint in der oben angefürten Abhandlung, „In welchem Sinne hat Jesus die Göttlichkeit seiner Religions- und Sittenlehre behauptet“, viel Streitigkeiten der Theologen beizulegen und manche Missverständnisse und Verirrungen aufzuheben, wenn nur vor allem der Fundamentalpunkt exegetisch in's Reine gebracht sei, „ob Jesus seine Religions- und Sittenlehre bloß in Hinsicht auf die innere vernunftmäßige Vortrefflichkeit ihres Inhaltes oder insofern für göttlich ausgegeben, als sie ihren Grund in der reellen und absichtlichen Kausalität einer außer dem Menschen existirenden Gottheit habe, durch welche ihm der Inhalt seiner Lehre mitgeteilt und der Befehl, sie den Menschen vorzutragen, gegeben worden sei, und wenn dies der Fall wäre, ob er sie für göttlich im engeren oder bloß im weiteren Sinne, für übernatürlich oder natürlich-, für unmittelbar- oder bloß mittelbar-göttlich ausgegeben habe“. Indem Süskind diese Frage auf exegetisch-logischem Wege in dem angegebenen strengeren und strengsten Sinne beantwortet, glaubt er in dieser so eng als möglich abgegrenzten Auktorität Christi und des Bibelwortes ein ganz unerschütterliches Fundament für die Dogmatik gelegt zu haben; in Warheit hat er aber nur mit der Strenge dieses Auktoritätsprinzips die christliche Warheit über alle lebendige Erkenntnis von Innen heraus hinausgerückt, ja er hat, mit dem **dass** sich begnügend, nicht einmal das **wie** der Offenbarung in Beziehung auf ihren Hauptträger Christus, oder den Zusammenhang der Offenbarung mit der Gesamtpersönlichkeit Christi näher untersucht, one welche doch alle solche Offenbarungstheorieen völlig in der Luft schweben. Aber trotz der Strenge, mit welcher im Prinzip die Auktorität des Bibelwortes gegenüber von der Philosophie durch diese Storrianer abgegrenzt wurde, und trotz des Eifers, mit welchem dieselben die ethisch-religiösen Grundsätze des Kantianismus im einzelnen bekämpften, ließen sie sich doch unverkennbar vom Einflusse der Kant'schen Philosophie bestimmen und suchten dieselbe, indem sie ihr „die gefärlichsten Spitzen abstumpften“, für ihre wissenschaftliche Begründung des christlichen Dogmas möglichst nutzbar zu machen. So wusste vor allem Süskind den Kant'schen Grundsatz von der Proportion der Tugend und Glückseligkeit geschickt zu verwenden für die Feststellung der Lehre, in welcher er den Mittelpunkt des christlichen Dogmas fand, die Lehre von der Sündenvergebung als einer der Besserung vorangehenden Aufhebung der Strafen. In den oben genannten Abhandlungen will er von jenem Kant'schen Grundsatz aus mit logischer Konsequenz beweisen und sogar mit mathematischen Formeln veranschaulichen, dass das höchste Gut nach besser erreicht werden könne durch Aufhebung der Sündenstrafen, als durch ihre Vollziehung. Aber wenn sich die Storrianer auch in dieser Verteidigung der christlichen Grundlehre von der Sündenvergebung für ein wares Interesse gewehrt haben; wie wenig haben sie doch mit diesen kantisch-abgeblassten Begriffen den tieferen Sinn und die ganze Tragweite der Lehren von der Versönung, Erlösung und Rechtfertigung erschöpft, und wie wenig haben sie, eben weil sie selbst sich zu sehr auf das Niveau ihres philosophischen Gegners hinüberziehen ließen, die eigentliche Schwäche desselben in seinem Pelagianismus zu erkennen und mit durchgreifendem Erfolge zu bekämpfen vermocht! Die biblische Kritik und Exegese der Storr'schen Schule ist von der ihres Meisters nicht wesentlich verschieden; sie setzte die Arbeit des Kampfes gegen die Accomodationshypothese und die Ableitung wesentlicher christlicher Warheiten aus Zeitideeen, so wie gegen die Angriffe auf die Echtheit der Evangelien eifrig fort. Die nach seinem Tode herausgegebenen Kommentare Joh. Friedrich Flatt's, wenn sie auch hinsichtlich der philologischen Akribie und der Schärfe und Tiefe der theologischen Begriffe Manches vermissen lassen, hatten immerhin durch die treue Benutzung des damaligen exegetischen Apparates, und durch ihr sorgfältiges Eindringen in den Zusammenhang für ihre Zeit ihren Wert.

Wärend nun die bisher charakterisirten drei Theologen die Storr'sche Schule im engeren Sinne bildeten, nimmt der vierte, der sich ihnen anreiht, Ernst Gottlieb **Bengel**, Enkel des berühmten Joh. Albrecht Bengel, obgleich auch noch

ein unmittelbarer Schüler Storr's, doch schon eine nicht unwesentlich abweichende Stellung ein. Bengel, geboren den 3. Nov. 1769 zu Zavelstein, 1800 Diakonus in Marbach, seit 1806 Professor der Theologie in Tübingen, seit 1810 prof. ordinarius, seit 1820 Prälat, hatte hauptsächlich die Fächer der geschichtlichen Theologie vorzutragen, daher schon deswegen der dogmatische Standpunkt der Storr'schen Schule, ihre biblisch-apologetische Richtung bei ihm weniger hervortrat. Seine Vorlesungen über Kirchen- und Dogmengeschichte fanden vielen Beifall wegen der klaren übersichtlichen Verarbeitung des Stoffes, wegen der gewälten und gefälligen Darstellung und des durch die Würde seiner Persönlichkeit gehobenen ernsten und nachdrucksvollen Vortrages, obgleich Sachverständige später an ihnen eine selbständigere, umfassendere und tiefer gehende Quellenforschung vermissten (vgl. das vielleicht etwas zu strenge Urteil Baur's, Geschichte der Universität Tübingen, S. 241 ff.). Dagegen bewegte er sich in seinen Vorlesungen über die christliche Symbolik auf dem Grunde eines selbständigeren und sorgfältigen Studiums der Quellen, und zwar nicht bloß hinsichtlich der Darstellung des katholischen Lehrsystems, sondern insbesondere auch des socinianischen Systems, über welches Bengel eine auch jetzt noch beachtenswerte Abhandlung: „Ideen zur historisch-analytischen Erklärung des socinianischen Lehrbegriffs“, Flatt. Magazin Stück 14. 15. 16 veröffentlicht hat. Man hat es mit Recht charakteristisch gefunden, dass die Storr'sche Schule (Storr selbst, der ältere Flatt, ganz besonders aber Bengel) mit Vorliebe der Beschäftigung mit dem socinianischen System sich zuwendete. Es ist dies einfach zu begreifen aus der inneren Verwandtschaft des dogmatischen Standpunktes, insbesondere aus der Änlichkeit der supranaturalistischen Apologetik mit dem Socinianismus, sofern sie auch ein wesentliches Gewicht legt auf die Glaubwürdigkeit der biblischen Autoren und den rein übernatürlichen Charakter der durch sie mitgeteilten Offenbarung. Wenn nun aber Storr und Flatt in der Auffassung der Hauptdogmen des Christentums dem praktischen Rationalismus des socinianischen Systems noch ferner geblieben sind, so ist dagegen Bengel gerade hierin ihm wesentlich näher gekommen, obwol er denselben zu vertiefen und zu vollenden suchte durch die Kant'sche Philosophie, deren ethische Grundanschauung er sich noch vollständiger aneignete, als die eigentlichen Storrianer. Sein dogmatisches System trägt daher im allgemeinen den Charakter des sogenannten rationalen Supranaturalismus oder supernaturalen Rationalismus an sich, welcher in der Offenbarung die übernatürliche Bestätigung und tatsächliche Darstellung, eben darum auch eine gewisse Erweiterung der ethisch-religiösen Vernunftwarheit erkennt (vgl. bes. Bengel's „Reden über Religion und Offenbarung“, 1831, nach seinem Tode herausgegeben, und den Anhang zu der Schrift von Orell über den Kampf des Rationalismus mit dem Supranaturalismus, Tübingen 1825). Eine spezielle Probe dieser Auffassung der christlichen Warheit geben seine 10 Dissertationen über den Entwickelungsgang des Glaubens an die Unsterblichkeit und das Verhältnis der Offenbarung dazu, in welchem Thema seine Vorliebe für den Socinianismus und sein kantianisirender supernaturaler Rationalismus sich begegneten (vgl. Bengels opuscula academica ed. Pressel, 1834). Ebenso bezeichnend wie dieser supernaturale Rationalismus, welcher dem Christentum im Grunde nur den formellen Vorzug der Bestätigung der Vernunftwarheit übrig lässt, ist für die Stellung Bengels sein Pelagianismus, welcher den Unterschied zwischen Protestantismus und Katholizismus in der Grundlehre von der Rechtfertigung als eine „Logomachie“ zu betrachten geneigt ist, indem er den Begriff des Glaubens in den der Besserung und Umwandlung der Gesinnung umsetzt (vgl. Bengel's Archiv Bd. I, Stück 2, S. 469) *). — In diesem seinem Standpunkte war Bengel so fest abgeschlossen, dass er jeden von der veränderten religiösen Zeitstimmung

*) Dieses Archiv, seit 1816 an die Stelle des Flatt-Süskind'schen Magazins getreten, seit 1822 Neues Archiv etc., wurde von Bengel bis zu seinem Tode herausgegeben und enthält im Unterschied vom Magazin weniger dogmatische, als exegetische, biblisch-kritische, apologetische, praktische Abhandlungen, welche in ihrem ziemlich trockenen und oft auch unbedeutenden Inhalte kaum ein tieferes und bleibendes Interesse darbieten.

und von dem Umschwung der Philosophie auf Neubelebung und Vertiefung der Theologie ausgehenden Einfluss streng von sich abhielt; daher er von Schleiermacher nur in der Weise Kenntnis nahm, dass er „mit dem Vorwurf des Mystischen und Pantheistischen, wozu sich Herr Schleiermacher bekanntlich neige, seinen Standpunkt so kurz als möglich abfertigte" (Baur). Aber auch seinen geistvollen jüngeren Landsmann, G. F. Bockshammer (geb. 1784, gest. 1822), welcher in seiner Schrift über die Freiheit des menschlichen Willens (1821) eine nicht gewönliche philosophisch-theologische Begabung an den Tag gelegt hatte und noch dem Tode Joh. Friedrich Flatt's zur Ergänzung der entstandenen Lücke die Augen der Fakultät auf sich lenkte, beseitigte Bengel hauptsächlich durch seinen allgewaltigen Einfluss, weil mit ihm ein von der bisherigen Richtung wesentlich abweichendes neues Element in die theologische Fakultät eingedrungen wäre. Man könnte sich fast wundern, dass Bengel gleichwol auch mit seinen dogmatischen Vorlesungen ziemlich viel Beifall fand. Es erklärt sich dies aus der formellen Gewandtheit, mit der er Rationalismus und Supranaturalismus einander gegenüber zu stellen und wider so gut zu vermitteln wusste, dass die wenigstens in der Stille auch unter den württembergischen Theologen ziemlich verbreitete Neigung zum Rationalismus hinlängliche Narung fand, und dass andererseits das schließliche Übergewicht des Supranaturalismus die Ansprüche an einen biblisch-positiven Standpunkt im Gegensatz zum Rationalismus und zur Zeitphilosophie zu befriedigen schien. Aber ebenso wesentlich wirkte wol zu diesem Erfolg auch das mit, dass Bengel auf dem Katheder das ganze Gewicht seiner imponirenden würdevollen, aber auch „ihrer Stellung recht sichtbarlich bewussten" Persönlichkeit in die Wagschale zu legen wusste. Dies und das große persönliche Ansehen, das Bengel als das anerkannte Haupt der Fakultät genoss, lässt auch begreifen, wie bei seinem im besten Mannesalter eintretenden plötzlichen Tode (28. März 1826) sein Verlust seiner Umgebung als ein unersetzlicher erscheinen konnte, wärend das unbefangenere Urteil einer ferner stehenden Nachwelt wenigstens seine theologisch-wissenschaftliche Bedeutung nicht so hoch anschlagen kann (vgl. Palmer in der Allg. D. Biogr. II, 330; N. Nekrolog IV, 162 ff.; A.K.Ztg. 1826, Nr. 97; Archiv 1826, VIII, 723).

Wärend Bengel, wie gezeigt worden, über den genuinen Charakter der alten Tübinger Schule nicht unwesentlich hinausschritt, haben andere Tübinger und württembergische Theologen neben und noch ihm denselben noch treuer festgehalten: so J. Chr. F. Steudel, † 1837 (s. den Artikel Bd. XIV, S. 695 ff.), Chr. Fr. Schmid, † 1852 (s. Bd. XIII, S. 596 ff.), Chr. Benj. Klaiber, † 1836, der Herausgeber der Studien der württ. Geistlichkeit, fortgesetzt von Stirm, J. G. Wurm, † 1847 als Dekan in Nürtingen, J. F. Bahnmaier, † 1841 als Dekan in Kirchheim u. T. und Andere (s. die Geschichte der Tübinger theolog. Fakultät bis 1877 von Weizsäcker). Aber auch die bedeutendsten von diesen, Steudel, Schmid, Klaiber, sind durch die Fortentwickelung der theologischen Wissenschaft und insbesondere durch die Einwirkung der Schleiermacher'schen Theologie über den traditionellen Typus der alten Tübinger Schule hinausgefürt worden, so dass sie nicht mehr zu derselben gerechnet werden können, obwol bei ihnen, besonders bei Steudel, die Nachwirkungen jener Schule unverkennbar sind — und zwar nicht bloß in dem, worin sie in ihrem Rechte war, wie vor allem in der entschiedenen Betonung der Schriftauktorität, sondern auch in dem, worin ihre Schwäche lag, in manchen Halbheiten und Einseitigkeiten des biblisch-verständigen Supranaturalismus (vgl. D. F. Strauß, Streitschriften, 1837, I). Nun, nachdem auch diese letzten Epigonen der alten Storr'schen Schule vom Schauplatz abgetreten, ist diese vor neueren Standpunkten und Richtungen, die an ihre Stelle traten, verschwunden, hat aber eine, wenn auch eigenartig modifizirte Fortsetzung und Erneuerung gefunden in der Schrifttheologie J. T. Becks († 1878) und der von ihm ausgegangenen Schule.

Man mag die wissenschaftlichen Schwächen und Mängel der Storr'schen Theologie vollkommen zugestehen, darf darum aber doch in ihrer Opposition gegen die wissenschaftliche Zeitströmung des Rationalismus und der Aufklärung

und in ihrer dadurch hervorgerufenen apologetischen und konservativen Haltung keineswegs Geistesträgheit, philosophische Beschränktheit und religiöse Engherzigkeit sehen. Es war doch ein wolberechtigtes und unveräußerliches Interesse, für welches jene alte Tübinger Schule gekämpft hat, wie unvollkommen auch die Art und Weise gewesen sein mag, in der sie dies getan. Es war die Idee des Supranaturalismus, die in diesen Männern lebte, d. h. die Überzeugung, dass eine übernatürliche Warheit, dass übermenschliche Kräfte und Güter, dass göttliche Gnade und Warheit der Menschheit im Christentum geschenkt seien. Dafür haben sie allen ihren Eifer, allen Scharfsinn ihres Geistes, den ganzen Reichtum ihres Wissens eingesetzt. Mögen sie darin zu viel oder in anderer Hinsicht zu wenig getan haben: — jedenfalls sind sie nicht einseitig nach dem zu richten, was sie getan haben, sondern nach dem was sie tun wollten, und, als Kinder ihrer Zeit und nach dem Maß der ihnen verliehenen Gaben, tun konnten. Mögen sie in jenem Kampfe manches Wesentliche preisgegeben oder in der Art der Verteidigung dessen, was sie festhielten, nach unserem Urteil manches verfehlt haben, jedenfalls bleibt ihnen das große Verdienst, in stürmischer Zeit das fast verlassene Panier der Gottheit Christi und Göttlichkeit des Christentums hochgehalten, das Erbe der Väter verteidigt und für eine bessere Zeit gerettet zu haben. Auch sie freilich hatten — und sie waren sich dessen wol bewusst — den ihnen anvertrauten Schatz unvergänglicher Warheit in irdischen, unvollkommenen und zerbrechlichen Gefäßen. Aber so unvollkommen auch der Erfolg ihres Tuns gewesen sein mag: so werden doch auf der Wage, auf welcher nicht nur die wissenschaftliche Größe, Kunst und Gewandtheit gewogen werden, sondern auch die treue Gewissenhaftigkeit, die sich selbst verleugnende Liebe zur Warheit und das demütige Vertrauen auf den Gott der Warheit, auf dieser Wage, sage ich, werden die Männer gewiss nicht zu leicht erfunden werden, welche an ihrem Orte und in ihrer Zeit auch getan haben, was sie tun konnten (Mark. 14, 8).

Vgl. die Werke über Geschichte der Universität und theol. Fakultät Tübingen von Bök, Eisenbach, Klüpfel-Baur, Weizsäcker; Römer, Württemb. Kirchengesch., 2. Aufl., S. 515 ff.; Baur, K.-G. des 19. Jahrh., S. 98; Vorles. über Dogmengeschichte III, 303 ff.; Frank, Gesch. der prot. Theologie III, 141. 383 ff.; Dorner, Gesch. der prot. Theol., 692 ff.; Gaß, Gesch. der prot. Dogmatik IV, 141. 503 ff.; Landerer, Neueste Dogmengeschichte, S. 156 ff.

(Landerer †) Wagenmann.

Tübinger Schule, neuere, s. Baur und die neuere Tübinger Schule, Bd. II, S. 163.

Tugend, Tugendmittel. Das deutsche Wort von einem Stamme mit gedeihlich und tauglich, in alter Zeit vorwiegend für kriegerische Vorzüge gebraucht, hat seine jetzt geläufige Sonderbedeutung unter dem Einfluss der philosophischen Begriffssprache erhalten (vgl. Vilmar, Theol. Moral hg. v. Israel, Bd. 2, S. 106). Es eignete sich trefflich zur Widergabe von virtus, wiefern dies Wort Übersetzung von ἀρετή ist. Man kann noch verfolgen, wie die ethische Reflektion sich dieses Ausdruckes bemächtigt und denselben für ihre Zwecke inhaltlich bestimmt, so dass fortan Tugend und Sittlichkeit fast Wechselbegriffe sind. ἀρετή, von dem Stamme ἀρ, der auch in ἀρείων ἄρτιος ἀρέσκω vorliegt, bezeichnet ursprünglich jede Vortrefflichkeit, die einer Person oder auch einem Dinge Wert gibt und Anerkennung verschafft; daher bedeutet es gelegentlich Ruhm und Ehre; vgl. hierüber Cremer, Bibl. theol. Wörterb., 4. A., S. 146 f. Noch in voller Flüssigkeit und doch zugleich in besonderer Verwendung für die sittliche Trefflichkeit erscheint der Ausdruck in den Reden des Sokrates bei Xenophon und bei Platon (Stäudlin, Gesch. d. Moralphilos. 1822, S. 90; Cremer a. a. O.); und dieser Gebrauch kam ihm schon von Sophisten entgegen. Platon und besonders Aristoteles (ἕξις προαιρετική ἀφ' ἧς ἀγαθὸς ἄνθρωπος γίνεται eth. Nic. 5. 6) bestimmen dann den Begriff fester; eine Fertigkeit im Gebiete des Praktischen, welche auf τὸ τοῦ ἀνθρώπου

ἀγαθόν bezogen ist. Aristoteles hat dann auch durch die Unterscheidung der *ἀρεταὶ ἠθικαί* van den *διανοητικαί* in der Beziehung auf das zu beherrschende Triebleben das Sittliche im engeren Sinne in das Auge gefasst. Van da ab herrscht die Bedeutung var, der gemäß Tugend diejenige Beschaffenheit des Menschen im ganzen und nach den einzelnen Seiten hin bezeichnet, durch welche er zu warhaft sittlichem Handeln geschickt ist. Die mehr valkstümliche paränetische oder deskriptive Maral geht, z. B. im angehenden Mittelalter, ganz in eine beschreibende Aufzälung der Tugenden und Laster auf; und in der Zeit der Aufklärung und des Rationalismus fallen die Begriffe Sittlichkeit und Tugend sa sehr zusammen, dass auch die einzelne Handlung Tugend heißen kann (Amman, Lehrbuch, 4. Aufl., 1806, § 52) und bei Kant Tugend im Unterschiede van Recht das Maralische, die Gesinnung im Unterschiede vam Legalen bezeichnet, „Recht- und Tugendpflichten“. Deshalb hat dann Schleiermacher unternommen, diesen Begriff gegen die anderen farmalen Grundbegriffe der Ethik abzugrenzen, Grundlinien einer Kritik der bisher. Sittenlehre, 1803, S. 163 f., Werke z. Phil. Bd. II, Abhandlungen. Im Unterschiede van Gut („jedes Einssein bestimmter Seiten von Vernunft und Natur“) und Pflicht („Verfarungsarten“) definirt er die Tugend als „Kraft der Vernunft in der sittlich mit ihr geeinigten Natur und zwar im einzelnen Menschen“, a. a. O. Bd. V, S. 75 f. 328 f. Im Anschlusse an ihn unterscheidet Rathe Gut als das maralische Produkt, Tugend als die produzirende Kraft („die spezifisch für die Lösung der moralischen Aufgabe qualifizirte moralische Kraft“) und Pflicht als die Weise und Form des maralischen Produzirens, Theal. Ethik, 2. A., S. 396 f. Allgemeiner befolgt ist die einfachere Definition van Ch. F. Schmid, in der christl. Sittenl. herg. van Heller 1861, S. 345 f., der sich ebenfalls an Schleiermacher anschließt: das Gute als Willensbeschaffenheit des menschlichen Subjektes. — Diesen Bestimmungen liegt die Beobachtung zugrunde, dass die Persan gar nicht umhin kann, unter ihrer Betätigung sich eine feste Bildung zu erwerben, die dann fernerhin für ihr Handeln bestimmend wird; dass dabei aber entweder eine warhafte Bildung oder eine Verbildung herauskammt, Tugend oder Laster. Alle jene Definitianen setzen dann varaus, dass der Begriff des Guten oder warhaft Sittlichen schan gegeben sei, und demgemäß diese Fertigkeiten oder Geschicklichkeiten sich durch ihre inhattliche Beziehung von den sanstigen Seelenfertigkeiten unterscheiden. Nur Aristoteles in der vielbesprachenen Definition *ἕξις προαιρετικὴ ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς ὡρισμένη* (ader .. *μένῃ*) *λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν* will wol eben in der Bestimmung der Tugend selbst zugleich das Wesen des Sittlichen zum Ausdrucke bringen, nämlich die hellenische Anschauung des Maßvollen (Beslmann, Geschichte der christlichen Sitte, Band 1, S. 190 f.); eben dahin trachtet er weiter in der Unterscheidung der Tugend einerseits van der Vertierung, dem Untersittlichen, andererseits van der heroischen Tugend, dem Übersittlichen. — Es dürfte aber eine unabweisliche Forderung sein, in der Begriffsbestimmung der Tugend auch den Unterschied des Sittlichen (Ethischen) van dem Technischen zum Ausdrucke zu bringen, damit die Verwechselung aber teilweise Vermischung der Sittlichkeit mit Bildung, der Tugend mit Virtuasität, der Ethik mit der Thearie der Kultur vermieden werde; vgl. Kähler, Wissenschaft d. christl. Lehre, S. 131 f.

Das Bedürfnis einer solchen mehr farmalen Unterscheidung stellte sich für den Aristoteles dringender heraus, weil er als Empiriker sich mit einem „Haufen“ von Tugenden (Schleiermacher, Grundlinien, S. 317) abgab und mithin nur den Gattungsbegriff suchte, wärend die anderen Sakratiker ihrem Meister in der Annahme falgten, dass es sachlich nur eine Tugend gebe. Diese Meinung findet bei Platon ihren Ausdruck in der Systematisirung der Tugenden. Dieselbe schließt sich an die Anthrapolagie an, indem Teilung und Rangardnung der Trichatomie entsprechen: *σοφία, ἀνδρία, σωφροσύνη*; die *δικαιοσύνη*, zunächst das Walverhältnis dieser Seiten herstellend, macht den Charakter aus und bestimmt damit zugleich als saciale Tugend das Verhältnis des einzelnen Menschen zur Gesamtheit. Da die *ὁσιότης* nur auf den öffentlichen Kult bezagen wird, ist sie

neben jenen vier, wie schon im Symposion von Pl. selbst, so weiterhin unbeachtet geblieben. Obwol dieses Tugendsystem auf dem ethischen Intellektualismus (s. unten) und dem Dualismus von Vernunft und Sinnlichkeit ruht, ist es doch von dauerndem Einfluss geblieben, als die christlichen Theologen sich bei Platon in die Schule begaben. Ambrosius, de officiis ministrorum, übernimmt dies Schema der „virtutes principales“ und in der ihm untergeschobenen Schrift de sacramentis erhalten sie den forton bleibenden Nomen v. cardinales. Aus temperantia fortitudo iustitia prudentia macht Augustinus die Erweisungen des amor dei, demgemäß dass die definitio brevis et vera virtutis laute: ordo est amoris; als bestimmende Macht entfaltet sich aber die Liebe in fides, spes und charitas, den theologischen Tugenden, wie man sie später zu nennen pflegt (Neander, Vorles. über Gesch. der christl. Ethik herausg. v. Erdmann 1864, S. 228 f.) So wird eine Siebenzal der Tugenden traditionell, der dann die sieben Todsünden gegenüber, die sieben Geistesgaben voran treten. Indem die Scholastik diese Bestimmungen übernimmt, färt sie zugleich fort die Einheit der Tugend zu betonen und in der christl. Grundtugend, der Liebe, aufzuzeigen (Wuttke, Handb. d. christl. Sittenl., 3. A., Bd. 1, S. 129 f.). Die Verehrung des Thomas Aq. als des kanonischen Theologen fürt auch die neueste römische Moral zu diesem Tugendschema zurück, Schwane, spezielle Moraltheol. 1878. Wenn Venatorius de virtute christiana 1529 an die Stelle der Liebe den Glauben als Grundtugend gestellt hatte, so entwickelte Melanthon ethicae doctrinae elementa 1550 die iustitia civilis an dem Schema der Gerechtigkeit, Warhaftigkeit und Mäßigkeit, leitet aber durch den Hinweis auf den Dekalog zur Voranstellung des Pflichtbegriffes über, welche bei den Protestanten, besonders seit Wolff, allgemein wird, vgl. Wuttke a. a. O. S. 150 f. Der eingebrochenen Formlosigkeit stellte dann Schleiermacher auf Grund seiner Kritik eine umwandelnde Rekonstruktion der platonischen Vierzal von Tugenden entgegen, a. a. O. S. 335 f.: Tugend der Gesinnung ist im Erkennen Weisheit, im Darstellen aber Liebe; unter der Zeitform erscheint das Erkennen als Besonnenheit, das Darstellen als Beharrlichkeit. Wie schon hier die Liebe an Stelle der Gerechtigkeit tritt, so hat die Einteilung mit Platon eigentlich nur dies gemein, dass sie aus der formellen Anthropologie hergeleitet wird; so ists auch bei Rothe a. a. O. S. 225 f.: Genialität, Weisheit; Originalität, Stärke; und vollends bei Palmer, Moral S. 285 f. Übrigens vgl. unten die Charakterbildung.

Der Lehrsatz von der Einheit der Tugend hängt bei Sokrates eng mit dem anderen zusammen, welcher ἀρετή und ἐπιστήμη einsetzt. Diesen intellektualistischen Determinismus vollendete die Stoa, indem sie einerseits die Grundtugenden auf den bloßen Sittlichkeitsbegriff zurückfürte (Zeller, Phil. d. Griechen, 2. A., 3, 1, S. 220 f.), anderseits lehrte, dass mit der Erfassung ihres Begriffes dieselbe auch vorhanden sei, one dass eine allmähliche Annäherung an sie stattfinden könne. Auf Grund ihres abstrakten Idealismus hat sie es leicht, tugendstolz für die Autonomie zu schwärmen; und bei der Übersiedelung zu den Römern trot dann das Streben nach der anzuerkennenden Trefflichkeit in der eiteln Selbstbespiegelung recht heraus: nullum theatrum virtuti conscientia maius. Der Empiriker Aristoteles vermochte die Frage noch dem Erwerbe der Tugend nicht so leicht zu nehmen; one den determinismus consequentiae zu verkennen, betont er doch die Willkür und erkennt, dass die Fertigkeit nur durch Einübung zu gewinnen sei; aber vor dem Rätsel, wie der noch nicht Tugendhafte zur Einübung der Tugend komme, bleibt er stehen (Neander a. a. O. S. 94 f.). Der kirchlich orthodoxe Semipelagianismus hatte zur Erklärung die gratia infusa zur Hand; wenn er sich dann in der Tugendlehre auf den philosophus stützte, so bildete jener Satz „wir werden gerecht, wenn wir Gerechtigkeit üben“ für Luther von Anfang den Anstoß zum Hasse gegen den Aristotelismus (Köstlin, Luthers Theol., Bd. 1, S. 93 u. s. w.). Dieser Gegensatz erneuert sich; Chr. Wolff tritt siegreich für den intellektualistischen Determinismus ein (Wuttke a. a. O. S. 186 f.) und Rousseau erweckt weithin die Schwärmerei für die ursprüngliche Reinheit der Natur; auf diesen Unterlagen erhebt sich, hier und da geadelt durch Kants Rigorismus der

Pflicht, die Begeisterung für das selbstgenugsame Tugendstreben (Schiller, Die Worte des Glaubens; vgl. auch Asmus 1. u. 2. Th., 1775, S. 81) und widerholt die Prahlerei des μεγαλόψυχος bei Aristoteles und des stoischen Weisen. Daher erklärt es sich, dass die vornehmlich biblisch oder evangelisch-dogmolisch gerichtete Theologie eine Abneigung gegen die Verwendung des Begriffes teils ausspricht (Vilmar a. a. O. § 46), teils zeigt, wie Hofmann u. a.; vgl. noch v. Oettingen, Christl. Sittenl. § 3.

In der Tat fehlt der Verwendung dieses Begriffes die biblische Anknüpfung; nur wo das Judentum unter den Einfluss der hellenischen Philosophie tritt, mithin in den Apokryphen begegnet ἀρετή in diesem Sinne, Weisheit 4, 1; 5, 13; 8, 7 und im 4. B. d. Makkab., dagegen im N. Test. bezeichnet es 1 Petr. 2, 9; Phil. 4, 8 das Rühmliche überhaupt, 2 Petr. 1, 3 die göttliche Krafterweisung, und nur ebend. 1, 5 eine besondere Tugend, wol die Tatkraft, vgl. Cremer a. o. O. Setzt man ost dafür „Gerechtigkeit“ ein, so hat auch diese Anschauung im A. Test. neben dem der Gottesfurcht nicht die formell herrschende Stellung, H. Schultz, Alttestamentl. Theol. K. 21, 1; K. 22; und von einem festgeprägten Gebrauche des Wortes δικαιοσύνη in diesem Sinne kann bei den neutestamentl. Verff. nicht die Rede sein, Cremer a. a. O. s. v. δικ. Es ist auch an sich wol verständlich, dass die sittliche Arbeit des Heiden sich unter den Begriff der zu erwerbenden und erworbenen Tüchtigkeit stellt, dagegen der Christ aus Gottes Wort zunächst die sittliche Aufgabe, seine Pflicht erhebt, und deshalb die evangelische Ethik seit Donnäus vielfach als Gesetzesethik erscheint.

Wenn mithin ein nicht genug beachteter Wink darin liegt, dass Schleiermacher selbst diesen Begriff für die theologische Sittenlehre nicht verwendet, so hat er diese doch auch nicht als Pflichtenlehre gestaltet. Er hat dafür ein Vorbild an Calixt und dem Pietismus, welche das Werden und die Erweisung des christlichen Lebens darstellen und so die Pflichtenlehre unterbauen (Buddei Instit. theol. moral.). Hier bietet sich der Punkt, wo die altchristliche Anknüpfung an entgegengebrachte wissenschaftliche Formen befolgt und die Lehre von der Tugend echtchristlich ausgebildet werden kann. Die Voraussetzungen, die Bildung und die Entwickelung des christlichen Charakters dürfen nicht über einer christlichen Socialethik vergessen werden; ihre wissenschaftliche Behandlung bietet dann die befriedigende Darlegung der Einheit und des Werdens der Tugend; vgl. Schmid a. o. O.; Harleß, Christl. Ethik, § 30 f.; Martensen, Christl. Ethik, allgem. Teil; J. P. Lange, Grundriß der christl. Ethik, 3. Teil. Damit ist auch die Anknüpfung für die Asketik und für die Erörterung der **Tugendmittel** gewonnen.

Die weitaus umfassendste Behandlung dieses Gegenstandes findet man bei Reinhard, System der christl. Moral, 3. Teil: von den allgemeinen Hilfsmitteln der christl. Vollkommenheit, Bd. 4 u. 5 bes. Kp. 4. R. versteht darunter „alles, was einen vorteilhaften Einfluss auf die wirkliche Ausübung und Vollbringung pflichtmäßiger Handlungen hat“. Dies kann nun, mit Ausnahme der Versuchungen und Ärgernisse, im biblischen Sinne dieses Wortes, eigentlich alles sein, womit man unter sittlichem Gesichtspunkte zu tun bekommt; ja, auch jene Fügungen, wenn sie als Prüfungen aufgefasst werden, können jenen Wert erhalten. Demgemäß wird dann auch von dem Beistande Gottes, von den sittlichen Motiven, und sodann von Natur, Schicksal, Beruf und allen denkbaren persönlichen Beziehungen gehandelt. Was aber diese Dinge zu Mitteln machen kann, ist lediglich die Stellung des Menschen zu ihnen, seine Benützung derselben unter einem besonderen Gesichtspunkte; eigentlich bestehen also die Mittel in den Verfarungsweisen, durch welche die Dinge nutzbar gemacht werden, und deshalb wird es sich um die Kunst der Einübung der Tugend oder der Sittlichkeit, d. h. um die Asketik handeln. Von einer solchen war in der alten Kirche im Anschluss an die angewandte Ethik der Stoa die Rede. Kant gibt dafür in den metaphys. Anfangsgründen der Tugendlehre als 2. Teil die ethische Methodenlehre und zwar Didaktik und Asketik oder Diätetik. Und Rothe a. a. O. S. 455 definirt die Askese: „ein lediglich auf die Erwerbung der eigenen Tugend rein als solcher abzielendes Handeln one irgend einen sonstigen außer dem handelnden Subjekt selbst

liegenden Zweck"; nach de Wette, Lehrb. d. christl. Sittenl., 1833, § 296 ist sie ein solches Handeln, „zu dem wir nur mittelbar verpflichtet sind, nämlich um im Stande zu sein, der unmittelbaren Verpflichtung zu genügen".

Gegen die Zulassung dieser Anschauung in die wissenschaftliche Ethik wendet man ein, dass in jeder pflichtmäßigen Handlung die Beziehungen auf das Individuelle und auf die Gemeinschaft zugleich zur Geltung kommen müssen; damit wäre Rothes Bestimmung als unzulässig erkannt. Ferner umfasse die Pflicht in dem Maße das gesamte Leben, dass sich in dessen Verlaufe kein Moment denken lasse, das nur unter mittelbarer Verpflichtung stehe. Diese Einwendungen beseitigen in der Tat eine plumpe Auffassung der Sache, der gemäß der Christ sich der Askese gegenüber willkürlich verhalten dürfe. Gewiss erfordert die Pflicht, in jedem Augenblicke das Zweckmäßigste zu tun, und nur die Unsicherheit des Urteiles darüber, worin das Zweckmäßigste bestehe, erweckt den Schein der Zulassung von verschiedenem. Man ist also zu der Anwendung des Tugendmittels eben verpflichtet, wenn sie am Platze ist. Dass aber die Beziehung auf die Gemeinschaft den Raum für solche Handlungsweisen nehme, wird nur dann behauptet werden können, wenn man die Aufgaben der Bildung und der Reinigung des eigenen Charakters übersieht. In der Bildung desselben leistet der Mensch einen Teil seiner Schuldigkeit für die Gesamtheit. Innerhalb der Charakterbildung vollzieht sich aber der Übergang von der Unmündigkeit zur Mündigkeit; mit dieser Einsicht ist ein Zusammenhang von Pädagogik und Asketik erkannt, und da der Eintritt der Mündigkeit zeitlich nicht bestimmt festzustellen ist, kann Erziehung und Selbstbildung gleichzeitig ineinandergreifen, wie denn diese aus jener herwachsen soll; pädagogische Übungsmittel gelten aber mit Recht für unentbehrlich, und so wird die Analogie auch die asketischen rechtfertigen. Ferner hat die Selbstbildung die unsittliche Verbildung des eigenen Wesens auszuscheiden; die entsprechenden Gegenwirkungen und Vorbeugungsmittel sind in Wirklichkeit durchaus unentbehrlich, sie würden aber in einem idealen Entwurf der sittlichen Selbstentfaltung keinen Platz finden, also innerhalb einer solchen Betrachtung als sittlich wertlos erscheinen. Gerade diese Seite hat die christliche Ethik erklärlicher Weise besonders berücksichtigt, denn das entspricht dem Ernst in der Schätzung des sittlichen Verderbens. Es wird sich der Sache nach vielfältig darum handeln, eine falsche und übermäßige Verflechtung mit dem Weltleben aufzuheben, und das hat zu einem ablehnenden Verhalten auch gegen das sittliche Gesamtleben und zu Übungen gefürt, welche in sich wertlos für die Sittlichkeit sind und zugleich die Lösung zweifelloser Aufgaben hindern; man denke an die anachoretische Askese, aber auch an gewisse Erscheinungen bei den Pietisten. Dem gegenüber dürfen allein solche Handlungsweisen als Tugendmittel gelten, welche überhaupt für den Christen sittlich berechtigt und gefordert sind, und ihre Besonderheit wird eben nur darin zu erkennen sein, dass die Beziehung auf die Förderung der Ausbildung des Charakters und auf die Ausscheidung des bereits angeeigneten Bösen dem Tun einen Zug verleiht, der onedem fehlen würde. Mäßigkeit ist an sich gefordert; sie muss zur Enthaltsamkeit werden, wenn ein Laster zu überwinden ist. Andacht ist so Pflicht wie Recht; den gottentfremdeten Sinn wird man unter regelmäßiger Übung in die Fähigkeit verwandeln, allzeit in die Andacht überzugehen u. dgl. Sowol das Maß und die Art der eingewönten Unsittlichkeit als der Grad des Fortschrittes in der Charakterbildung sind bei jedem Menschen verschieden; deshalb ist die Anwendung solcher Mittel durchaus individuell. Die Schwierigkeit liegt darin, dass die außer dem Einzelnen stehende Pädagogik der Herzenskunde entbehrt und darum nur sehr angefär verfaren kann, der Mensch selbst aber nicht in dem Maße über sich selbst steht, um sich mit Sicherheit selbst behandeln zu können. Hat man die Asketik mit der ärztlichen Behandlung verglichen (Vincenz Placcius, typus medicinae moralis, d. i. Entwurf einer vollständigen Sittenlehre nach Art der leiblichen Arzneikunst, 1688), so werden diese Schwierigkeiten doppelt anschaulich. Deshalb setzt die christliche Askese die Heiligung voraus, welche Gott dem sich bekehrenden Christen grundlegend und fortgehend zuwendet; dieselbe bringt ihm die durchgreifenden Tugendmittel und Heil-

mittel der χάρις παιδεύουσα (Tit. 2, 11 f.) entgegen, die sich in dem Liebesdienst und der Leidensschule (Ebr. 12, 4 f.) zusammenfassen; vgl. die Behandlung der Ethik von Vilmar, und namentlich auch von Harleß und Tob. Beck. Mit diesen Andeutungen ist auch das Verhältnis zwischen „religiösen und sittlichen Tugendmitteln“ auf den bestimmenden Grund zurückgefürt; im christlichen Leben bilden Religion und Sittlichkeit nicht einander nebengeordnete Kreise und unter den sittlichen Tugendmitteln sind die wichtigsten eben die religiösen.

Zufolge dieser Erörterung lassen sich die Tugendmittel im engeren Sinne definiren als sittliche Handlungsweisen in ihrer besonderen Beziehung auf die Ausbildung des eigenen Charakters und zwar in derjenigen berechtigten besonderen Gestaltung, welche durch die Unfertigkeit und die Verkehrtheit dieses Charakters erfordert wird, wie solche sich bei einem jeden verschieden vorfinden. Da die individuelle Verschiedenheit doch keine völlige ist, kann man diese Handlungsweisen eben auf Gattungen zurückfüren und als solche besprechen. Auf fruchtbare Weise geschieht das indes nur in dem Zusammenhange der Lehre von der Charakterbildung oder Gesamttugend. Das ist dann die Asketik, die einen notwendigen Teil der Ethik bildet; vgl. Schmid a. a. O. S. 541 f.; Martensen a. a. O. 2, 1, S. 465 f.; von Oettingen a. a. O. § 65 f.; § 86; Palmer, Moral, S. 232 f. Eine Aufzälung der Tugendmittel erscheint kaum tunlich, man vergl. Reinhard a. a. O.; sie wird in dem bezeichneten Zusammenhange überflüssig, wie sich dann die Einteilung von selbst ergibt, nämlich eben nach den verschiedenen Seiten der Charakterbildung; dieser Teilungsgrund liegt denn auch, nur unter Voranstellung verschiedener Gesichtspunkte, den meisten Gruppirungen zu Grunde, vgl. Nitzsch, System der christlichen Lehre, § 159 f.; Schmid a. a. O.; Rothe a. a. O. § 871; Martensen S. 486. Vilmar a. a. O. § 55 f. erneuert für diese Abhandlung die Bezeichnung „Disziplin“ und erinnert an „die kirchliche Ordnung“, wie auch Schleiermacher, Christl. Sitte hrg. v. Jonas S. 141 f. das hier Einschlagende unter der Kirchenzucht erörtert. Darin liegt eine Mahnung, nicht zu übersehen, inwiefern die Asketik, die jeder sich selbst angedeihen lässt, als Ergänzung die Pädagogik erfordere, welche die Gesamtheit an ihm zu üben hat. Der protestantische Individualismus darf auch auf diesem Punkte nicht zu dem Subjektivismus ausarten, welcher die kirchlich geprägte Form und Sitte missachtet.

Dies fürt schließlich auf den Unterschied der protestantischen von der römischen Ethik. Die Asketik der letzten teilt deren Mängel in besonderem Maße; sie macht erstlich die Hilfsmittel, welche sich für individuelle Aneignung darbieten, zu kirchlich verpflichtenden Gesetzen; sie reißt ferner diese Handlungen aus dem Zusammenhang des sittlichen Lebens und macht sie zu Leistungen, welche in sich wertvoll und sogar verdienstlich sind, hebt also ihre Bedeutung als Tugendmittel auf und macht sie zu Heilsmitteln (Erwerb der Seligkeit); endlich kann sie die Allgemeingiltigkeit nur so festhalten, dass sie dem Individualrecht entgegenkommt und Klassen feststellt, die sich an den Unterschied zwischen dem berechtigten weltlichen und dem vollkommenen geistlichen Leben anschließen. Im Zusammenhang hiermit macht sich in der Selbstbehandlung der altkirchlichen Asketik eine selbstgefällige Macherei breit. Dem gegenüber stellt sich erklärlicher Weise hie und da auf seiten der Evangelischen eine Betrachtungsweise einseitig in den Vordergrund, nach welcher in der christlichen Sittlichkeit sich das von Gott gesetzte und fortdauernd bedingte Leben in einem gesetzmäßigen Werden von innen heraus entfaltet und demgemäß Übung und Tugendmittel ganz aus dem Gesichtskreise geraten. Doch bleibt eine solche Anschauung neben der nüchternen, dem wirklichen Leben zugewandten biblischen Behandlung der Sache eben eine Einseitigkeit. Vgl. in Betreff des Konfessionellen Merz, System der christlichen Sittenlehre, 1841, S. 80 f.

Das Einzelne ist in der angefürten Litteratur ausgiebig behandelt. Im allgemeinen vgl. noch die Artikel über Asketik Bd. I, S. 710, Gesetz Bd. V, S. 148, Gut Bd. V, S. 476, Pflicht Bd. XI, S. 570. **R. Kübler.**

Tunker, s. Baptisten Bd. II, S. 89.

Turlupinen. Mit diesem Spottnamen bezeichnete das Pariser Volk in der zweiten Hälfte des 14. Jarhunderts und zu Anfang des 15. die pantheistischen Begharden, die besonders zu Paris und in der Provinz Isle-de-France sehr zalreich waren. Sie hielten geheime Versammlungen, in denen sie, um das Paradies vorzustellen, ihre Kleider ablegten; außerhalb zeigten sie sich fromm und ernst in ihrem Benehmen. Die Frauen waren die exaltirtesten; eine derselben, Johanna Dabenton, stand an der Spitze der Sekte; 1372 wurde sie zu Paris verbrannt und mit ihr ihre Bücher und der Leichnam eines ihrer Gefärten, der im Gefängnis gestorben war. Das Jar darauf ermante Gregor IX. den König abermals, die Dominikaner gegen die Turlupinen zu unterstützen; da diese sich auch nach Savoyen verbreiteten, erging eine änliche Aufforderung an den Herzog Amadeus. Noch zur Zeit Gersons gab es Turlupinen zu Paris; er spricht mehrmals von ihnen und wirft ihnen die nämlichen Lehren vor, zu denen sich in Deutschland die Brüder des freien Geistes bekannten. Im Laufe des 15. Jarhunderts verschwindet in Frankreich ihre Spur. **C. Schmidt.**

Turrecremata, s. Juan de Torequemada Bd. VI, S. 263.

Turretini (oder Turretin) ist der Name eines genferischen Theologengeschlechts, dessen Stammvater, Franz Turretini, sein Vaterland Lucca verlassen und sich 1579 in Genf angesiedelt hatte. Es sind namentlich 3 Turretini namhaft zu machen.

1) Benedikt Turretini, Son des soeben genannten (geboren 1588, † 1631), wurde Pfarrer in Genf 1612, Professor der Theologie 1618. Im Jare 1620 war er Deputirter der Genfer Kirche bei der Nationalsynode von Alais, welche die Dordrechter Beschlüsse in Frankreich einfürte. Im folgenden Jare erhielt er den Auftrag, bei den Generalstaaten Hollands und den hanseatischen Städten die nötigen Hilfsleistungen zu erwirken, um Genf in gehörigen Verteidigungsstand zu setzen, welche Mission er mit glänzendem Erfolge ausfürte. Unter seinen zalreichen Schriften ist die hervorragendste die „Verteidigung der genferischen Bibelübersetzung" (Genf, 2 Bände, 1618—1620), gerichtet gegen des Paters Cotton, des Beichtvaters Heinrichs IX. Schrift: Genève plagiaire.

2) Franz Turretini, sein Son (geboren 1623, gest. 1687), studirte in Genf, Leyden, Paris, Montauban und Nismes. Nach Genf zurückgekehrt, wurde er Pfarrer der dortigen italienischen Gemeinde, 1653 Professor der Theologie. In Holland, wohin ihn dieselbe Mission fürte, welcher schon sein Vater sich unterzogen hatte, suchte man ihn festzuhalten; er blieb aber seinem Vaterlande getreu. In theologischer Beziehung ist Franz Turretini besonders bekannt als eifriger Gegner der Theologie von Saumur (s. d. Art. Amyraut Bd. I, S. 356), als eifriger Verfechter der streng orthodoxen Dogmatik im Sinne des Dordrechter Konzils und als einer der Urheber und Verteidiger der helvetischen Konsensformel. Unter seinen ziemlich zalreichen Schriften, die meistens dogmatischen Inhaltes sind, verdient am meisten Beachtung die Institutio theologiae Elencticae, in qua status controversiae perspicue exponitur, praecipua Orthodoxorum argumenta proponuntur et vindicantur et fontes solutionum aperiuntur, Genf 1679—1685, 2. Ausgabe 1688. Seine Schriften wurden 1847 ff. in Schottland neu herausgegeben.

3) Johann Alphons Turretini, Son des Vorigen, verfolgte äußerlich dieselbe Laufban, aber in ganz anderem Geiste. Wenn der Eine die calvinische Orthodoxie in aller Strenge aufrecht zu halten sucht, so ist der Andere bemüht, die Vereinigung aller Protestanten auf der Basis einiger weniger Fundamentalartikel zu Stande zu bringen. Jener war einer der Haupturheber der helvetischen Konsensformel, dieser bewies denselben Eifer, um diese Formel wider abzuschaffen, und befreite die Genfer Kirche von der Autorität des Konzils von Dordrecht. Alphons Turretini ist der bedeutendste Mann in diesem Theologengeschlechte.

Geboren 1671, machte er seine Studien großenteils in Genf; unter dem Einflusse von L. Tronchin, dem bedeutendsten Repräsentanten der vom reformirten Scholastizismus sich emanzipirenden und dem Arminianismus sich zuneigenden

Genfer Theologie. Turretini wurde sein bester Schüler; als ihn Tronchin eine seiner ersten Predigten halten hörte, sagte er: „dieser junge Mann fängt da an, wo die anderen enden". Im Jare 1691 begab er sich nach Halland, um daselbst seine Studien zu vervollkommnen. Sein Hauptzweck war, unter Spanheim die Kirchengeschichte zu studiren. Bevor er von Leyden abreiste, gab er einen Beweis seiner Fortschritte durch Thesen, betitelt: Pyrrhonismus Pontificius sive theses theologico-historicae de variationibus Pontificiorum circa Ecclesiae infallibilitatem, Lugd. Bat. 1692, eigentlich eine Widerlegung der Schrift von Bossuet über die Variationes des églises protestantes. Zuerst zeigt er, dass die Protestanten ihre Meinung nicht so oft geändert haben, als man angebe; darauf beweist er, dass, sollte die Tatsache auch war sein, man daraus auf die Rechtmäßigkeit ihrer Sache keinen ungünstigen Schluss ziehen dürfe. Endlich gibt er das Argument zurück, indem er beweist, dass die römische Kirche selbst sehr geschwankt hat, teils in der Lehre, teils im Gottesdienste, teils und hauptsächlich in einem Punkte, der die Basis aller anderen ist, nämlich in Betreff der Infallibilität der Kirche. Diese Thesen machten großes Aufsehen. Bevor er in seine Heimat zurückkehrte, bereiste er noch England und Frankreich. In Cambridge erfreute er sich eines vertrauten Umgangs mit Newton, in Paris fand er one Schwierigkeit Zutritt zu Bossuet, Mabillon und Malebranche. In Genf wurde er, obgleich erst 22 Jare alt, alsobald in die Vénérable Compagnie des Pasteurs aufgenommen, und da er die Vorzüge der englischen und der französischen Predigtweise vereinigte, so war er bald einer der beliebtesten Kanzelredner der Stadt. Im Jare 1697 wurde für ihn ein Lehrstul der Kirchengeschichte errichtet, und schon 1701 wurde er Rektor der Akademie; diese Würde sollte er, im Falle der Wiedererwälung, höchstens 4 oder 5 Jare bekleiden; zu seinen Gunsten machte man eine Ausnahme; er blieb volle 10 Jare Rektor, und die Reden, die er järlich am Tage der Promotionen hielt, sind 1737 unter dem Titel orationes academicae gedruckt worden.

Von besonderer Bedeutung ist der Anteil, den Turretini an der Abschaffung der helvetischen Konsensformel nahm. Man empfand in Genf so gut wie anderwärts in der Schweiz die Verpflichtung auf diese Formel als ein Joch; sie hatte allerdings noch einige Freunde in Genf, und da sie mit symbolischer Autorität bekleidet war und die statliche Sanktion besaß, so konnte sie nicht one Mühe beseitigt werden. Zur Ergänzung des im Art. Helvetische Konsensformel Bd. V, S. 761 Gesagten geben wir hier eine aktenmäßige Darstellung der Genfer Vorgänge.

Die Form der Unterschrift, womit sich die Kandidaten auf die Konsensformel verpflichteten, war: „sic sentio, sic profiteor, sic docebo et contrarium non docebo". Nun ereignete es sich im April 1706, dass, als zwei junge Geistliche, Vial und Vautier, in die Kompagnie aufgenommen werden sollten, Vautier die verlangte Unterschrift gab, Vial aber nur so viel geloben wollte: contrarium non docebo, pacem ecclesiae promovebo, worauf die Majorität der Kompagnie, „um Uneinigkeit und die großen Übel zu verhüten, welche entstehen könnten, wenn die Sache außerhalb der Kompagnie anhängig gemacht würde", beschloss, sich bei der Unterschrift des Vial zu begnügen; so wurde er denn so gut wie Vautier in den Schoß der Kompagnie aufgenommen. Indessen benachrichtigte die protestirende Minorität der Kompagnie den Statsrat (die exekutive Behörde der Republik) von dieser Abweichung von den bestehenden Verordnungen, die offenbar eine Überschreitung der Kompetenz der Kompagnie war. Der Statsrat kassirte den Beschluss der Aufnahme von Vial und befahl eine neue Versammlung der Kompagnie, um diese Angelegenheit auf eine freundliche Weise (à l'amiable) zu Ende zu füren. In dieser neuen Versammlung vom 7. Mai wurde beschlossen, dass, mit Genehmigung des Statsrats, folgende Unterschrift verlangt werden sollte: sic docebo, quoties hoc argumentum tractandum suscipiam, contrariam non docebo, nec ore, nec calamo, nec privatim, nec publice. Der Statsrat billigte diese neue Unterschrift. Der Rat der Zweihundert (die gesetzgebende Behörde), one eine Billigung oder Missbilligung auszusprechen, ließ sie gewären, lobte die

Einigkeit der Geistlichen und ermante sie, „sich insbesondere über die obschwebende Angelegenheit immer besser zu verständigen". Viol, nachdem er die neue Unterschrift geleistet, wurde zum zweiten Male in die Kompagnie aufgenommen. Noch langen Verhandlungen über den Sinn der Verordnung des Rates der Zweihundert, der in der Tat zweideutig war, beschloss die Kompagnie am 18. Juni, vorzüglich auf Antrieb von Turretini, die Frage über die Unterschrift der Konsensformel wider vorzunehmen. An der Sitzung vom 25. Juni, wo die Sache in ernstliche Beratung gezogen werden sollte, nahmen von 34 Mitgliedern der Kompagnie 12 streng calvinisch gesinnte nicht teil, warunter Calandrini und Ben. Pictet (s. den Art. Bd. XI, 670) die bedeutendsten waren. Es wurde one Schwierigkeit beschlossen, keine Unterschrift mehr zu fordern; folgende Motive wurden dafür angegeben: 1) Noch Beseitigung des ungeheuerlichen sic sentio könne man auch das sic docebo nicht beibehalten; 2) die Worte: quoties hoc argumentum tractandum suscipiam seien sehr zweideutig; 3) die Worte neque ore, neque calamo, neque publice, neque privatim könnten eine Art Inquisition hervorrufen, welche sich bis auf Unterredungen und Briefwechsel erstrecken müsste; 4) dergleichen Verpflichtungen seien absolut unausfürbar. Außerdem machte die Kompagnie geltend, dass die genannte Unterschrift den anderen Kirchen, besonders denen Deutschlands und Englands, welche anders gesinnt seien, großen Anstaß geben, und dass, wenn diese Kirchen, dem Genfer Beispiel folgend, für ihre Sätze änliche Unterschriften fordern wollten, daraus eine Spaltung zwischen ihnen und Genf entstünde. Überdies sei es unangemessen, einesteils sich mit einem mündlichen Versprechen der Konformität mit dem Worte Gottes und mit dem Glaubensbekenntnis (der zweiten helvetischen Konfession) zu begnügen und andererseits eine Unterschrift betreffend gleichgültige Dinge zu verlangen. In verschiedenen Kirchen der Schweiz, Zürich, Basel, Schaffhausen, werde keine Unterschrift verlangt. Man betonte fernerhin, dass die Konsensformel den lutherischen Kirchen absonderlich missfalle, dass die reformirten Fürsten Deutschlands wünschten, man möge den Weg der Milderung einschlagen, und dass auch die englischen Prälaten sehr unzufrieden seien mit diesen erzwungenen Unterschriften. Die betreffenden Materien seien von keinem Einflusse auf die Sitten, auf den Gottesdienst, auf die Predigtweise; es gebe tausend theologische Fragen, wichtiger als die betreffende, über welche man geteilter Meinung sei, one dass man daran denke, Formeln deswegen aufzustellen und deren Unterschrift zu befehlen. Es sei hart, ein Reglement zu haben, dessen Handhabung selbst die Reformatoren, wenn sie noch lebten, und andere große Männer, die nach ihnen aufgetreten, vom geistlichen Amte ausschließen würde. Selbst in der römischen Kirche, welche die Inquisition errichtet habe und welche sich für untrüglich halte, dulde man sich gegenseitig in den in Frage stehenden Punkten. Turretini und Sartoris wurden beauftragt, dem Statsrate den gefassten Beschluss und dessen Motive unterzubreiten. Allein die opponirende Minarität der Kompagnie übergab dem Statsrate auch zwei Mémoires, verfasst von ihren beiden Häuptern Calandrini und Pictet. Dieser sagte unter anderem: „es ist uns unmöglich, unsere Besorgnisse zu verhehlen. Zuerst schlug man uns vor, das sic sentio zu streichen, darauf das sic docebo; jetzt will man das Ganze abschaffen. Wir befürchten, dass bald die Reihe an die Synode von Dordrecht und die Glaubensbekenntnisse komme. Wir besorgen das Aufkommen des Arminianismus und selbst ärgeres. Die Geister sind in diesem Jarhundert außerordentlich begierig nach Neuerungen. Daher bitten wir Euch, zu befehlen, dass fortan die Canones von Dordrecht mit derselben Formel unterschrieben werden sollen, mit der man ehemals unsere Reglements unterschrieb: sic sentio, sic profiteor, sic docebo et contrarium non docebo". Diese Protestation blieb doch nicht ganz one Wirkung, so stark auch die freiere Strömung sein mochte. Dem Statsrate wurde von der Kompagnie folgendes Formular der Verpflichtung, welche die Kandidaten eingehen sollten, vorgeschlagen: „Ihr versprechet und schwöret vor Gott, alles zu glauben und zu bekennen, was in den heiligen Schriften des Alten und Neuen Testaments enthalten ist, welche die ware und einzige Richtschnur unseres Glaubens sind. Ihr versprechet ferner nichts zu lehren, was dem Glau-

bensbekenntnisse und dem Katechismus unserer Kirche nicht konform sei, als welche die Summa der Schriftlehre enthalten. Endlich seid ihr ermant, in der Kirche und in der Akademie nichts zu lehren gegen die Canones der Synode von Dordrecht und gegen die Reglements der Vénérable Compagnie" *). Der Statsrat billigte dieses Formular. Die Majorität des Rates der Zweihundert, mit der genannten Formel, als einem blaßen Kompromiss, nicht zufrieden, wollte die Geistlichkeit ermuntern zu einer völligen Abwerfung der konfessionellen Verpflichtung überhaupt. Doch verfloss noch geraume Zeit, bis die genannte Verpflichtungsformel beseitigt wurde. Im Jare 1725, da die orthodoxe Minorität bereits im Aussterben begriffen war, beschloss die Kompagnie, mit Ausnahme von einem oder zwei Mitgliedern, in der Sitzung vom 15. Juni, die Formel von 1706 aufzugeben und sich einzig und allein an den 6. Artikel der kalvinischen Ordonnances écclesiastiques zu halten: „Ihr bekennet, dass ihr die Lehre der Propheten und Apostel festhaltet, wie sie in den Büchern des Alten und Neuen Testaments enthalten ist, von welcher Lehre wir in unserem Katechismus einen Inbegriff haben." Zu gleicher Zeit sollten die aufzunehmenden Kandidaten vom Moderator der Kompagnie ermant werden, auf der Kanzel nichts unnützes, noch bloß der Neugierde dienendes oder den Frieden störendes vorzutragen. Damit war nicht nur die helvetische Konsensformel, die Canones von Dordrecht, sondern auch die zweite helvetische Konfession abgeschafft und allein dem Katechismus Calvins noch eine Art von symbolischer Autorität vindizirt. Und damit man auch diese Autorität nicht zu hoch anschlage, war ausdrücklich bemerkt: „wenn die Kompagnie vom Katechismus spreche, so geschehe es nicht in der Absicht, ihn der Schrift gleichzustellen, noch um die Befolgung desselben in allen Einzelheiten zu empfehlen, sondern bloß und allein um zu bezeugen, dass die Kompagnie erkenne, die Substanz und der Inbegriff der christlichen Lehre seien darin enthalten. Außerdem wurde hervorgehoben, dass, indem man sich an jene Ordonnances halte, man sich unter eine Regel stelle, die man niemals hätte verlassen sollen und unter welcher die Genferische Kirche mehr als ein Jarhundert lang gelebt habe. Im Protokoll der Sitzung, worin dieser Beschluss gefasst wurde, ist gesagt, dass der Statsrat einmütig die Ansicht der Kompagnie betreffend das Formular von 1706 billige, dass er aber wünsche, dass man von dieser Sache so wenig als möglich Aufhebens mache. Offenbar war die Regierung mit der Geistlichkeit einverstanden; sie wünschte aber, nach der Sitte des 18. Jarhunderts, wo alle Öffentlichkeit möglichst beschränkt wurde, dass die Sache intra parietes abgemacht würde. Man hätte gefürchtet, das Ansehen der Regierung zu schwächen, wenn die Kunde, dass sie in Neuerungen willige, allzusehr in das Volk gedrungen wäre. Doch begnügte sich Turretini nicht mit der Beseitigung der Konsensformel in Genf, er wollte ihre Geltung in der Schweiz überhaupt aufgehaben wissen. Er setzte sich mit dem Erzbischof Wake von Canterbury ins Einvernehmen, worauf zuerst dieser und später der König von England selbst an die schweizerischen Kantone ein Schreiben ergehen ließ, worin er sie aufforderte, der Konsensformel zu entsagen.

Die Abschaffung der Konsensformel hing für Turretini aufs engste mit einer anderen Angelegenheit zusammen, welche eine wichtige Stellung in seinem Leben einnimmt, nämlich mit der Union zwischen den Lutheranern und den Reformirten. Zunächst wurde er zufällig aufgefordert, sich direkt damit zu befassen. Er erfur im Jare 1707 durch einen preußischen Abgeordneten in Neuenburg, dass Friedrich I., dem diese Union sehr am Herzen lag, die Ansicht der Kirche und der Akademie von Genf darüber wünsche kennen zu lernen. Die Kompagnie beeilte sich, dem König in einem Schreiben vom 22. April, welches Turretini aufgesetzt hatte, die verlangte Auskunft zu geben: „Die Kirche von Genf hat immer einmütig die Ansicht festgehalten, dass die Protestanten beider Bekenntnisse in allem, was wesentlich zur Religion gehört, einig sind, dass die Fragen, um wel-

*) Darnach ist der Bericht v. d. Golz, die reformirte Kirche Genfs, 1862, S. 38 zu berichtigen.

cher willen sie von einander getrennt sind, für das Seelenheil indifferent sind, und dass sie demnach einander gegenseitig tragen, sich als Brüder betrachten, gegenseitig an den gottesdienstlichen Versammlungen teilnehmen, die Kommunion von einander empfangen, mit einem Worte sich allesammt so benehmen sollen, als bildeten sie nur Eine kirchliche Gemeinschaft. Was die Art betrifft, wie die zwei Parteien zu vereinigen sind, so erachten wir, dass dies nicht auf dem Wege der Kontroversstreitigkeiten geschehen kann; denn keiner von beiden Teilen will dabei nachgeben, und der Streit erbittert die Geister, anstatt sie zur Milde zu stimmen. Viel besser scheint es uns, allen Streit zu meiden, über die Streitpunkte nie anders als mit Mäßigung sich zu äußern und im gegenseitigen persönlichen Verkehr die Liebe walten zu lassen. Nach diesen Grundsätzen hat die Genfer Kirche immer gehandelt. Wenn Anhänger des Augsburgischen Bekenntnisses bei uns das Abendmal zu empfangen wünschen, nehmen wir sie mit offenen Armen auf, one von ihnen irgend eine Abschwörung ihrer besonderen Glaubensansichten zu verlangen; wenn sie unter derselben Bedingung uns zu ihrem Abendmale zulassen wollen, sind wir von Herzen gerne bereit, mit ihren Gemeinden zu kommuniziren. Wir können sogar eine besondere Tatsache erwänen, welche Ew. Majestät die gemäßigte und friedfertige Gesinnung unserer Kirche bezeugen wird. Vor einigen Jaren haben einige hier ansässige Lutheraner um die Erlaubnis nachgesucht, von Zeit zu Zeit die Kommunion aus der Hand eines ihrer Geistlichen zu empfangen; die Erlaubnis wurde ihnen von der Kompagnie sogleich, einmütig, one alle Widerrede gewärt". Dem ist beizufügen, dass in demselben Jare 1707 ein lutherischer Geistlicher, den der König von Preußen empfahlen hatte, die Erlaubnis erhielt, sich in Genf anzusiedeln; so entstand die lutherische Kirche in dieser Stadt. Der König zeigte sich in seinem Antwortschreiben, welches am 1. Juli im Schoße der Kompagnie verlesen wurde, äußerst zufrieden mit dem Gutachten und bat die Genfer Kirche, behufs der Union sich mit seinen Geistlichen und Theologen ins Vernehmen zu setzen. Die beiden Schreiben, das der Kompagnie und die Antwort des Königs, sind beigedruckt der 6. Rektoratsrede von Turretini: de componendis Protestantium dissidiis. Diese Rede selbst wurde gerade in dieser Zeit gehalten und auf Ansuchen der Kompagnie dem Drucke übergeben. Infolge davon wurde Turretini zum Mitgliede der königlichen Akademie in Berlin ernannt und vom Könige mit einer goldenen Medaille beschenkt.

Die bisherigen Erörterungen über die Abschaffung der helvetischen Konsensformel und die Union zwischen den beiden protestantischen Konfessionen füren uns zu den wichtigsten theologischen Werken des Turretini, woraus wir seine theologische Richtung am besten kennen lernen. Vor allem kommt hier in Betracht die 1729 erschienene, auf Anlass eines Briefes des Erzbischofs Wake an die Pastoren und Geistlichen von Genf und an die gesamte protest. Geistlichkeit der Schweiz ausgearbeitete nubes testium pro moderato et pacifico de rebus theologicis judicio et instituenda inter Protestantes concordia. Praemissa est brevis et pacifica de articulis fundamentalibus disquisitio, qua ad Protestantium pacem mutuamque tolerantiam via sternitur. Der genannte Brief Wakes, sowie die Antwort der Kompagnie sind der nubes beigedruckt; aus dem Vorworte erfaren wir auch, dass schon seit 1707 Turretini mit Leibnitz in Angelegenheiten der Union unter den Protestanten korrespondirte. Die angehängte Dissertation über die Fundamentalartikel, auf die Bitte zweier lutherischer Adeliger ausgearbeitet, wurde zuerst, nach vor dem Erscheinen der nubes, besonders gedruckt und hernach nach in den zweiten Band der cogitationes et dissertationes theologicae des Verfassers aufgenommen. Die Unterscheidung der wesentlichen Lehren des Christentums von den minder wesentlichen bot sich dem dogmatischen, ja selbst dem populären Nachdenken leicht dar, aber schwieriger war es, darüber eine erschöpfende, vollkommen befriedigende Auskunft zu geben; auch Turretini scheint das nicht völlig gelungen zu sein. Die allgemeine Begriffsbestimmung davon ist zwar eine solche, gegen welche nichts einzuwenden ist: „ea religionis capita, quae ad ejus essentiam seu fundamentum ita pertinent, tantique sunt in ea momenti,

ut, iis demptis, stare nequeat religio, vel saltem praecipua quadam planeque necessaria sui parte destituatur; oder kürzer nennt er Fundamentalartikel solche, quorum cognitio atque fides a Dei gratiam salutemque obtinendam necessaria est. Dergleichen Artikel gibt es nur eine geringe Zal. Diejenigen allein sind fundamental, welche von allen Christen zu allen Zeiten geglaubt worden sind. Ja, er geht so weit, zu behaupten, praeter obedientiam mandatis divinis et positam in promissis Evangelii fiduciam fundamentale nihil esse. Darauf aber stellt er den Satz auf, dass das apostolische Symbolum Fundamentalium judicium et mensura sei. Gleich nachher meint er, articulos fundamentales non esse eosdem omnibus, sed pro varia revelationis mensura, variisque hominum dotibus et circumstantiis varios esse, — sodass zuletzt nur Gott entscheidet, quid ad salutem necessario credendum sit, quisve error a salute excludat, woran sich eine praktisch heilsame Ermanung anschließt; cum agitur de nobis ipsis, tutius esse, vel ab minimis erroribus, quasi fundamentales essent, abhorrere et in veritatum divinarum cognitione, quam longissime possumus, progredi. At, cum de aliis agitur, nonnisi caute admodum maximaque cum caritate et mansuetudine pronuntiandum esse. Den Schluss bildet die Erörterung, dass da, wo Zwiespalt herrscht, in Beziehung auf die Grundwarheiten des Evangeliums, wie z. B. zwischen Katholiken und Protestanten, die Union unmöglich sei, wenn aber die Differenz bloß accessorische Fragen betreffe, wie das im Verhältnis zwischen Lutheranern und Reformirten der Fall sei, so solle kirchliche Gemeinschaft Platz greifen.

Ein anderes theol. Werk Turretinis, von größerer Bedeutung für die Kenntnis seiner Theologie, sind seine 1711 begonnenen u. 1737 in 2 Bde. gesammelten cogitationes et dissertationes theologicae, quibus principia religionis, cum naturalis tum revelatae, adstruuntur et defenduntur, animique ad Veritatis, Pietatis et Pacis studium excitantur. Der allgemeine Charakter der Theologie, der sich darin ausspricht, ist der einer gemäßigten Orthodoxie, änlich derjenigen des Sigmund Jakob Baumgarten, des Lehrers und Vorläufers von Semler (s. den Artikel Bd. XIV, S. 111). Ächt reformirt ist bei Turretini das Hervorheben und Betonen der natürlichen Theologie; nur fällt auf, dass die Religion der Offenbarung lediglich vervollständigen soll, was die natürliche Religion lehrt. Wenn nun der Verfasser auch eigentliche Mysterien in der geoffenbarten Religion annimmt, quae, ut perfecte comprehendantur, humani intellectus fines non sinunt, so polemisirt er desto eifriger gegen die fremdartigen, scholastischen Zutaten zu der Theologie. „Theologia haud absimilis est arti statuariae quae non tam adjiciendo quam abradendo opera sua perficit. Tantum materiae inutilis vel noxiae abscindendum est, donec id, quod superest, sit novus homo ad Dei imaginem sculptus. Noch bezeichnender für seine Stellung zur bisherigen Entwicklung der reformirten Dogmatik ist folgende Stelle: In Nosodochium ingreditur medicus, et explorato aegrorum statu apta iis remedia praebet; mox discedit, se postero die reversurum pollicitus. Statim vero, ubi est egressus, aegroti illi de variis sermones miscent, puta de barba medici illius, de ejus capillis, de toga, item de ejus statura, patria, majoribus, tum de phyalis, quibus sua includebat pharmaca, utrum vitreae an crystallinae, an ex ignota materia essent. De his aliisque non placide, non amice, ut res ferebat, sed acerbissime inter se disputant, atque a rationibus ad convitia, a convitiis ad ictus deveniunt. Tum aliquis forte adveniens, quid agitis, miseri? clamat. Quae vos rabies, quis vos febris aestus agitat? Sumite modo allata vobis remedia; eumque sanati fueritis, tum commodius de bellis istis quaestionibus disputabitis. At illi neque dictis audiunt neque monitori pepercisseut, nisi ille praecipite fuga eorum se unguibus surripuisset. In den Lehren von der Trinität, der Gottheit Christi, der Menschwerdung, dem Opfertode Christi, spricht sich Turretini im allgemeinen dem orthodoxen Lehrbegriffe gemäß aus. Hingegen in Betreff der Prädestinationslehre, die in der reformirten Scholastik solch eine große Rolle spielte, ist er offenbar bemüht, einen anderen Weg einzuschlagen, als den bisherigen. Er frägt: cur theologi tanto aestu tantaque fiducia de decretorum divinorum ordine inter

se digladiantur? Illi circa Dei consilia optime se gerunt, qui, occultis Deo relictis, de revelatis opere implendis unice sunt solliciti. Qui crediderit, servabitur, qui non crediderit, condemnabitur. Hoc scire, de Dei decretis satis scire est. Und so wird überall von Turretini das Hauptgewicht auf das praktisch-fruchtbare Moment der Lehren gelegt. Ex una parte: quid habes, quod non acceperis. Ex altera: Deus reddet singulis secundum opera ipsorum. Was Böses in uns ist, ist nicht Gott, sondern uns zuzuschreiben, die Freiheit des Menschen muss nicht so hervorgehoben werden, dass darob die Gnade Gottes in Schatten gestellt werde, und widerum darf die menschliche Freiheit nicht so weit verneint werden, dass dadurch das Urteil Gottes aufhöre, ein gerechtes zu sein. In Sachen des Heiles sollen wir so handeln, als ob alles von uns abhänge; dagegen so beten und danken, als ob von uns nichts abhinge. Duo haec multum differunt, non justificari neque salvari propter ulla bona opera, et justificari ac salvari nullo praestito bono opere. Cum fides Christum totum complectitur, non modo ut prophetam et sacerdotem sed etiam ut regem, hinc requiritur, neminem credere, qui Christi legibus se non subjiciat etc.

Turretinis Cogitationes enthalten vieles Apologetische, welches dem Verfasser einen ehrenvollen Platz unter den Apologeten des Christentums sichert (s. Pelt, Encyklopädie S. 391). Seine apologetischen Ideeen sind aber in der französischen Welt hauptsächlich in der Form bekannt geworden, die Vernet, Professor der Geschichte und der schönen Wissenschaften in Genf, ihnen gegeben hat unter dem Titel: traité de la vérité de la religion chrétienne, tiré du latin de Mr. J. A. Turretini, 3 Bände, 1735—1740. Vernet bezeugte, dass er allerdings sehr frei übersetzt habe, „aber durchaus mit Billigung und unter den Augen des Verfassers". In den folgenden Ausgaben und Bearbeitungen mischte Vernet immer mehr von den Seinigen ein, so 1748 in einer zweiten Ausgabe des ersten Bandes, den er bezeichnend genug überschrieb: de la grande utilité d'une révélation ajoutée à la lumière naturelle, statt des älteren von Turretini approbirten Titels: de la nécessité de la révélation. Die zweite Ausgabe des dritten Bandes, die 1751 erschien, erlaubte sich noch größere Freiheiten, worüber zu vgl. Viguié, Histoire de l'apologétique dans l'église réformée française, Paris 1858. Bei Vernet tritt der Deismus des 18. Jarhunderts deutlich hervor, zwar noch in Verbindung mit einem gewissen Supranaturalismus, aber mit gänzlicher Verkennung des mystischen Elementes der Religion.

In Genf selbst erlangte Turretini allmählich die Stelle eines geistlichen Primas. Als Solcher hat er z. B. die Sitte der öffentlichen Konfirmation eingefürt. Auch vom Auslande her wurde er unzälige Male um Gutachten und Interventionen angesprochen. Seine letzten Lebensjare waren sehr getrübt durch die Genfer Unruhen vom Jare 1734, Turretini starb am 1. Mai 1737. Nach seinem Tode erschienen seine commentarius theoretico-practicus in ep. St. Pauli ad Thessalonic., Basel 1739, sodann seine praelectiones zum 11. Kapitel des Römerbriefes, Genf 1741, und ein Traktat über die Auslegung der hl. Schrift, Berlin 1766. Eine vollständige Sammlung seiner Werke erschien 1775 in Leuwarden.

Litteratur: Hottinger, Helvet. Kirchengesch.; Leu, helvet. Lexikon; Senebier, Hist. litéraire de Genève; Supplement du dictionnaire de Bayle par Chauffepié; Sayous, Histoire de la littérature française à l'étranger; Cellérier, l'académie de genève; Mémoires pour servir à l'histoire des troubles arrivés en Suisse à l'occasion du consensus, Amsterdam 1726; Schweizer, Centraldogmen, II; Cellérier, Du rôle politique de la V. compagnie dans l'amienne républ. de Genève, spécialement dans la crise de 1734; Protestant de Genève, Jahrg. 1838 und 1839; F. Turretini, Notice biographique sur Benedict Turretini, 1871; E. de Budé, Vie de François Turretini, 1871; E. de Budé, Vie de J. Alphonse Turretini, 1880. (L. Thomas) Bernhard Riggenbach.

Tutilo, s. St. Gallen Bd. IV, S. 728.

Twesten, August Detlev Christian, wurde am 11. April 1789 zu Glückstadt in Holstein als der dritte Son des aus dem hannaverschen Kirchspiele Marschacht stammenden Bürgers und Handwerkers Johann Twesten und der Sophie Twesten, geb. Stoll, geboren. Er starb in Berlin als Oberkonsistorialrat und Professor der Theologie am 8. Januar 1876, nachdem er in seinem akademischen Berufe bis in die letzten Lebenstage tätig geblieben war. In der Geschichte der theologischen Wissenschaft behauptet er durch die eigentümliche Verwertung der Grundsätze Schleiermachers zur Belebung und Begründung der kirchlichen Glaubenslehre seinen Platz; als Lehrer hat er durch Klarheit und Sicherheit der Methode, durch selten ausgebreitete und umsichtig ausgebeutete Gelehrsamkeit, durch sorgsam abwägende Billigkeit des Urteils und ungeblendete Warheitsliebe wärend zweier Menschenalter in philosophischen, exegetischen und systematischen Vorlesungen unermüdlich tätig auf weite Kreise der theologischen Jugend nachhaltig eingewirkt; als Mitglied des Kirchenregiments arbeitete er in gerechter Milde und in bewusster Ablehnung jeder Verkümmerung der reformatorischen Grundsätze für den Ausbau der einen und großen, ihrer Einheit auch bei rückhaltlosem und treuem Festhalten des Bekenntnisgrundes sicheren evangelischen Kirche. Überall steht er mitten in den Bewegungen der Zeit, die er durchlebt, jeden Eindruck, jede bedeutende Erscheinung selbständig und gewissenhaft in sich verarbeitend, aber zugleich in vorsichtiger Zurückhaltung nur dann eingreifend und hervortretend, wenn die Umstände es nicht anders gestatteten. Seine Entwicklung und sein Wirken, für dessen Schilderung nicht nur seine Schriften, sondern auch zalreiche bedeutende Briefe und Aufzeichnungen als Quellen vorhanden sind, bieten daher zugleich ein Spiegelbild der geistigen Bewegungen, an deren Ergebnissen die kirchliche Gegenwart sich zu orientiren hat. —

Im April 1808 wurde Twesten aus der Gelehrtenschule Glückstadts entlassen, nachdem er als der ausgezeichnetste unter den abgehenden Schülern einen Vortrag in Jamben „über die Kraft der Religion" gehalten hatte. Er erzälte darüber: „Ich war von der Schönheit des Machwerks recht durchdrungen, und man lobte mich reichlich. Der einzige, der mich tadelte, war mein Bruder. Dem war aller Schmuck, alle Lappen zuwider; er sah nur auf die innere Warheit". In diesem Bruder Carl, der fünfzehn Jare älter war, sah der Jüngling überhaupt den unbedingt zuverlässigen Freund und Berater, mit dem ihn bis zum Tode desselben (1815) innigste Interessengemeinschaft verband. Aber auch zu seinen Eltern schaut er mit Verehrung auf. „Mein Vater ist ein Mann von außerordentlichen Anlagen, der gewiss ein sehr bedeutender Mann geworden wäre, wenn sein Vater für ihn getan hätte, was er für mich. Meine Mutter besitzt ein Zartgefül und zugleich eine Lebendigkeit desselben, wie gewiss nur wenige Frauen. Sie haben mich in meiner Kindheit sehr verständig genommen, und so verdanke ich ihnen mehr, als andere ihrer feinen Erziehung nicht verdanken. Ist es aber nicht sonderbar, dass selbst brave und kluge Leute solche Männer, wie meinen Vater, nicht zu würdigen vermögen, durch das Äußerliche des Standes geblendet?" — so schreibt der Son nach Vollendung des Studiums dem Herzensfreunde Brandis. Auf den Geist der Glückstädter Schule lassen die „Bemerkungen über die Unterrichtsgegenstände in den Gelehrtenschulen unserer Herzogtümer" (Kieler Blätter 1816, S. 216) zurückschließen, in denen Twesten für die Zusammenfassung der geistigen Kräfte auf die gebürende Vorbereitung zum akademischen Studium eintritt und vor der Ertötung des freien Geistes durch Generalisiren und Schematisiren, sowie vor der Überlastung durch Realkenntnisse, die schließlich nur die Oberflächlichkeit befördern, eindringlich warnt. Weckung des Interesses und klassische Bildung, in welcher der Geist sich methodisch regen lerne, bleibe die Hauptsache.

One sich bestimmt für ein Fachstudium entschieden zu haben, bezieht der Jüngling die Hochschule zu Kiel, wo er unter Heinrichs und Reinholds Leitung namentlich der Philologie und Philosophie sich widmete, wärend er von den rationalistischen Vertretern der Theologie, zu der ihn im Grunde sein Herz hinzog, sich zurückgestoßen fülte. Erst in Berlin, wohin er im Herbst 1810 als einer

der ersten Studirenden der neubegründeten Hochschule übersiedelte, sollte er zum Theologen werden. Einen anschaulichen Einblick in seine Interessen und Beziehungen gewären die Tagebücher, die er wärend der beiden Semester seines dortigen Aufenthaltes für Christian Brandis fürte. Fichte und Wolf hatten ihn hingezogen. Aber Schleiermacher erst vermachte seinem Geist, der in dem Streben nach universeller Ausbildung in die wol erkannte Gefar der Zersplitterung geriet, Gepräge und Richtung zu geben. Wolf dagegen entfernte ihn mehr und mehr von sich durch die allzu leichtherzige Betreibung seines Lehrberufs, ebenso Fichte durch seine apodiktische Prophetenart und die wachsende Unverständlichkeit in der Darlegung der letzten Prinzipien seiner Philosophie. „Von Fichte stieß mich beides zurück, seine Personalität — nicht als wenn ich diese nicht achten muste, aber weil sie meinem Wesen so ganz fremd war — und zugleich das, was er als ihren Mittelpunkt selbst angab, seine Philosophie. Zu Schleiermacher hingegen zog mich beides hin". Entscheidend wirkten hiezu die Vorlesungen über die theologische Encyklopädie. „Schleiermacher schätze ich über alles", so schreibt er am 19. März 1811, „heute schloss er seine Encyklopädie, die mich wider mit Leib und Seele zum Theologen gemacht hat." Und bald fügt er hinzu: „Es ist ein eigenes Gefül der Liebe, welches einen ergreift, wenn man etwas Wares, Helles, Lichtverbreitendes liest oder hört. Dies Gefül habe ich, wenn ich Kant lese oder Schleiermacher höre — denn Schleiermachers Schriften behagen mir nicht so sehr. Ich weiß nicht, was ich in solchen Augenblicken nicht für einen solchen Mann tun könnte ... Es ist mir zu Mute, als wie Plato im Phädrus beschreibt."

Unter diesen entscheidenden Eindrücken treibt Twesten seine Privatstudien, die sich noch immer vorwiegend auf die Philologie, namentlich auf Plato, den er gemeinsam mit Zumpt las, und auf Aristoteles beziehen; er nimmt Stellung gegen den „Troß der Naturphilosophen und ihre Verwirrung aller Begriffe". In einem Freundeskreise, der sich vorwiegend aus Holsteinern zusammensetzt, wird das Aufgenommene ausgetauscht und verarbeitet. Aber auch Freunde in reiferem Alter gewinnt er. Namentlich der originelle Arzt Erhard, der die Kantische Philosophie ins Leben umzusetzen bestrebt war, zieht ihn lebhaft an sich. Twesten, schreibt er im Hinblick auf diesen Verkehr an Reinhold, war mein philosophischer Freund, mit dem ich manchmal spekulirte*). Der eigentliche Lichtpunkt bleibt die immer innigere Annäherung an Schleiermacher. Die persönliche Bekanntschaft zwischen Lehrer und Schüler knüpfte sich nicht durch Empfehlungen, sondern auf dem gemeinsamen Heimwege von der Universität. Da wurde über die Anregungen der Vorlesung Rechenschaft gegeben, und in dem Jüngling steigerte sich die Empfindung, die eigentlichen Tiefen und Kräfte des religiösen Lebens zu verstehen, wärend er früher die landläufigen Meinungen one inneren Anteil hegte. Aber keineswegs verliert er seine Selbständigkeit an den verehrten Lehrer. Indem er sich über Schleiermachers Einordnung der Dogmatik in die historischen Wissenschaften auslässt, kommt er zu dem Schluss: „Es macht mir viele Freude, in seinen Vorträgen das ganze Gebäude so fest und schön geschlossen zu erblicken. Nur eine Rücksicht hat er mir bis jetzt zu sehr aus den Augen gesetzt, dass nämlich der Beweis für die Warheit der Lehren von den Christen aus der Offenbarung abgeleitet wird". Und damit hat er allerdings den für die Bildung seiner eigenen theologischen Überzeugungen springenden Punkt berürt. „Herbeiwünschen und herbeisehnen möchte ich freilich die Zeit, wo unsere Kirche auch einer Schleiermacherschen philosophischen Hinleitung zur Anerkennung der Offenbarung nicht mehr bedarf. Denn so gewiss ich glaube, dass nur auf seinem Wege eine Menge der durch Philosophie irre gewordenen zum Kirchenglauben wider hingefürt und damit versönt werden könne (wie das nicht nur mir, sondern nach seinem eigenen Geständnis selbst Neander geschehen ist), so erkenne ich doch an, dass Schleier-

*) Vergl. Denkwürdigkeiten des Philosophen und Arztes J. B. Erhard, herausgegeben von Varnhagen v. Ense (Stuttgart und Tübingen 1830) S. 514.

macher nicht da steht, wo Luther stand, und wo ich wünschte, dass wenigstens der Kern der Theologen stünde" — in dieses Urteil fasst der Professor in einem Briefe vom 10. Oktober 1817 seine seit der Studienzeit gereiften Anschauungen.

Mit schwerem Herzen riss sich Twesten im Herbste 1811 von Berlin los. „Namentlich der Abschied von Schleiermacher tat mir sehr wehe. Auch er war gerürt. Er lud mich ein, ihm zu schreiben und versprach, wenn auch nicht immer, pünktlich zu antworten" *). Er übersiedelte zunächst nach Hamburg, um die Erziehung der Kinder des „hochgebildeten und vorurteilsfreien" Physikus Andreas Schleiden zu leiten, indem er in die Arbeit seines Bruders, der zuletzt in Eimsbüttel sein Heimwesen gegründet hatte, einsetzte. Allein der starke Trieb nach Unabhängigkeit, der ihn auch bei seinen Studien leitete, veranlasste ihn, schon nach einem halben Jare zu seinem Bruder zu ziehen, um mit demselben methodisch seine Bildung abzurunden und zu vertiefen. Er berücksichtigte dabei nicht one Seufzen, dass er auch zu einem äußeren Abschlusse kommen müsse. „Weil niemand mich eigentlich hat studiren lassen", — schreibt er von dort aus an Schleiermacher — „sondern dies nach und nach von selbst so gekommen ist, so habe ich auch die Zeit meines Studirens nie in Beziehung auf eine andere gedacht, sondern jede Zeit verlebt, als wäre sie um ihrer selbst willen da." Jedoch in dem ernsten Willen, sich zusammenzufassen, vollendete er seine Erstlingsschrift, vermittelst deren er in Kiel den philosophischen Doktorgrad erwarb. Es ist die noch immer geschätzte commentatio critica de Hesiodi carmine, quod inscribitur opera et dies, die er dann 1815 mit einigen Zusätzen von Heinrich durch den Druck veröffentlichte. Er prüft darin nach der Methode F. A. Wolfs die Dichtung, indem er in ihr, scharfsinnig scheidend und verbindend, eine Reihe von Liedern und Fragmenten, die später zu einem Ganzen verbunden sind, nachweist. Die Art aber, in der er sich wider die Neigung, ins Weite zu gehen, unter dem Antrieb des Pflichtgefüls an die nächste Aufgabe bindet, ist vorbildlich für alle Folgezeit. Mit dem sich erweiternden Berufe wuchs auch die Treue, die sich nicht genug tun konnte in der Erfüllung des zunächst Obliegenden und so fast ausschließlich durch die unmittelbaren Anforderungen in Anspruch genommen wurde. Er ist sich dieser Orientirung seiner Tätigkeit früh klar geworden. In einem Rückblick auf die Zeit jener freien der Humanität gewidmeten Studien schreibt er am Ende des ersten Jares der Kieler Wirksamkeit: „das habe ich jetzt vorzüglich gewonnen, dass, wenn ich ganz meinem Berufe lebe, ich auch für mich weiter komme. Aber sehen muss ich doch, dass ich auch Zeit gewinne, teils um in allgemeiner Bildung so fortzuschreiten, wie es sich gebürt, teils um etwas einzelnes weiter fortzubringen".

Schon in Hamburg übrigens eröffnete sich ihm die Aussicht, einen Lehrstul in Kiel zu erhalten. Durch B. Niebuhrs Empfehlung war die Aufmerksamkeit des Kurators der Universität, des Grafen Rantzau, auf den noch nicht Vierundzwanzigjärigen gelenkt worden, den er zum Adjunkten der dortigen theologischen Fakultät zu machen beabsichtigte. Der Tod Rantzaus vereitelte diese Aussicht. Dafür bot sich ihm im Frühling 1813, gleichfalls one sein Zutun, eine Wirksamkeit am Werderschen Gymnasium in Berlin, die er nach einem Jare mit einem Inspektorat am Joachimsthalschen Gymnasium vertauschte, um mehr Muße für eigene Arbeit zu gewinnen. Mit besonderer Freude folgt er dem Ruf nach Berlin, da er in Preußen, dessen Kämpfe wider Frankreich er mit dem warmen Anteile eines Beteiligten verfolgt, den einzigen berufenen Träger für die Hoffnungen Deutschlands erblickt. Nur bei Preußen glaubt er durchaus auf eine „gänzliche Reinheit der Gesinnung bauen zu dürfen; er beurteilt den opferwilligen und pflichttreuen Stat aus der Seele Niebuhrs, von dem er bekennt: „was ich an ihm besonders liebe, ist sein schönes Gefül für das Große und Edle in der Geschichte,

---

*) Der bedeutende Briefwechsel, den ich mit anderen wertvollen Stücken aus Twestens Papieren zu veröffentlichen gedenke, wärte bis zu Schleiermachers Tode.

für Recht und Unrecht, und zugleich eine hohe Unschuld des Gemüts, die aus seiner Rede immer hervorleuchtet." Auch für Twesten ist Preußen der Stat, „der sich freut, jeden Deutschen aufzunehmen, und der jeden, der in ihn eintritt, als einen geborenen Bürger betrachtet".

Überraschend schnell erhob das engere Vaterland erneuten Anspruch auf die vielversprechende Kraft. Im Juli 1814 wird Twesten zum außerordentlichen Professor der Philosophie und Theologie in Kiel ernannt und tritt im Herbste sein Amt an. Die älteren Kollegen der theologischen Fakultät empfingen ihn als den Jünger neuer Grundsätze eher mit Abneigung, als mit Wolwollen. Aber als ebenbürtiges Glied wird er von dem Kreise aufgenommen, der den Geist der nordischen Hochschule bestimmte. So findet ihn Brandis, als er im Frühling 1815 mit Bunsen in Kiel verweilt, in erfolgreichstem Austausch mit den Gesinnungsgenossen. Brandis schildert seine Eindrücke. „Es war eine glückliche Zeit für jene kleine Universität; Männer, wie Twesten, mein geliebtester Universitätsfreund, Dahlmann, Falck, Hegewisch, lebten im engen Verein mit einander, aus welchem bald darauf die Kieler Blätter hervorgingen (das erste Heft erschien 1815), eine Sammelschrift von gediegenem Werte." Mit voller Klarheit verfolgten dieselben die höchsten Ziele einer „vaterländischen Zeitschrift". Die Errungenschaften der Befreiungskriege wollen sie dem deutschen Volke sichern. „Alle Gegenstände des Wissens, soweit sie unmittelbar mit dem Leben zusammenhängen und so dargestellt sind, wie sie als Gemeingut aller Gebildeten, vorzüglich durch die öffentliche Meinung, zum Wole unseres allgemeinen und besonders unseres nächsten Vaterlandes wirken können, gehören zum Plane dieser Zeitschrift" — sagt die Vorrede. Und diesen Zweck erreichte sie *). In einem Briefe an Reinhold (8. Oktober 1817) sendet F. H. Jakobi den „Kieler zwölf Aposteln" seinen Gruß. Die „trefflichen Aufsätze" der Blätter läßt er sich öfter wider lesen, und unter denselben fesselt vor allem Twestens „Rede eines Geistlichen in einer Gesellschaft von Amtsbrüdern" (Band I, S. 125 f.) sein ganzes Interesse. Er erkennt darin die glückliche Fassung des Problems, auf dessen Lösung alles hindränge, wenn „dem träger schlagenden Herzen des christlichen Körpers" neues Lebensblut zugefürt werden solle: „Wer die Religiosität der Väter will, muß auch die Religion der Väter wollen." Und wärend Jakobi über den Zwiespalt von Sehnsucht und Einsicht nicht hinauszukommen gesteht, freut er sich doch der klaren und kraftvollen Art, in der Twesten über denselben sich zu erheben sucht, indem er an dem „rationalen Deismus", dem auch die Kieler Theologen huldigten, schneidige Kritik übt. Seine Abneigung gegen alles Bestimmte und Eigentümliche mache ihn zu einem Schattengebilde. „Ebensowenig wie es einen Baum überhaupt gibt, gibt es eine Religion überhaupt." Es kommt darauf an, aus den kirchlichen Versammlungen „jenes kalte Wesen, jene Halbheit und Zerstreutheit zu entfernen, um deretwillen sie kaum noch als entsprechende Darstellungen eines lebendigen Organismus angesehen werden können". „Es müssen sich Brüder, keine Zuhörer versammeln", nicht um gewisser liturgischer Formen und Riten froh zu werden, auch nicht, um sich durch eine Predigt unterhalten und belehren zu lassen — ist doch die Kirche „keine bloße menschliche Lehranstalt für Erwachsene" —, sondern um mit den göttlichen Gaben hauszuhalten.

Diese ungehaltene Rede des jungen Professors enthält wie im Keime die Zielpunkte seines Wirkens, die klar und bewußt von ihm durch das ganze Leben festgehalten worden sind. Er weiß sich auch als akademischer Lehrer durchaus bedingt durch die ständige Rücksicht auf die praktische Bedeutung des christlichen Lebens und ist bestrebt, dasselbe im Gegensatze zu ausgelebten Formen zu erneuter Kraft zu bringen, indem er von Schleiermachers Ergebnissen ausgeht, aber zugleich die geschichtlich gewordene Gestalt des evangelischen Christentums nach ihrem Recht und ihrer Warheit zu verstehen und nach ihrem Wert für die Gegenwart

*) Vgl. Weiteres in der Biographie Springers: Friedrich Christoph Dahlmann (Leipzig 1870) Band I, S. 86 f.

zu erweisen sich bemüht. Der mehr und mehr sich erweiternde Kreis seiner Vorlesungen und seine litterarische Arbeit treffen in diesem Streben zusammen, sodass er auch bei dem Anbau der Gebiete, die in keiner unmittelbaren Verbindung mit der Theologie stehen, den Zweck verfolgt, sich die Waffen zu nachdrucksvollerem Eintreten für die Religion zu beschaffen, in der er die entscheidende Bürgschaft der moralischen Gesundheit des Vaterlandes findet. Die theologischen Arbeiten stellt er noch ausschließlicher auf Unkosten von anderen wissenschaftlichen Plänen, die er lange und mit Liebe hegt, in den Dienst seiner Lehrtätigkeit. Allerdings wirkt hierzu auch die skrupulöse Strenge mit, vermöge deren er auch im litterarischen Schaffen sich nie genug tun konnte. „Zum Schriftsteller bin ich überhaupt nicht recht gemacht. Ich gehe nicht leicht genug daran und störe mich durch zu viel Kritik." (20/7. 1819 an Schleiermacher).

In dreifacher Richtung bewegten sich seine Vorlesungen, indem er die philosophischen, systematischen und neutestamentlich-exegetischen Disziplinen in immer weiterem Umfange in den Kreis seiner Arbeit zog. An ihre Ausarbeitung, die er wärend des Lesens vornahm, geht er erst nach völliger Aneignung der Stoffe, und er wird nicht müde, bei jeder Widerholung sie von neuem, oft vollständig, umzuarbeiten. Unter den philosophischen Disziplinen wird der Brennpunkt der Interessen die Logik, durch deren Vortrag er die ganze Studentenschaft zu seinen Zuhörern machte; daneben las er über die Philosophie Kants, die praktische Philosophie nach Herbart, die Pädagogik. In der systematischen Theologie pflegte er zuerst die philosophische Theologie, in welcher er die Anregungen Kants, Fichtes und Schleiermachers in eigentümlicher Weise ausnutzte; gleichzeitig wandte er der Lehre von der Kirche, der Symbolik, dann aber auch der Encyklopädie, der Dogmatik und Ethik das eindringendste Studium zu. In der Exegese dehnte er sich über alle Teile des Neuen Testamentes aus. Dazu kamen wärend einer Reihe von Semestern die Leitung des philologischen Seminars und sonstige Übungen, in denen er die Vorlesungen fruchtbarer zu machen bemüht war. Überall legt er den Schwerpunkt auf die Darlegung sicherer und klarer Kenntnisse. Deshalb arbeitet er Scholien zum Neuen Testamente aus, zu deren Herausgabe er, obwol sie druckfertig waren, sich nicht entschließen konnte. Sofort aber gewann er es über sich, um seine Schüler mit dem Grunde bekannt zu machen, auf dem die evangelische Kirche sich erbaut hat, „die drei ökumenischen Symbole, die Augsburgische Konfession und die repititio confessionis Augustanae" unter sorgfältigster Benutzung der Quellen zu veröffentlichen. Um so notwendiger erscheint ihm die Kenntnis dieses Grundes, „je weniger man jetzt voraussetzen darf, dass der Theologiestudirende, wenn er nach Beendigung seines dogmatischen und exegetischen Kursus zur Lesung der symbolischen Bücher kommt, schon geläufige Ideen und Ansichten in denselben widerfindet". Dabei soll die Unterscheidung von Buchstaben und Geist zu ihrem Rechte kommen; nur prüfe man, „ob der Geist von allen, die ihn ergriffen zu haben meinen, wirklich gebannt und der Buchstabe in seinem Verhältnis zu ihm verstanden sei".

Die gleiche Rücksicht auf seine Schüler zeitigt seine „Logik", welcher „der Grundriss der analytischen Logik" folgt. Die Bedeutung jenes Buchs, das in der philosophischen Literatur seinen Platz behauptet hat, kennzeichnet die Absicht Schleiermachers, Vorlesungen darüber zu halten. Twesten nimmt in demselben Stellung gegen die Versuche der Zeitgenossen, die Logik in eine Denk- und Wissenslehre umzusetzen, gegen die Überschätzung des Wertes der Vernunftschlüsse auf Kosten der Induktion und der richtig verfolgten Analogie. Auch hier will er das erprobte Alte gegen vorschnelle Entwertung in Schutz nehmen, indem er knapp und lichtvoll dartut, dass die Logik nicht um ihrer selbst willen von Begriffen und Urteilen handele, sondern um ihres Gebrauchs willen für eine andere Denkoperation. Dadurch aber biete die Logik das notwendige Organon aller echten wissenschaftlichen Methode und bleibe der unterscheidende Ausdruck der in Europa einheimischen wissenschaftlichen Bildung, die zum guten Teile im Streben nach logischer Vollendung besteht.

Bald folgte der erste grundlegende Band der „Vorlesungen über die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche", für deren Abfassung Schleiermachers Glaubenslehre (1821. 1822) entscheidend geworden war. Seinerseits will er diese ergänzen. Über sein Verhältnis zur Methode des Meisters schreibt er an ihn: „Sie nehmen ihren Standpunkt mehr über, ich in dem christlichen Bewusstsein". „Mir ist es vorgekommen, dass bei dem jetzigen Stande der Dinge, wo das Christentum so sehr Vielen noch etwas fast unbekanntes ist, wo also das credere nicht immer vorausgesetzt werden kann, um nur das intelligere hinzuzufügen *), die didaktische Rücksicht auf die Lehrlinge der Behandlung aus dem zweiten Standpunkte für Viele den Vorzug gibt". Mit Rücksicht auf diese Unterschiede entwirft er seinen Plan:

Die ältere Weise der Dogmatik ist es gewesen, die aus der Bibel gezogenen Glaubenssätze logisch zu ordnen und zu verknüpfen, wärend ihre Warheit allein auf die Auktorität Christi gegründet wurde. Im Gegensatz dazu sei sie dann auf irgend ein System der natürlichen Theologie oder Religionsphilosophie, das für ihren allein haltbaren Kern ausgegeben wurde, reduzirt worden. Zwischen den beiden Extremen musste Stellung genommen werden. Es gelte nicht eine einfache Rückkehr zum Alten; denn bloße Auktorität sei keine Macht mehr, man fragt nach den Gründen. In Beibringung derselben geht Twesten, in umgekehrtem Verhältnis zu Schleiermacher, von dem gegebenen Stoffe der kirchlichen Lehrbestimmungen auf den tieferen Grund desselben zurück. Schleiermacher steckt im „Geiste einer großartigen Toleranz" die Grenze ab, bis wohin der Zusammenhang mit dem Prinzip des evangel. Christentums möglich sei. Twesten will mitten aus diesem Zusammenhange dem evangelischen Bewusstsein Klarheit und Vertrauen zu seinen geschichtlichen Voraussetzungen vermitteln. Seine Glaubenslehre soll eine Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche sein, die nicht wie „ein verdorrter und abgestorbener Baum" dastehe. Aber damit ist nicht behauptet, dass die einzelnen Lehrbestimmungen deshalb für richtig gelten müssen, weil sie in der Kirche angenommen sind. Gerade weil die Kirchenlehre nicht als abgeschlossen und unverbesserlich anzusehen ist, bedarf sie erneuter geschichtlicher Forschung und systematischer Bearbeitung. Aus methodischen Rücksichten, von der Absicht geleitet, bereits Geleistetes nicht zu widerholen, legt er de Wettes Lehrbuch zugrunde. Trotz tiefgehender Verschiedenheit der Prinzipien weiß er sich mit diesem Forscher verbunden in dem „gemeinschaftlichen Interesse teils für eine richtige historische Auffassung des kirchlichen Lehrbegriffs, teils für die wissenschaftliche Erforschung und Aneignung des ihm Wesentlichen und dauernd Gültigen".

Durch dieses Werk, so sagt ein Zeitgenosse, hatte Twesten nach unserer Überzeugung den kirchlichen Bedürfnissen das lösende Wort und den kirchlichen Bestrebungen die entsprechende Formel dargeboten. Man erblickte in demselben den gediegenen Erweis dafür, dass die systematische Arbeit der Reformationskirchen ihren Wert und ihre Kraft behaupte. Trotz der großen Auflage war daher der äußere Erfolg ein ausnehmender, da bis zum Jare 1838, obwol die Vollendung noch immer ausstand, vier Ausgaben nötig wurden, für welche zu bessern und zu feilen der Verfasser nicht nachließ. Aber dieses Hauptwerk seines Lebens ist ein Torso geblieben. Der Prinzipienlehre des ersten Bandes folgte 1837 die Gotteslehre; danach war Twesten, obwol er seine Vorträge über Dogmatik mehr als zwanzig Male umgearbeitet hat, zur Veröffentlichung des ausstehenden Teils nicht zu bewegen. Je deutlicher ihm die Schwierigkeiten wurden, in die der Ausbau der Christologie und der Erlösungslehre ihn von seinen Grundsätzen aus fürte, desto zurückhaltender wurde er. Jene objektive ehrliche Gerechtigkeit einerseits, kraft deren er in den Vorlesungen auf die gleichwertigen Möglichkeiten der dogmatischen Fassung von Glaubenssätzen hinwies, one sich selbst entscheiden zu wollen, andererseits das nicht ruhende Trachten nach einer bestimmten Stellung-

*) Vergl. das Motto zum „christlichen Glauben" aus Anselm. proslog. 1. de fid. trin. 2.

nahme insbesondere zu den entscheidenden Fragen der Christologie, hielten ihn von dem vollen Abschluß seiner Forschungen, der ihm die unerläßliche Vorbedingung ihrer Veröffentlichung war, zurück, trotzdem er unter dieser Zurückhaltung litt.

Doch unter diesen Eindrücken stand seine Kieler Wirksamkeit nicht, die durchleuchtet ist durch die freudige Zuversicht, von festem Grunde aus die evangelische Kirche zu erbauen und ihr Recht auf Selbständigkeit zu erweisen. In letzterer Hinsicht bietet namentlich seine Rede beim Antritt des Rektorats im dreihundertjärigen Jubeljare der Augsburgischen Konfession (5. März 1830) einen wertvollen Beleg. Er beurteilt darin das evangelische Grundbekenntnis als die klassische Urkunde der Gewissensfreiheit. Die Begründung derselben liege in der klar und treffend (Art. 28) ausgesprochenen Unterscheidung der weltlichen und geistlichen Macht, mit der zugleich der Grundsatz sich ergebe, daß in Dingen des Gewissens und der religiösen Überzeugung nicht Zwang und bürgerliche Gewalt, sondern Wort und Belehrung die Mittel seien, wodurch allein man auf Andere einzuwirken suchen dürfe. Mit voller Hingebung lebte er selbst dem also gerichteten Wirken, durch dessen Erfolge die Kieler theologische Fakultät einen Aufschwung gewann, der allein schon ihm als akademischen Lehrer die geachtetste Stellung verschafft hätte. Gesteigert wurde die Kraft seiner Einwirkungen noch durch die Gemeinschaft mit Klaus Harms der seit 1816 nach Kiel gerufen als Prediger und Seelsorger die Gemüter tief bewegte und ergriff. Vielleicht war es gerade der Gegensatz der Charaktere, der ihr Zusammentreffen in der Verfolgung der gleichen Ziele besonders ergiebig machte. Der Empfindlichkeit von Harms begegnete bei Twesten unbeirrte sachliche Erwägung; der temperamentsvolle Anpassungstrieb des ersteren fand in Twestens umsichtiger Behandlung der evangelischen Prinzipien seine Regelung; der Neigung von Harms, dem vorübergehenden Eindruck in warmer Hingabe oder leidenschaftlicher Abwehr Raum zu geben, trat Twesten mit der offenen Warhaftigkeit echter Freundschaft entgegen. Wenn er deshalb zu Harms Vorgehen in den Thesen, mit denen derselbe in seiner Weise die Jubelfeier der Reformation begehen wollte, wie Johannes der Täufer zu dem noch ungeworfelten Weizen Stellung nimmt — in den Briefen liegen die Zeugnisse dafür vor —, so dankt er dem gottbegnadigten Prediger zugleich auf das aufrichtigste für jede Förderung und Anregung. Der Vater des Epigramms: Twesten bekehrt seine Zuhörer und Harms tauft sie danach, hatte vom Standpunkte des alten Rationalismus aus nicht Unrecht.

Twestens häusliche Verhältnisse hatten sich wärend dieser Zeit auf das glücklichste gestaltet. Im Sommer 1816 fürte er nach kurzem Brautstande seine „fröhliche Tine" heim, die älteste Tochter des Landvogts Behrens in Husum, die er im gastlichen Hause ihrer Tante Dore Henseler kennen gelernt hatte, dieser „vielgeprüften, geistesstarken Frau von scharfem Verstande, reicher Erfarung und anmutig würdigen Formen" (Springer), von welcher auch er freundschaftlich aufgenommen worden war. Nach der Verlobung schrieb die Tante über sie an Brandis: „Tine ist ein Mädchen von reinem und wahrem Sinn, von tiefem Gefül und kräftigem Willen. Dies sind die besten Grundlagen in dem Charakter einer Frau und die sichersten Bürgen für Twestens Glück". Und in der Tat haben sich diese Eigenschaften in guten und bösen Tagen immer voller und reiner entfaltet. Der Bräutigam bekennt dem Freunde: „Mir sind diese Empfindungen des Glücks so neu, und doch ist es mir, als gehörten sie zu meinem Wesen und wären eigentlich die Antwort zu den Fragen und Rätseln meines Lebens". Die greise Gattin versichert im Rückblick auf eine fast sechzigjärige Ehe: immer schöner sei dieselbe geworden. Von einer Fülle der Kraft und der Liebe geben ihre one Unterbrechung gefürten Tagebücher humorvoll unbefangenen und herzlichen Ausdruck.

Schnell und energisch hatte die junge Frau ihre Pflichten begriffen mit jener warmen Lebhaftigkeit, welche die geistige Lust des Hausstandes bestimmte, in dem eine warhaft fruchtbare Geselligkeit gepflegt wurde. Unter den Kollegen waren der Jurist Falk, der Philologe Nitzsch, dann Ritter, G. W. Nitzsch und J. Ols-

hausen Hausfreunde. Niebuhr, dessen erste Gattin die Schwester Dore Henselers war, Bunsen, Neander, Schleiermacher, Claudius waren geehrte Gäste. Der traulichste Verkehr bestand mit dem Schleidenschen Hause und der Tante Dore, die tonangebend im Mittelpunkte aller geistigen Interessen sich hielt. Die Tüchtigkeit der Charaktere erwarb den Gatten über den Freundeskreis hinaus eine Vertrauensstellung. Twesten wurde unter der tätigen Mitwirkung seiner Hausfrau der Organisator des Armenwesens der Stadt; in umsichtiger Weise entwirrte er die verwickelten Verhältnisse seines jäh verstorbenen Schwiegervaters. Auch zu der Verwaltung der Universität wurde er ständig in immer weiterem Umfange herangezagen. Dadurch wurzelte er immer tiefer in dem Boden der Heimat, sodass er ungeachtet seiner Liebe zu Preußen es schließlich doch nicht über sich gewann, den ehrenvollen und glänzenden Ruf an die neubegründete Bonner Hochschule (1818), die ihn später durch den Doktor der Theologie ehrte, anzunehmen, wärend es ihm keinen Kampf kostete, einen Ruf nach Göttingen (1826) abzulehnen.

Aber es war ihm nicht beschieden, in seiner zum besten Teile von ihm selbständig gestalteten Kieler Wirksamkeit zu verharren. Nach Schleiermachers Tode erhielt er die Aufforderung, Nachfolger des großen Banbrechers zu werden. Es entspricht seiner Heimatsliebe und seiner strengen Selbstkritik, die er eine Äußerung seiner „skeptischen Natur" zu nennen liebt, wenn er sich schwer zur Annahme entschließt. Erst Neander und dann durch persönliche Verhandlung in Kiel Johannes Schulze, brachten seine Bedenken zum Schweigen.

Im Sommer 1835 siedelte er nach Berlin über, um nach Maßgabe seines Lehrauftrags Dogmatik und neutestamentliche Exegese anzubanen. Die Regierung erwartet in ihm einen Thealagen, der „eine warhaft evangelische Frömmigkeit wie eine treue und aufrichtige Anhänglichkeit für das Prinzip der evangelischen Kirche mit einer gründlichen theologischen Gelehrsamkeit und einem freien, von jeder einseitigen Parteistellung entfremdeten wissenschaftlichen Geiste verbindet". So stellte sich ihm recht eigentlich die Aufgabe, die Mitte zu behaupten zwischen den beiden herrschenden, auseinanderstrebenden Geistesströmungen auf kirchlichem Gebiete, denen Neander innerhalb der theologischen Fakultät in gleicher Weise abhold war, one doch entschieden und durchschlagend ihnen entgegentreten zu können. Es waren die „Hegelei" Marheineckes und die neu-orthodoxe Gesetzlichkeit Hengstenbergs, die untereinander im Streit um die Fürung zunächst sich zusammenfanden in der Zurückhaltung gegen den neuen, ihnen nicht erwünschten Kallegen. Und in der Tat blieb Twesten, trotz wichtiger Berürungspunkte und tratz des ihn stets leitenden Triebes zur Verständigung, grundsätzlich von den Richtungen beider getrennt. Von dem Versuche, die dogmatischen Formeln und Begriffe zu Trägern Hegelscher Gedanken zu machen und so einen Scheinfrieden zwischen Theologie und Philosophie zu schließen, musste er sich abwenden kraft der Erkenntnis des allem religiösen Leben eigentümlichen Gebiets. Andererseits verband ihn mit Marheinecke die Ehrfurcht vor der geschichtlichen Persönlichkeit Jesu Christi. Mit Hengstenberg war er eins in dem Erstreben einer festeren und tiefer gegründeten Farm des kirchlichen Lebens. Aber jene künstliche Erneuerung der Orthodoxie mit pietistischem Einschlag, die ihre Anleihen bei den dagmatischen Voraussetzungen des 17. Jarhunderts und den hochkirchlichen Bewegungen Englands machte und in Gesar kam, den Schwerpunkt des evangelischen Lebens in die äußere Auktorität „der kanonbildenden und auslegenden Kirche" zu verschieben, musste dem von dem Geist und der Kraft der reformatorischen Bekenntnisse durchdrungenen Schüler Schleiermachers als ein Irrweg erscheinen. Demgemäß hat er, sich selbst getreu, Stellung genommen weniger in Bekämpfung der Extreme, — Polemik widerstrebte seinem Wesen — wol aber in klarer, sachlicher Behauptung der gewissenhaft erarbeiteten Überzeugung, die auch bei dem Gegner das Gute anerkannte und nur da sich abwandte, wo Mangel an Warhaftigkeit oder offene Leugnung der evangelischen Grundsätze sich geltend zu machen schienen. Zwar nicht in gleicher Energie; infolge des Rückschlages der Eindrücke van 1848, der so viele guten Keime der Entwicklung zerstörte, äußerte sich auch bei ihm eine gewisse Entmutigung. Aber

der siegesfreudige Optimismus, mit dem er für den Aufbau des kirchlichen Lebens eingetreten war (vgl. Dogmatik 3. Aufl., I, S. 213 f.), wurde durch die treue umsichtige Pflichterfüllung ersetzt, welche sich darauf richtete, das rechte Gleichgewicht vor allem zu erhalten. „Er stand in unserer Mitte wie das Zünglein der Wage", so charakterisirte ein langjäriger Mitarbeiter im Kirchenregiment seine Weise.

Bedeutsam treten seine kirchlichen Zielpunkte, die er als Mitglied des Konsistoriums der Provinz Brandenburg (seit 1841) und des Oberkirchenrats (seit 1852) unerschütterlich fest im Auge behalten hat, in der Berliner Generalsynode des Jares 1846 hervor wärend der wichtigen Verhandlungen über eine den Bedürfnissen der Zeit entsprechende Grundlegung der evangelischen Kirche Preußens. Es handelte sich um die Stellung zum Bekenntnis; man suchte die Form, in welcher „das Recht der protestantischen Freiheit mit den unerläßlichen Lebensbedingungen der kirchlichen Gemeinschaft" gewart werden könnte. (Vergl. Verhandlungen der evangelischen Generalsynode vom 2. Juni bis zum 29. August 1846 — Berlin 1846 — S. 185 f. 257 f.) Im Gegensatze zu dem Versuch einer neuen Formulirung der gemeinsamen Grundsätze der evangelischen Bekenntnisse tritt er ein für das Festhalten an denselben. Allein nicht so ist das von ihm gemeint, dass diese klassischen Urkunden der Reformation wie ein Gesetzbuch für richterliche Gewalten in Geltung gehalten werden sollten. In dem Geist, in dem sie gelten wollen, sollen sie gelten (1 Kor. 30, 10—15. Art. Smal. 305). „Ich habe Vertrauen genug zu der inneren Kraft unserer Bekenntnisschriften, um zu glauben, dass sie sich durch sich selbst geltend machen werden, wenn sie nur nicht durch eine neue Bekenntnisformel in den Hintergrund gedrängt sind." „In ihren herrlichen Bekenntnissen, in der Augsburger Konfession, den Schmalkaldischen Artikeln, dem großen Katechismus Luthers hat die evangelische Kirche ihren Reichtum; das ist eine Quelle beständiger Kraft und Tüchtigkeit, davon das Herz warm wird, dafür man leben und sterben kann." Keineswegs fordere die Union ein Aufgeben der Bekenntnisse. „Worauf es bei derselben ankommt, ist allein die Einsicht, dass die Verschiedenheit der konfessionellen Überzeugungen fortan keine Trennung der Kirchengemeinschaft begründen solle." Nicht also seien die Abweichungen mit Stillschweigen zu übergehen; sondern man lasse sie gelten in der Gewissheit, dass bei weiterer Entwicklung die Unterschiede in ihrer Unerheblichkeit, wenigstens was die kirchliche Gemeinde betrifft, erscheinen werden. Dies entspreche der Ansicht Schleiermachers. „Da die früheren Versuche, meinte er, sich zuvor über die streitigen Lehren zu vergleichen, bevor man sich wirklich vereinigte, in der Regel gescheitert wären, so schlage man den umgekehrten Weg ein." Nur durch kirchliche Vereinigung wird man ermitteln, ob die Lehrverschiedenheiten der Theologie oder dem Glauben, der Schule oder dem Gemeindeleben angehören.

Noch tiefere Begründung hat Twesten diesen Gesichtspunkten in seiner Abhandlung über die Union gegeben (Theol. R.-E. 1. Aufl., Bd. 16, S. 659 f.), in welcher er ihr Wesen und ihre Bedingungen erörtert. Allerdings setze die Union kirchliche Gegensätze voraus, aber eben derartige, die weder zum Schisma noch zur Häresie füren. Ihr biblisches Recht beweise die apostolische Behandlung der Gegensätze des Urchristentums. Danach ergebe sich als das Ziel aller Unionsbestrebungen die Vereinigung der gleichzeitig an einem Orte lebenden Gläubigen zu gemeinschaftlicher Erbauung. Zugleich aber müsse ein Unterschied gemacht werden zwischen dem, was zur Erbauung der Gemeinde diene, und dem, was Sache der Schule sei. Eben weil die Konkordienformel diesen Unterschied außer Acht lasse, indem sie jeden Andersdenkenden von der Kirchengemeinschaft ausschließe unter der Voraussetzung, dass von entgegengesetzten Annahmen nur eine schriftgemäß und war sein könne, habe sie für die Entwicklung verhängnisvolle Schranken errichtet.

In diesen Ausfürungen ist Twestens Stellung im Kirchenregimente und auch ihre Beurteilung in der unter mannigfachen Gegensätzen nach kräftigerer Gestaltung des kirchlichen Lebens ringenden Zeit gekennzeichnet. Keine der um die

Herrschaft kämpfenden Parteigruppen konnte ihn als den ihren ansehen. Die Schüler Schleiermachers, welche in der „Protestantischen Kirchenzeitung" ihr Organ hatten, auch Nitzsch, Julius Müller, Dorner vermochten das Ideal einer Lehrunion nicht aufzugeben; Stahl dagegen und Hengstenberg forderten eine von Twesten als unevangelisch abgelehnte Ummodelung des evangelischen Amtsbegriffs. Die Bitterkeit und Leidenschaftlichkeit, die namentlich durch die Schlagworte und Verdikte der „Evangelischen Kirchenzeitung" in die Verhandlungen über streitige Punkte gebracht wurde, trübte den Blick für die Würdigung des gemeinsamen Bekenntnisgrundes, und das sich überstürzende Hasten nach kirchenpolitischen Ergebnissen drängte die Rücksicht auf die in der Mitte liegenden Warheiten zurück, von denen sich Twesten leiten ließ. Wie dieselben ihm die Richtschnur seiner Entschlüsse geben, zeigt einerseits das von ihm wesentlich bestimmte Ergebnis des Kolloquiums zu Wittenberg (14. Mai 1845), das zur Ausscheidung einer theologischen Richtung fürte, welche Vernunft und Geist Gottes in pantheistischem Sinne für eins erklärte, andererseits sein Ausschlag gebendes Eintreten für Sydow (1873) im Interesse der Forschungsfreiheit auch der Geistlichen.

Solchem praktischen Eingreifen entsprechen die Grundsätze für wissenschaftliche Arbeit. Zwischen wissenschaftlichen Männern solle unter allen Umständen ein wissenschaftlicher Verkehr möglich bleiben. Jedenfalls sollten sich Theologen auch der verschiedensten Ansichten in zwei Stücken begegnen: das eine ist das Interesse für wissenschaftliche Schärfe, Tiefe und Gründlichkeit, wobei festzuhalten sei, dass auch was wir Irrtum nennen relative Warheit besitze, — das andere ist die Geschichte, das Verstehen der Vergangenheit, auf welcher wir fortbauen (Dogmatik I, S. VI f.). Darum hält er es für Pflicht, evangelischen Glauben und wissenschaftliche Tüchtigkeit als die Grundbedingungen der evangelischen Theologie, wo sie sich finden, zu schätzen, one durch die abweichende Form, in der sie sich darstellen, sich irre machen zu lassen. Die gehaltvolle Schrift über Matthias Flacius', dem er eine „geschichtliche Ehrenrettung" angedeihen läßt, sowie die umsichtige Ausgabe des dogmatischen Handbuchs der lutherischen Orthodoxie, über das er auch gerne Vorlesungen hielt, sind Früchte dieses Strebens, wärend die vollendet klaren und durchsichtigen Darstellungen der wissenschaftlichen Arbeit Schleiermachers in der umfangreichen Einleitung zu der Ausgabe des Grundrisses von desselben philosophischer Ethik (Berlin 1841) und in der Festrede bei der Berliner Universitätsfeier des hundertjärigen Geburtstages (Berlin 1869) zugleich ein Denkmal seiner Pietät gegen den Lehrer bleiben. Überall zeigt sich Twesten als eine anerkennende Natur, welche die eigene Einsicht aus Achtung vor der bereits geleisteten Arbeit durch Hervorheben und Erklären des Geleisteten betätigt. Schon dem Jüngling ist es klar, „dass durch sich allein der Mensch in wissenschaftlicher Hinsicht sehr wenig wird, und dass ein eifriges Studium des früher schon Geleisteten, wenn es nur mit Geist geschieht, die warhaft ergiebigen Wege weist".

Seine Lehrtätigkeit wurde nach wie vor durchaus von diesen Grundsätzen beherrscht. Jene reine gewissenhafte Objektivität, in welcher er unermüdlich auf die möglichst scharfe und deutliche Fassung der Begriffe und die möglichst vollständige Ermittelung des relativen Rechts sich entgegenstehender Auffassungen sich richtete, erfüllte seine Zuhörer mit dem Eindruck, einem treuen und zuverlässigen Fürer zu folgen, der sich vornehm über alle persönlichen Rücksichten erhob. Lichtvoll, schlicht, in gleichmäßiger Ruhe, unabhängig von den Aufzeichnungen der Hefte fürte er den Vortrag durch. Das Problem ward aufgeworfen und von verschiedenen Seiten erwogen. Wer sich von der Sache fesseln ließ, folgte ihm mit wachsendem Anteil und wurde in die Mitarbeit hineingezogen. Besonders eindrucksvoll aber wurden die Momente, in welchen über der gleichmäßigen Ruhe der Ausfürungen eine unmittelbar aus den Stoffen selbst gezogene Wärme sich regte. Wer seine Erklärung der Auferweckung des Lazarus gehört hat, dem blieb die Weihe und Kraft derselben unvergesslich eingeprägt. Die geistvollen Aufschlüsse der Ethik, durch welche er ihren Begriffen Farbe und Leben gab, wurden die kräftigsten Antriebe zur ernsten Selbstprüfung. So warnte er z. B. vor

allzuschnellem Vertrauen auf die Güte innerer Triebe; auch Gretchen musste klagend bekennen: „Und alles was mich dazu trieb, das war so gut, das war so lieb“. — In die lebhaftesten Beziehungen zu ihm traten die Mitglieder des neutestamentlichen Seminars, das er vom Beginn seiner Berliner Wirksamkeit bis zu seinem Tode leitete. Alle wurden gleichmäßig an der Mittätigkeit beteiligt. Jeder erhielt eine bestimmte Aufgabe, indem er das Studium eines klassischen Kommentars, der ihm anvertraut wurde, für die gemeinsame Arbeit nutzbar zu machen hatte. So lernte man Calvin, Beza, Grotius, Cornelius a Lapide als Schrifterklärer würdigen. Starkes Gewicht wurde auf die rechte Benützung der Concordanz, des inventarium scripturae sacrae, gelegt; denn aus dieser sollten die Sodalen selbständig arbeiten lernen. Schriftforscher wie Lagarde, Schneider, D. Erdmann, Lekebusch, um nur diese zu nennen, erinnern sich dankbar der hier ihnen gewordenen Anregungen. Ihm selbst lag das Wol seiner Seminaristen ganz besonders am Herzen. Sie betrafen auch die letzten Worte, die er unmittelbar, ehe die Todeskrankheit ihn ergriff, geschrieben hat. Seine Vorschläge zur Prämiirung der Mitglieder des Seminars waren nicht rechtzeitig eingeliefert. Der Gedanke, die treuen Arbeiter könnten leer ausgehen, ließ ihn nicht zur Ruhe kommen; und obwol er in den letzten Tagen fast zu schwach gewesen war, seinen Namen zu schreiben, setzte er in kürzerer Zeit als sonst bei guter Gesundheit einen ausführlichen Brief an den Dekan auf, in welchem er um nachträgliche Berücksichtigung seiner Anträge bat.

Gewissenhafte Pflichterfüllung und Strenge gegen sich selbst treten zunächst in seinem Wesen am deutlichsten hervor. Jene war beseelt von warmer Freude an seiner Arbeit, diese hielt ihn zurück, an der Arbeit länger festzuhalten, als die Kraft dazu ausreichte. Deshalb ließ er sich nicht bewegen, von seinem Entschlusse, aus dem Oberkirchenrate auszuscheiden, abzustehen; er ließ ferner nicht nach, auf die Berufung eines Nachfolgers in der Fakultät zu dringen, obwol die Liebe und Ehrerbietung seiner Schüler, die besonders herzlich bei seinem sechszigjärigen Jubiläum als Professor (18 Nov. 1874) sich kund gab, ihm eine ununterbrochene und erfolgreiche Lehrtätigkeit gestattete. Die Stimmung, in welcher er die stärker sich geltend machenden Hemmungen des Alters trug, kennzeichnet eine Äußerung an Tholuck: „Ich halte es mit Johannes dem Täufer; er muss wachsen, ich aber abnehmen“.

So aufrichtig wie gegen sich selbst war er auch gegen Andere. Einen ihm nahestehenden Kollegen entfremdete er sich dadurch, dass er ihm offen sagte, bei aller persönlichen Wertschätzung halte er ihn nicht für tüchtig genug zur Übernahme eines Ordinariats. Einem jungen Licentiaten, der Docent werden wollte, riet er ehrlich, sich doch nur für praktische Tätigkeit „zu habilitiren“. Aber eben diese Aufrichtigkeit und Herzenslauterkeit machte sein Urteil wert und blieb das Salz seiner freundschaftlichen Beziehungen, die er auf das treuste hegte. Sie trat hervor in der edlen, freigiebigen und doch zurückhaltenden Weise, in der er Woltaten erwies, in der Dankbarkeit, in der er auch große Opfer an Mühe und Mitteln nicht scheute, in dem Eintreten für sein Heimatland in den Zeiten der politischen Bedrückung, in der Beteiligung an der patriotischen Ehrengabe für die „Göttinger Sieben“. Und wenn das Twestensche Haus der Mittelpunkt blieb für einen großen Freundeskreis, der den Jaresringen des Baumes vergleichbar sich erneute und verjüngte, wenn die Freunde des berühmten Sones Karl und der Tochter Lucie, die mit den Eltern eine Familie bildeten, auch der Eltern Freunde wurden, so war das in erster Stelle nicht gegründet in der Fülle der geistigen Anregung, in der neidlosen Freude an allem Bedeutenden und sittlich Wertvollen, in dem herzlichen teilnehmenden Mitleben mit den Freunden, sondern in der durchsichtigen Klarheit und Zuverlässigkeit des Wesens der Gatten, deren herzliche Harmonie gerade durch ihre scharf markirte Eigenart rein und fesselnd sich äußerte.

Man darf von Twesten sagen, dass er ein Mann war aus einem Gusse und von bewunderungswerter Vielseitigkeit. Seine Anforderungen an sich selbst waren die größten, deshalb hielten ihn die nächsten Pflichten fest; seine Überzeugungen

waren in sich stark und unbeugsam, deshalb haschte er niemals nach der Zustimmung der Tagesmeinungen. Wie warm er auch empfand, so suchte er doch gewissenhaft und vorsichtig die Maßstäbe seines Urteils nicht im Gefül, sondern in der Geschichte, der Erfarung, dem Verstand. Allewege aber trug und hob ihn das mächtigste Gottvertrauen. Als er am Totenbette seines Sones Karl niederkniete, dankte er Gott, dass er ihm denselben seit seinem fünften Jare, in dem der Knabe hoffnungslos darniederlag, geschenkt hätte. Zum Text für seine Grabrede erbat er sich von dem langjärigen Seelsorger und Freunde Friedrich Arndt das Schriftwort: Der Herr wird das zerstoßene Rohr nicht zerbrechen und das glimmende Docht wird er nicht auslöschen.

Twesten veröffentlichte folgende Schriften: Commentatio critica de Hesiodi carmine, quod inscribitur opera et dies, Kiel 1815. — Die drei ökumenischen Symbole, die Augsburgische Konfession und die repetitio confessionis Augustanae, herausgegeben von A. Twesten, Kiel 1816. — Die Logik, insbesondere die Analytik, Schleswig 1825. — Grundriß der analytischen Logik; für seine Vorlesungen entworfen, Kiel 1834. — Vorlesungen über die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche nach dem Kompendium des D. W. M. L. de Wette, Hamburg, Perthes, Band I, welcher die Einleitung und den ersten kritischen Teil enthält, 1. Aufl. 1826, 2 Aufl. 1829, 3. Aufl. 1834; 4. Aufl. 1838; Band II, 1. Abteilung, welche die Theologie und die Angelologie enthält, Hamburg 1837. — Friedrich Schleiermachers Grundriß der philosophischen Ethik; mit einleitender Vorrede, Berlin 1841. — Matthias Flacius Illyricus, eine Vorlesung. Mit autobiographischen Beilagen und einer Abhandlung über Melanchthons Verhalten zum Interim von Hermann Rassel, Berlin 1844. — Leonhardi Hutteri, Compendium locorum theologicorum. Addita sunt excerpta ex Jo. Wollebii et Ben. Picteti compendiis. Praefatus est Dr. A. Twesten, Berlin 1855. — Zur Erinnerung an Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher. Vortrag gehalten in der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin am 21. November 1868, Berlin 1869.

Georg Heinrici.

Twin (Tovin), nach der heutigen Aussprache der Armenier des türkischen Reichs, eigentlich aber Dwin, Duin oder Dowin zu sprechen, von den Arabern دوين (vgl. A. Schultens Ind. geogr. zu der Vita Saladini u. d. W.) und, wie St. Martin (Mém. hist. et géogr. sur l'Arménie, I, p. 119) versichert, auch دبيل, von den Syrern ܐܕܒܝܢ (warscheinlich ܐܕܒܝܢ, Adbin, zu lesen, mit Olaf prosth., vgl. Asseman. B. Or. III, 2, S. 707), von den Byzantinern *Δούβιος* (Procop. de b. pers. II, c. 25), *Τίβιον* (Cedrenus pag. 764) und *Τιβή* (Const. Porph. de admin. imp. c. 44) genannt, der Geburtsort von Ejub, dem Vater Saladins, war mehrere Jarhunderte lang die Hauptstadt von Armenien. Sie lag nach Leontius Alischanean (Beschreibung von Großarmenien, Venedig 1855, 4°, S. 72) ungefär 5 Stunden südöstlich von Erevan, unweit der alten Residenz Artaschat, nordöstlich (nach Anderen „nördlich") davon, links von dem Flusse Azat (*ἐλεύθερος ποταμός*) auf einem Thonhügel, wovon sie ihren Namen erhielt, welcher nach Mos. Chor. III, 8 im (Alt-) Persischen einen Hügel bezeichnet. Den Grund zu dieser Stadt legte Chosrov II., Son des Königs Terdat, welcher um die Mitte des 4. Jarhunderts, nachdem er die ganze Umgegend mit Platanen bepflanzt und mit Wild zur Jagd versehen hatte (Faust. Byz. p. 18), um der Hitze und schädlichen Temperatur von Artaschat zu entgehen, sich dort einen Palast erbauen ließ. Der Hügel, auf welchem dieser erbaut wurde, hatte aber warscheinlich von jeher diesen Namen, da derselbe auch vorher schon bei König Terdat (vgl. Zenob. p. 41) als ein bekannter erwänt wird. — Chosrov II. zog zuerst seine Hofbeamten und nächst ihnen auch Andere in seine Nähe, und da Dwin auch unter seinen Nachfolgern die königliche Residenz blieb, so nahm die Zal der Ansiedler zum Nachteil von Artaschat immer mehr zu, sodass sie bald als die

Hauptstadt des Reiches betrachtet wurde. Sie erhielt sich in diesem Ansehen auch nach dem Sturze der Arsaciden, aber gelangte vielmehr erst dann zu größerer Wichtigkeit. Wardan, der berühmte Feldherr der Armenier gegen den Perserkönig Jezdedscherd II., erbaute die große Kirche des hl. Gregor (Photistes) aus dem Material des von ihm zerstörten Feuertempels, und im Jare 452 n. Chr. war Dwin auch der Sitz des Katholikos; gleichzeitig wurde es mit einer Mauer umgeben, und die Großen des Landes erbauten sich dort Paläste. Später ward es die Residenz des persischen Marzpans und teilweise auch der arabischen Ostikans (d. i. der von Jenen eingesetzten Statthalter von Armenien). — Nach Steph. Asolik, einem Historiker des 10. Jarh.'s (II, 3), soll der Kaiser Heraklius die Stadt zuerst zerstört haben, andere Autoren wissen aber nichts davon. Sicherer dagegen, weil von Vielen beglaubigt, und jedenfalls auch weit bedeutender, war die Verwüstung, welche die Araber bei der ersten Eroberung dieser Stadt anrichteten, wobei nach der Angabe der Geschichtschreiber 12000 Menschen getötet und 35000 Menschen in die Gefangenschaft geschleppt wurden. Dies geschah den Armeniern zufolge am Epiphaniasfeste des Jares 640 n. Chr., nach dem syrisch-jakobitischen Patriarchen Dionysius aber (vgl. Assem. Bibl. Or. II, p. 103) in dem folgenden Jare 641. Eine zweite Eroberung und nicht minder große Verheerung von Dwin durch die Araber fand im Jare 704 n. Chr. statt, wo sie durch die Verräterei eines zwölfjärigen arabischen Knaben, Abd ul Aziz, in die Hände derselben fiel. Ebenderselbe wurde im Jare 732 n. Chr. zum Ostikan (Gouverneur) von Armenien ernannt, und bestrebte sich nun, sein früheres Vergehen dadurch wider gut zu machen, dass er die zerstörten Gebäude wider herstellte, die Stadt vergrößerte, verschönerte, mit festen Mauern, Toren und Wassergräben umgab und überhaupt die größte Milde gegen die Armenier zeigte. Bald erholte sich Dwin wider und blühte von neuem auf; aber zwei furchtbare Erdbeben in den Jaren 861 und 894 n. Chr., von denen das erstere drei Monate lang anhielt, das zweite die Bewoner mitten in der Nacht erschreckte, richteten widerhalt große Verwüstungen an; und als im Jare 961 n. Chr. der König Aschot III. in Ani gekrönt wurde und von dieser Zeit an die Bagratiden ihre Residenz dahin verlegten — die Katholici hatten schon seit dem Jare 924 n. Chr. Dwin verlassen, und schlugen auf der Insel Aghthamar, später in Ani, ihren Sitz auf — verminderte sich die Zal der Bewoner in Dwin von Tag zu Tag immer mehr. Dazu kamen die Bedrückungen von Seiten der arabischen Statthalter, die verschiedenen Eroberungen, Plünderungen und Verheerungen, zuerst durch den König Aschot II., gegen den sie sich empört hatten, dann durch die Griechen, Georgier, Seldschuken, die Atabeks von Adserbeidschan und die Mongolen, sodass diese einst so mächtige Stadt zu einem armseligen Flecken allmählich herabsank.

Als der Sitz des Katholikos war Dwin auch wärend dieser Zeit der gewönliche Versammlungsort der Landessynoden, und es wurden acht derselben dort gehalten.

Die erste war die, auf welcher im Jare 452 nach Chr., nachdem der Kath. Joseph I. an den persischen Hof gerufen war, wo er den Märtyrertod starb, von den Großen und Priestern sein Stellvertreter und Nachfolger, Melite, gewält wurde, und wodurch Dwin auch zum Sitz des Katholikos erhoben ward.

Die zweite Synode veranstaltete der Kath. Nerses II. gleich nach seiner Ernennung im Jare 527 n. Chr., auf welcher hauptsächlich wegen der unter der Geistlichkeit eingerissenen Unordnungen 38 Kanones aufgestellt wurden, die großenteils den unter Sahak (Isaak) dem Großen auf der fünften Synode von Wagharschapat vom J. 426 n. Chr. festgesetzten entlehnt waren. Zugleich wurde als 38. Kanon bestimmt, dass in jedem Monat eine Woche gefastet werden solle. Diese teils unbeweglichen, teils beweglichen Fastenwochen, welche noch heute in der armenischen Kirche unverändert gehalten werden, sind folgende: 1) Fasten des Elias, 2) Sommerfasten, genannt Fasten des (Gregorius) Photistes, 3) Fasten der Verklärung Christi, 4) Fasten der Mutter Gottes, 5) Fasten des Kreuzes,

6) Fasten des Kreuzes von Warag*), 7) Adventfasten, 8) Winterfasten, genannt Fasten des hl. Jakobus, 9) Fasten von Epiphanias, 10) Fasten der Erstlinge, auch Fasten des hl. Sargis (Sergius) und Fasten der Niniviten genannt, welches in die Woche vor dem Sonntag Septuagesimä fällt. Für zwei Monate aber gilt das 40tägige Fasten vor Ostern. — Diese Fastenwochen fürt Tschamtschean in seiner Geschichte von Armenien II, S. 239 als nähere Bestimmung des 38. Kanon an, aber, wie man aus der Erwänung des Kreuzes von Warag sieht, welches erst über hundert Jare später sich offenbarte, nicht aus einem authentischen Berichte über die Synode.

Im Jare 551 n. Chr. fand die dritte Synode von Dwin statt, gehalten von dem Kath. Moses II., um die Feier von Ostern und damit von allen beweglichen Festen nach einem bestimmten Gesetze zu regeln. Indem dies geschah und der 11. Juli des Jares 553 n. Chr. zum Ausgangspunkt der angenommenen Periode von 532 Jaren bestimmt wurde, wurde dieser Tag zugleich der Anfang einer neuen, der armenischen Ära und der Neujarstag des ersten Jares derselben. Da aber die Armenier kein Schaltjar hatten, so mussten sie nach 1460 Jaren um ein ganzes Jar zurückkommen, und dieses trat schon im Jare 1320 nach Chr. ein, weil ihr erstes Jar mit dem 11. Juli begonnen hatte. Bis dahin hat man also eigentlich 552, von da ab aber 551 Jare zu der armenischen Ära hinzuzurechnen, um die Jare unserer Zeitrechnung herauszubringen. Die heutigen Armenier ignoriren jedoch den früheren Mangel der Schaltjare und setzen daher den Beginn ihrer Zeitrechnung in das Jar 552 n. Chr. — Dieser Ära zufolge ist demnach das Jar 1862 das 1311te der Armenier.

Die vierte Synode war wichtig, weil sie die kirchliche Trennung der Georgier von den Armeniern herbeifürte. — Bis um das Jar 580 n. Chr. hatten die Georgier ihren Katholikos sich selbst gewält, diesen aber jedesmal von dem armenischen Katholikos weihen lassen. Als sie um diese Zeit nach dem Tode ihres Katholikos sich über die Wal seines Nachfolgers nicht einigen konnten, baten sie den Katholikos der Armenier, Moses II., ihnen einen solchen zu erwälen. Seine Wal fiel auf Kyrion, einen Georgier von Geburt, der außer seiner Muttersprache das Griechische, Persische und Armenische verstand, damit ein gründliches theologisches Wissen verband und von ihm selbst zum Chorbischof der Provinz Ararat und zum Hospitalier bei der Kathedrale ernannt worden war. Dieser hatte schon früher die Verhandlungen des chalcedanischen Konzils studirt und sich von der Warheit der Beschlüsse desselben überzeugt. Als er nach Georgien kam, überzeugte er auch die Geistlichkeit und die Großen des Landes, sowie die Kolchier, von der Orthodoxie dieses Konzils, sodass sie dasselbe einstimmig annahmen und sich mit den Griechen vereinigten. Der armenische Katholikos Abraham I., der Nachfolger von Moses II., welcher gleich seinen Vorgängern der Ansicht war, dass das chalcedonische Konzil den Lehren des Theodorus von Mapsveste und des Nestorius gehuldigt habe, schrieb deshalb zu widerholtenmalen an Kyrion, um ihn davon abzubringen, und hielt, da alle diese Versuche vergeblich waren, im J. 596 n. Chr. eine Synode zu Dwin, auf welcher Kyrian und sämtliche Anhänger des chalcedonischen Konzils verdammt und jeder mit dem Banne belegt wurde, der, sei es durch Verschwägerung oder durch Handel, in irgend einen Verkehr mit den Georgiern treten würde.

---

*) Dies bezieht sich auf eine armenische Legende, der zufolge zur Zeit der diokletianischen Verfolgung die hl. Hripsime mit den Jungfrauen, die sie bei ihrer Flucht aus Rom begleiteten, ein Stück von dem Kreuze Christi (welches aber erst von der Kaiserin Helena wider aufgefunden ward) bei sich fürte. Einige derselben, die diese Reliquie bewarten, verbargen sich auf dem Berge (oder Gebirge) von Warag in der armenischen Provinz Turuberan, und nach ihrem Tode war sie verschwunden. Erst im Jare 653 n. Chr. offenbarte sie sich auf wunderbare Weise einem frommen Eremiten, und der Kath. Nerses III. verordnete sogleich, nachdem er sich von der Warheit dieses Wunders überzeugt hatte, dass alljärlich in der ganzen armenischen Kirche ein Fest zu Ehren dieser Reliquie gefeiert werden solle.

Dieser Beschluss veranlasste große Streitigkeiten unter den Armeniern, deren Viele in dem den Griechen unterworfenen Teile, in Kleinarmenien, das chalcedonische Konzil angenommen hatten; der Kaiser Mauritius aber, durch Kyrion davon benachrichtigt, ließ erst in Konstantinopel 597 n. Chr. eine Synode halten, welche aber gegen die von dem armenischen Katholikos dazu gesandten Bischöfe nichts ausrichtete, und ernannte dann für seinen Anteil einen besonderen Katholikos, Johann, im Jare 600 n. Chr., welcher 616 starb, aber keinen Nachfolger erhielt (vgl. Tschamtscheon, Geschichte von Armenien, II, S. 306. 324). Im Jare 629 n. Chr. veranstaltete der Kaiser Heraklius eine neue Synode wegen dieser Angelegenheit in Korin (Erzerum), wo der armenische Katholikos Jezr mit seinen Begleitern von der Orthodoxie des chalcedonischen Konzils überzeugt wurde und sich zu demselben bekannte. Dies hatte den Einfluss, dass viele Armenier des griechischen Anteils sich ganz den Griechen anschlossen und in vielen Stücken auch ihren Kultus in Übereinstimmung mit dem griechischen brachten, namentlich darin, dass sie bei dem Abendmal das Brot mit Sauerteig bereiteten und Wasser in den Wein mischten, ferner dass sie das Fest der Geburt des Herrn am 25. Dezember feierten und das „Heilig" one den Zusatz „der du gekreuzigt worst" sangen. Dieses aber bewog wider Andere, die sich bisher zu den Griechen gehalten hatten, sich von ihnen zu trennen und das chalcedonische Konzil wider zu verwerfen, worauf sie von den Griechen und griechisch gesinnten Armeniern hart bedrückt wurden.

Wärend dies in Kleinarmenien vorging, blieb auch Großarmenien von inneren Bewegungen nicht ganz verschont. Als Jezr von Karin zurückkehrte, warf ihm der Schlüsselbewarer der Kirche des hl. Gregor zu Twin, der Wardapet Johannes, seine Abtrünnigkeit von dem Glauben der Väter vor, weshalb er seiner Würde entsetzt und des Landes verwiesen wurde. Er verbarg sich einige Zeit in dem Kloster Mairawankh, d. i. „Mutter- oder Hauptkloster", von dem er auch den Beinamen „Mairawanensis" erhielt; Jezr sagte jedoch, dieses Kloster sei durch dessen Aufenthalt besudelt worden und sollte fortan Mairagom, d. i. „Hauptstall", heißen, daher auch Johannes von seinen Gegnern „Mairagomensis" genannt wurde. Die Widersetzlichkeit und Verbannung dieses Johannes, welcher als Stifter einer ketzerischen Sekte von den katholisch gesinnten Armeniern angesehen wird, zeigt deutlich, dass die Anerkennung des chalcedonischen Konzils vielfachen Widerspruch fand. Nach Jezrs Tode hielt dessen Nachfolger, Nerses II., im Jare 645 n. Chr. abermals eine Synode in Twin, die fünfte, auf welcher die Verdammung aller Ketzer und ketzerischen Schriften, sowie auch des chalcedonischen Konzils ausgesprochen und 12 Kanones in Betreff der Geistlichen und Laien festgesetzt wurden. Gleichwol ließ derselbe Katholikos zwei Jare später, als der Kaiser Konstanz II. mit einem Heere gegen Armenien zog, durch ihn aber zu friedlichen Gesinnungen umgestimmt wurde, sich von demselben zur Anerkennung des chalcedonischen Konzils bewegen, und kommunizirte sogar öffentlich mit dem Kaiser nach griechischem Ritus in der Kirche zu Twin.

Allein der Übermut der von dem Kaiser zurückgelassenen Griechen reizte bald einen großen Teil der ihnen schon geneigten Armenier zur Widerspenstigkeit. Der Kaiser erfur dies und sandte ein geharnischtes Schreiben mit heftigen Drohungen an den Katholikos und sämtliche Großen des Landes. Nerses III. berief eine neue Synode, die sechste von Twin, im Jare 648 n. Chr., auf welcher eine Antwort an den Kaiser der Art abgefasst wurde, dass man ihn mit Hinweisung auf die letzten persischen Könige und mit Versicherung der steten Unterwürfigkeit dringend und demütig bat, sie bei ihrem alten Glauben zu lassen. Darauf gab der Kaiser stillschweigend nach, aber seine Beamten und Truppen in Armenien drückten, hauptsächlich auf Anreizen der zu dem griechischen Glauben übergetretenen Armenier, die Altgläubigen um so mehr, und da der Katholikos Nerses III. sich noch immer den Griechen geneigt zeigte, so nahm die Erbitterung gegen ihn so sehr überhand, dass er sich nach der Provinz Taikh zurückzog, deren Bischof er früher gewesen war. Man wälte daher als seinen Stellvertreter Johannes von Manazkert, welcher wegen der Anwesenheit der griechischen Truppen in Twin

nicht dort, sondern in seinem Geburtsorte im Jare 651 n. Chr. eine Synode veranstaltete, auf welcher von neuem das chalcedonische Konzil und der griechische Ritus verdammt wurden.

Nach einem langen Zwischenraume fand im Jare 719 n. Chr. die siebente Synode in Dwin statt unter dem Katholikas Johannes IV., der den Beinamen des Philosophen fürt. — Es hatten sich allmählich mancherlei Unordnungen bei dem Kultus eingeschlichen, und diesen zu steuern, wurden hier 32 Kanones aufgestellt, von denen wir folgende herausheben: Der Altar und das Taufbecken müssen von Stein sein. Das heilige Myron segnet der Katholikas, das Salböl aber für die Katechumenen und Kranken wird vom Priester nach dem jedesmaligen Bedürfnisse gesegnet; die Katechumenen werden an der Türe des Baptisteriums gesalbt und dann erst hineingebracht; die Kommunion findet mit ungesäuertem Brot und unvermischtem Wein statt, und zwar auch an den Sonnabenden und Sonntagen der Fastenzeit; an diesen zwei Tagen der Fasten steht es Jedem frei, die Fasten zu halten oder mit Öl-, Fisch- und Mehlspeisen zu brechen, nur soll man mäßig und vorsichtig dabei sein; Trinkgelage dürfen an Polterabenden (vor der Hochzeit) nicht stattfinden; Trauungen, die nur in der Kirche vollzogen werden dürfen, sind am Sonnabend vor Ostern, sowie zwischen Ostern und Pfingsten verboten; am Morgen und Abend, sowie bei der Messe, wird das „Heilig" gesungen, wobei dreimal „der du gekreuzigt wardst" gesagt wird. Zu dem letzten Kanon wird aller Umgang mit den Paulicianern auf das strengste untersagt.

Nur wenige Jare nachher, im Jare 726 n. Chr., hielt derselbe Katholikos die achte und letzte Synode in Dwin auf Veranlassung des syrisch jakobitischen Patriarchen Athanasius, auf welcher Julianus Halicarnassensis und dessen Schriften und Lehren, sowie alle seine Anhänger verdammt wurden.

Dwin wurde auch berühmt durch mehrere Glaubenshelden, welche hier den Märtyrertod starben, und es werden insbesondere zwei derselben hervorgehoben, deren Andenken die armenische Kirche noch heute feiert.

Der erstere war diesen war der Son eines persischen Mobed, welcher zur Zeit des Königs Chosrav II. unter dem Marzpan (Statthalter) Denschapuh in Dwin lebte und ursprünglich Machaāh hieß. Der Anblick des Märtyrertodes von seinem Landsmanne Gregor, welcher von dem Feuerkultus zu dem Christentum übergetreten war, hatte zuerst in ihm die Liebe für das Christentum entflammt. Als aber eines Tages bei dem Opferdienst eine Feuersbrunst entstand, welche den Palast der Magier zu vernichten drohte und Machosh sah, wie der armenische Feldherr Sembat eilends die Priester mit dem Kreuze aus der Kirche holte und bei dem Erscheinen des heiligen Zeichens die Flamme sogleich verlöschte: da warf er das Opfergeräte aus der Hand, ergriff das Rauchfass und ging bis zu der Kirche vor dem heil. Kreuze einher. Dies erbitterte die Magier gegen ihn, sie verklagten ihn bei dem Marzpan; er wurde den folgenden Tag vor Gericht gefordert und bekannte nun freimütig den christlichen Glauben, indem er zugleich den eiteln Kultus der Perser verhönte. Dadurch zur Wut gereizt, misshandelte ihn der Marzpan und ließ ihn ins Gefängnis werfen. Hier fand er zwei armenische Mönche, Nerses und Sahak, die wegen öffentlicher Verachtung des persischen Glaubens eingesperrt waren, und ließ sich von ihnen in dem Christentum unterrichten. Nach drei Monaten (oder nach anderer Lesart „Jaren") wurde er im Gefängnis getauft und erhielt den Namen Hizitbuzit (Jizitbuzit) oder Hiztibuzt (Jiztibuzt), d. i. Theodor. Als später auf Bitten des Katholikos Moses II. der grausame Denschapuh abberufen wurde und der neue Marzpan erfur, dass seit langer Zeit schon jene drei im Gefängnis waren, ließ er die Akten untersuchen und schenkte den beiden Mönchen, weil sie geborene Christen waren, die Freiheit; Hiztibuzt (Jiztibuzt) aber wurde wider vor Gericht geladen und mit der Drohung eines gewaltsamen Todes zur Rückkehr zu seinem alten Glauben aufgefordert. Er blieb jedoch standhaft im Christentum und wurde zum Kreuzestode verurteilt, weil er dem Gekreuzigten anhing. Mit ihm wurden zwei Straßenräuber, ein Perser zu seiner Rechten und ein Jude zu seiner Linken, gekreuzigt

Der Perser nahm Erde, die mit dem Blute des Märtyrers getränkt war, salbte damit sein Gesicht und sagte: „Gedenke meiner, du Heiliger Gottes!" Der Jude aber schwur, er wolle den persischen Glauben annehmen, doch achtete man nicht darauf. Der Katholikos und die Priester hatten sich vor dem Märtyrer mit dem hl. Kreuze und brennenden Kerzen aufgestellt, und er ermante vom Kreuze herab die Gläubigen zur Standhaftigkeit, weshalb die Perser noch mit Pfeilen auf ihn schossen. Betend für seine Peiniger verschied er. Dies geschah im Jare 552 nach Chr. an einem Sonntage in der dritten Stunde. Die Gläubigen erhielten auf ihr Bitten seinen Leichnam, den sie feierlich in der Kathedrale von Dwin bestatteten; das Kreuz wurde stückweise unter die Gläubigen verteilt. Dieser Bericht ist von Nerses, der mit ihm im Gefängnis war, niedergeschrieben. Das Gedächtnis dieses Heiligen wird alljärlich den 25. Februar in der armenischen Kirche gefeiert. Vgl. Vitae Sanctorum, Vened. 1814, Tom. X, p. 234 sqq. Nach dem immerwärenden Festkalender (Venedig 1782, 4°) S. 5 fällt sein Gedächtnistag auf den 10. Dezbr., vgl. auch S. 127 das.; dagegen steht S. 134 in dem Verzeichnis der Heiligen der 25. Februar.

Der zweite Märtyrer, David, war ebenfalls ein Perser von Geburt, welcher ursprünglich Surhan hieß, aus königlichem Geblüte stammte und in dem Islam erzogen war. Da aber seine Mutter eine Armenierin und Christin war, so lernte er auch schon von Kindheit auf das Christentum kennen. Um das Jar 665 nach Chr. kam er mit arabischen Truppen nach Armenien. Der fromme Wandel der dortigen Christen überzeugte ihn noch mehr von den Vorzügen des Christentums vor dem Islam; er verließ seine Gefärten und ging zu dem frommen Fürsten Gregor, dem er seinen Entschluss, Christ zu werden, mitteilte. Dieser fürte ihn zu dem Katholikos Anastasius, der ihn nach achttägigem Unterrichte taufte und nach dem Namen seines Pathen, des Vaters von Gregor, David nannte. Nach einiger Zeit verheiratete er sich und ließ sich in Dwin nieder, wo er unangefochten bis zu seinem 60. Lebensjare mit seiner Frau und seinen Kindern lebte. Da wurde der Emir Abdullah, ein abgesagter Feind der Christen und fanatischer Muhammedaner, als Ostikan (Statthalter) nach Armenien geschickt. Als er erfur, dass David, aus Chorasan stammend, von Geburt ein Moslem war, so ließ er ihn vor sich fordern und fragte ihn, ob er zu seinem alten Glauben zurückkehren wolle? Auf dessen verneinende Antwort befahl er einem dabei stehenden Soldaten, ihn auf den Mund zu schlagen, aber dessen Hand erlamte, sowie er sie aufhob. Entsetzt darüber, ließ ihn der Statthalter ins Gefängnis werfen und versuchte, wiewol vergeblich, ihn durch Hunger zur Abschwörung seines Glaubens zu zwingen. Nach acht Tagen wurde David vor das Gericht gebracht, und Abdullah erneuerte seine Aufforderung. Zugleich ließ er das hl. Kreuz auf den Boden werfen und winkte seinen Schergen, David mit Gewalt dazu zu bringen, dass er es mit Füßen trete. Dieser aber hob es schnell auf, küsste es mit Tränen, legte es über seine Augen und sagte, dass keine Marter und keine Todesart ihn von der Liebe zu Christo und der Verehrung des hl. Kreuzes würde abbringen können. Da gab der Emir Befehl, ihn nach der Weise seines Herrn zu kreuzigen. Als dieses vollzogen wurde, stellten die Henker das Kreuz gegen Westen, aber durch ein Wunder drehte sich dasselbe von selbst um, sodass das Gesicht des Heiligen nach Osten gerichtet wurde. Noch am Kreuze ermutigte er seine Gattin, die dabei stand, fest zu beharren im Glauben an Christum. Die Henker aber nahmen Lanzen in die Hände und forderten ihn mit drohenden Worten auf, noch jetzt dem Willen des Emirs sich zu fügen. Da er sie keiner Antwort würdigte, so stießen sie ihm die Lanzen in das Herz und die Seiten, worauf er verschied. Dies geschah im Jare 693 n. Chr. den 31. März am Ostermontage in der neunten Stunde, und dieser Tag blieb auch der Gedächtnistag für ihn in der armenischen Kirche; später aber wurde derselbe unmittelbar nach dem Feste des Kreuzes von Warag, auf den 2. Februar verlegt.

Durch große Geschenke erlangten die Armenier von dem Emir, dass ihnen der Leichnam des Heiligen überantwortet wurde, und setzten ihn feierlich in der Kathedrale neben dem des Hiztibuzit (Jiztibuzit) bei. Das Kreuz wurde über

seinem Sarge aufgestellt, und die Lanze, mit der er verwundet ward, ließ ein Großer, der sie kaufte, zu einem Kreuze umbilden. **H. Petermann †.**

Tychonius. Der Donatismus hatte wärend des 4. Jarhunderts Schicksale erlebt, die nicht ohne Einfluss auf seine Gestalt geblieben waren. Am Anfange getragen von einer schwärmerischen Märtyrerkirche und in richtiger Abneigung gegen die, schlimme Folgen drohende Vermischung des Christentums mit dem römischen Statswesen, später verfallen dem religiösen Wansinne der vom State ausgestoßenen Bettlerharden der Circumcellianen, weiter auf dem Standpunkte eigensinniger, trotziger, beschränkter roher Separatisten zurückgelassen, hatte in der letzten Hälfte des 4. Jarhunderts der Donatismus sich der großen Bewegung nicht entziehen können, welche infolge der Überlieferung des alten Römerreichs an die Christen unter diesen eingetreten war. Die fieberhafte Aufregung, welche durch die theologische Bestimmung der Glaubenssätze in der Christenheit hervorgebracht worden war, hatte ebenso herübergewirkt wie die außerordentlich überhandnehmende, wenn auch sonst wertlose Beschäftigung der Christen mit den Wissenschaften der alten Kultur. Noch ehe die Donatisten von neuem angefasst und genötigt worden waren, sich theologisch zu rechtfertigen, hatten sich schon Manche von dem geistigen Leben der Kirche anziehen lassen und hatten in (wenn auch zum Teil polemischen) Schriften an der Entwicklung des Jarhunderts teilgenommen. Damit suchten sie nicht nur den Bann zu brechen, der gewönlich Separatisten zum Herausfallen aus dem Flusse des geistigen Volksleben verdammt, sondern sie verleugneten auch die Beschränktheit des religiösen Fanatismus. Man kann sich denken, dass auf diesem Wege Besseres erreicht worden wäre, als auf dem nachher von der Kirche eingeschlagenen, der Verfolgung, an welcher Augustinus Schuld hat. Zu den Donatisten, welche bis zur Feindschaft mit den Häuptern des Schisma unparteiisch und wissenschaftlich sich mit den Katholiken auseinandersetzen wollten, gehört Tychonius, der uns als gelehrt in den heil. Schriften, hinlänglich bewandert in der Geschichte, nicht unwissend in weltlicher Litteratur und eifrig tätig für die kirchlichen Angelegenheiten geschildert wird. Er war zu einer Anschauung der Kirche gelangt, die der späteren des Augustinus änlich war. Er sah in ihr die eine göttliche Heilsanstalt, in welche einzugehen die ganze Menschheit die Bestimmunug hat und welcher man vor allem angehören muss, um überhaupt das Heil erlangen zu können. Er fand, dass bei einer solchen Bestimmung der Kirche ihr Wert und ihre Wirksamkeit nicht von der ethischen Beschaffenheit ihrer Glieder abhängen könnte und dass niemand in der Kirche durch die Sünden der anderen Kirchenglieder an sich schon verunreinigt und um seine Hoffnung des Heiles gebracht würde. Er wollte, dass man keinem, der zum Donatismus übertrat, die nachmalige Taufe aufnötigen sollte, erkannte also die in der katholischen Kirche erteilte Taufe als wirkungskräftig vollzogenes Sakrament der Aufnahme in die Kirche Christi an. Trotzdem mochte er keine Gemeinschaft mit den Katholiken haben, und blieb bei den Donatisten, die er als einen grundsätzlich auf Sittenstrenge dringenden Teil der christlichen Kirche achtete und wegen der Heiligkeit ihres Strebezieles und wegen der Verweltlichung und Verstatlichung der katholischen Kirche aufrecht erhalten wissen wollte. Er legte aber seine Ansichten in einer Schrift (de bello intestino libri tres) und in Abhandlungen nieder (expositiones diversarum causarum, sagt Gennadius), in denen er alte Synodalbeschlüsse der Donatisten selbst für sich anfürte. Parmenianus erkannte darin die Aufgebung des theoretischen und historischen Fundamentes des Donatismus, bekämpfte den Tychonius in einem offenen Briefe und suchte ihn als einen Verräter an der Sache der Donatisten auch mit Drohungen davon abzubringen, dass er ferner so etwas schriebe. Die Nachricht, dass er später verdammt worden sei, lässt voraussetzen, dass er sich dem Parmenian nicht gefügt hätte. Optatus, der die Geschichte des Donatismus um das Jar 370 geschrieben hat, erzält nichts davon. Deshalb ist anzunehmen, dass der Streit und die Verdammung erst nach 370 stattgefunden haben. Augustinus hat später den Brief des Parmenian zu widerlegen gesucht, aber natürlich nur hinsichtlich seiner

Beweisfürung für das Recht des Donatismus, denn von der tadelnswerten Inkonsequenz des Tychonius war auch er überzeugt. Tychonius war ihm auch in seinen Schriften noch viel zu donatistisch und vor seinen donatistischen Ketzereien warnt Augustinus, wenn er auch sonst seine Schriften nur empfehlen kann. Über die Kirche äußerte sich Tychonius besonders in einem Kommentare zur Apokalypse, freilich oft zum Ärger der Katholiken. In der nächsten Zeit, nach der Entstehung des Buches, fanden aber nur die Bemerkungen über den Chiliasmus, über die doppelte Auferstehung und über die Engel besondere Beachtung. Den Engeln schrieb er Körperlichkeit aber doch einen körperlichen Aufenthaltsort zu (angelicam stationem corpus esse). Er nahm nur eine wirkliche Auferstehung an, bei welcher übrigens die irdischen Missgeburten wolgebildet auferstehen würden. Etwas anderes sei, was die Auferstehung der Gerechten genannt würde. Diese müsse in den Augenblick ihres Gläubigwerdens und Getauftwerdens versetzt werden. Danach kann Tychonius kein Chiliast gewesen sein, und wir müssen in dem Berichte des Gennadius (mille . . . annorum regni . . . suspicionem tulit) das Wort tulit, wie schon Tillemant getan hat, so verstehen, als stände sustulit da. Das geistige Verständnis, das heißt wol die allegorische Deutung des schwierigen Buches erregte Aufmerksamkeit. Wir haben zu beklagen, dass der Kommentar nicht mehr vorhanden ist. Primasius, Cassiodorus und Beda kannten ihn noch. Was im Anhange zu den Werken Augustins, als des Tychonius Kommentar zur Apokalypse gedruckt ist, enthält die früher citirten Aussprüche nicht, hat auch sonst nichts gemein mit dem, was wir von Tychonius wissen und ist den Donatisten geradezu feindlich. Nur eine Schrift ist uns von ihm übrig geblieben, zuerst von Grynäus (Basel 1569) und am besten von Gallandius in seiner Bibliotheca veterum patrum (T. VIII; p. 107—129), Venet. 1772, abgedruckt. Es ist der Liber de septem regulis. Wie Gennadius dazu kommt, dem Tychonius regulas ad investigandam et inveniendam intelligentiam scripturarum octo zuzuschreiben, lässt sich nicht finden. Tychonius wollte uns in diesem Buche die Schlüssel zu den Geheimnissen der Schrift geben und uns vor Irrtum und Ratlosigkeit bewaren, wenn wir nach den verborgenen Schätzen der Warheit suchen. Dass im Alten Testamente oft in geheimnisvoller Weise von unserem Herrn und Heilande die Rede sei, wisse Jeder, aber, one dass man es an irgend einem Zeichen gewar werden könne, werde oft der Übergang auf die Kirche gemacht, und es sei deshalb vor allem zu merken, dass Vieles auf die Kirche bezogen werden müsse, was von ihrem Haupte, von Christo, ausgesagt zu sein schien, wärend es doch auf Christum gar nicht passe. Das ist die Regel de domino et corpore ejus. Die zweite handelt de domini corpore bipartito. Der Leib des Herrn hat eine rechte und eine linke Seite, d. h. in der Kirche sind Gute und Böse. Die Stellen der Schrift, welche auf die Kirche gedeutet werden, geben nur dann einen guten Sinn, wenn man ihre doppelte Beziehung, einmal auf die waren Kinder Abrahams, ein andermal auf die nur äußerlich zum Volke Gottes Gehörigen ins Auge fasst. An der dritten Stelle, de promissis et lege, will Tychonius den Schwierigkeiten begegnen, welche aus dem scheinbaren Zwiespalte zwischen Verheißung und Gesetz hervorgehen. Allerdings habe es Menschen gegeben, welche das Gesetz erfüllt hätten und gerechtfertigt worden wären, und doch sei aufrecht zu halten, dass niemand jemals aus den Werken des Gesetzes gerechtfertigt werden könne. Die vierte Regel, de specie et genere, d. h. vom Besonderen und Allgemeinen, macht darauf aufmerksam, dass im Alten Testamente manches allgemein Gesagte auf einen besonderen Fall beschränkt und manches von einem besonderen Falle Berichtete auf ein Allgemeines bezogen werden müsse. So sei z. B. an einer Stelle von der ganzen Kirche geredet, was nur auf Jerusalem passe, und widerum von Salomo, einem Gliede der Kirche, was sich auf diese selbst beziehe. Auch die einander widerstreitenden oder doch ihre gewünschte Identifizirung erschwerenden Zeitangaben in der Schrift sollen nicht länger stören. An einer Stelle, so lehrt Tychonius in seiner fünften Regel, de temporibus, müsse man voll rechnen, wovon nur ein Teil angegeben werde, an einer anderen Stelle einen Teil annehmen, wo die Schrift voll gerechnet habe. Dazu be-

rechtige der Tropus der Synekdoche und der biblische Gebrauch der runden und heiligen Zalen. Die sechste Regel, de recapitulatione, soll den Ausleger davor bewaren, dass er meine, zwei Geschichten, welche nacheinander erzält werden, müssten notwendig auch nach einander geschehen sein. Bei der zweiten, ja vielleicht noch bei der dritten und vierten Erzälung kehre der Schriftsteller vielmehr zum Anfange der ersten Geschichte zurück und erzäle nur in anderer Weise und in anderer Ausdehnung eben dasselbe, was er schon erzält habe. Diese recapitulatio finde hauptsächlich bei der Apokalypse statt. Endlich erinnert Tychonius, dass manche Stellen, wo vom Bösen gehandelt würde, nicht verstanden werden würden, wenn man nicht die Regel de diabolo et ejus corpore in Betracht zöge. Einige Worte seien nämlich ganz deutlich vom Teufel gesagt, andere gleich darauf folgende gingen aber nicht mehr auf diesen, sondern auf die Glieder seines Leibes, d. h. auf die bösen Menschen. — Augustinus empfiehlt dieses Buch und macht im dritten Buche seiner Schrift de doctrina christiana c. 30—37 einen umfänglichen Auszug aus demselben. Nur soll man nicht meinen, dass alle Schwierigkeiten durch diese Regeln gelöst werden. Die zweite Regel will Augustin überschrieben wissen: de domini corpore vero atque permixto aut vero atque simulato, und die vierte: de spiritu et littera oder de gratia et mandato. Hiernach richtet sich Isidor von Sevilla in seiner Schrift sententiarum libri tres. Er macht (l. l. c. 25) einen Auszug aus demselben Buche, fürt aber die Regeln nicht auf Tychonius, sondern auf quosdam sapientes zurück. Auch Cassiodor hatte die Regeln gerühmt (de institutione divinarum litterarum c. 10). — Es ist jedenfalls als das erste Werk, was die christliche Hermeneutik auf eine Theorie zu bringen suchte, beachtenswert. Dieses und der Einfluss, den Tychonius auf Augustin gehabt hat, seine Lehre von der Kirche und die bei Vielen nach immer geltende Regel, die Apokalypse nach der sogenannten recapitulatio zu erklären, geben dem Manne eine wichtige Stelle in der christlichen Dogmengeschichte und Litteraturgeschichte. — Es scheint mir, als müsse man aus Augustins Worten schließen, dass Tychonius ihm persönlich unbekannt gewesen und vor seinem Austritte schon von dem Kampfplatze abgetreten gewesen sei. Dann ist sein Tod um das Jar 390 zu setzen. Aber Gennadius sagt (de script. eccles. c. 18): floruit hic vir aetate, qua jam memoratus Ruffinus, Theodosio et filio ejus regnantibus. Neuerdings schrieb über ihn Gallandi (bibl. veter. patrum T. VIII. prolegomena c. II, p. V) und sorgfältiger Tillemont in seinen Mémoires pour servir à l'histoire ecclesiastique des six premiers siècles T. VI, 2. édition, Paris 1704, p. 81. 82. 145—150. **Albrecht Vogel.**

Tyndal, s. Englische Bibelübersetzungen Bd. IV, S. 242.

Tzschirner s. Supplementband.

U.

Ubboniten, Obbeniten, s. Menno Simons, Bd. IX, S. 562.

Ubertinus de Casali, s. Franz v. Assisi, Bd. IV, S. 660.

Ubiquität. I. Allgemeine Stellung und Bedeutung dieser Lehre im System. Unter Ubiquität ist zu verstehen das ubique esse, die omnipraesentia Christi und zwar des Gottmenschen Christus, und dies nicht bloß nach seiner göttlichen, sondern auch nach seiner menschlichen Natur, speziell das ubique esse auch des Leibes Christi. Der Name „Ubiquität", dieses Substantiv als solches, ist von den reformirten Gegnern Luther's und Brenz's, besonders Bullinger, geschaffen worden; Brenz sagt geradezu (de majestate etc. op. VIII

p. 932): vox ubiquitatis vestrum est figmentum et ex vestra schola profectum, und (de pers. unione p. 831): finxerunt novum et prodigiosum ubiquitatis vocabulum; Brenz zieht durchaus den Titel der majestas vor. Aber die verbale Ausdrucksweise ubique esse „allenthalben sein“ braucht schon Luther (s. u.) one Bedenken, und Brenz verwirft (De maj. p. 941) banc locutionem „ubique esse“ nur, wenn dabei an lokales, räumlich ausgedehntes Sein gedacht wird (s. u.). Daher hat der Ausdruck „Ubiquität“ als Bezeichnung der luth. Ansicht keinen Anstand. In dieser Lehre aber tritt nur in äußerster Spitze die Konsequenz der Centrallehre von der communicatio idiomatum hervor, über welche der betr. Artikel (Band III, S. 326 ff.) nachzulesen ist, und zwar des s. g. genus auchematicum s. majestaticum, vermöge dessen infolge der unio personalis die proprietates der göttlichen Natur der menschlichen, freilich dieser nicht an und für sich, in abstracto, sondern nur in concreto, d. h. ihr als in persönliche Vereinigung des logos aufgenommenen mitgeteilt sind. Unter diesen proprietates wird die omnipraesentia besonders betont, teils wegen der Abendmalslehre, der Gegenwart des Leibes Christi an all den vielen Orten der Welt, wo Abendmal, möglicherweise zu gleicher Zeit, gehalten wird, teils weil in dieser Anschauung ebenso das religiöse, wie das systematisch-wissenschaftliche Interesse des lutherischen Christentums zu prägnantem Ausdruck kommt. Das erstere drückt Luther (Erl. 30, S. 211) mit den Worten aus: „wo du einen Ort zeigen würdest, da Gott wäre und nicht der Mensch, so wäre die Person zertrennt, weil ich alsdann mit Warheit könnte sagen: hie ist Gott, der nicht Mensch ist und noch nie Mensch ward. Mir aber des Gottes nicht! Denn hieraus wollte folgen, dass Raum und Stätte die zwei Naturen von einander sonderten und die Person zertrennten, so doch der Tod und alle Teufel sie nicht konnten trennen noch von einander reißen. Und es soll mir ein schlechter Christus bleiben, der nicht mehr, denn an einem einzelnen Orte zugleich eine göttliche und menschliche Person wäre, und an allen andern Orten müsste er allein ein bloßer abgesonderter Gott sein one Menschheit. Nein, Geselle, wo du mir Gott hinsetzest, da musst du mir die Menschheit mit hinsetzen. Vgl. ebendas. S. 72. 203 u. s. w. Chemnitz handelt in einem ganzen Kapitel seiner Schrift de duabus naturis u. s. w. (s. u.) von den dulces consolationes die daraus fließen, dass Christus non tantum Spiritu verum etiam corpore suo se nobis conjungat et uniat (Cap. 31). Ebenso sagt die Konkordienformel (Sol. Decl. VIII, 87), wenn die Majestät der Menschheit Christi geleugnet werde, Christianis summa consolatio eripitur, die darauf ruht, dass Christus promisit, non modo nudam suam divinitatem ipsis praesto futuram — quae nobis miseris peccatoribus est tanquam ignis consumens aridissimas stipulas, — sed ille ipse, homo ille qui cum discipulis locutus est, qui omnis generis tribulationes in assumta sua humana natura gustavit — se in omnibus angustiis nostris nobiscum futurum promisit, secundum eam etiam naturam, juxta quam ille frater noster est et nos caro de carne ejus sumus. Und VIII, 96: inde dulcissimam et firmissimam consolationem petant atque sibi perpetuo gratulentur, quod nostra caro et sanguis noster in Christo in tantam sublimitatem ad dexteram majestatis et omnipotentis virtutis Dei sit collocata. Sic in omnibus adversis inveniemus, quo nos solide consolemur et ab omnibus perniciosis erroribus praeservemur. Also: an Christo haben wir das, was wir nach der Schrift und nach unserem Bedürfnis an ihm haben sollen, nur dann, wenn seine Menschheit, vermöge deren Er uns zugehört, Anteil hat an seiner Gottesmajestät. Ware Menschheit aber ist nicht one Leiblichkeit, also kommt diese Majestät auch seinem Leibe zu. Dieser Gedanke fürt schon auf das zweite, systematisch-wissenschaftliche Interesse. Erst die lutherische Lehrbildung versucht eine wirklich durchgefürte Gesamtanschauung von der Person Christi, versucht — ob es ihr gelungen ist, kommt hier nicht in Betracht — die alten Gegensätze, Doketismus — Ebjonitismus, Arianismus und Nestorianismus — Monophysitismus u. s. w. dadurch definitiv zu überwinden, dass sie mit der Einheit der Person in zwei Naturen vollen Ernst macht und von der kirchlich feststehenden Grundanschauung aus, dass das Personbildende im Gottmenschen der Logos ist, sowie

von der anderen, dass eine Kenose des Logos als solche wegen der Unveränderlichkeit der göttlichen Natur unmöglich ist, die letzte Konsequenz eben im genus majestaticum zieht. Wenn man hiebei, namentlich Brenz betreffend, von dem spekulativen Zug redet, der in diesen Anschauungen hervortritt, so ist dies genau so berechtigt, wie für die altkirchlich orientalische Lehrbildung in Betreff der Trinität und Christologie. Aber dieses spekulativ-theologische Interesse ist mit dem religiösen aufs engste verbunden; es ist der alte Grundsatz τὸ ἀπρόςληπτον καὶ ἀθεράπευτον, der hier seine letzte Frucht treibt. Und mag man über die Aufstellungen der Kirchenlehre denken wie man will, betreffend das Problem selbst hat gewiss Chemnitz recht, wenn er (a. a. O. ed. Lips. 1580, p. 265) sagt: de magna re agitur, de majestate scilicet Domini ac Salvatoris nostri ac de vera et salutari ipsius agnitione, in qua justitia et vita aeterna consistit, Jes. 53, Joh. 17.

II. Die Entwickelung der Lehranschauung von der Ubiquität in der Kirche. Ob und wie das Neue Testament zu der Lehre von der Ubiquität berechtigt, wollen wir erst untersuchen, nachdem wir diese Lehre so, wie sie sich gestaltet hat, uns vorgefürt haben; die Darstellung der neutestamentlichen Anschauung gibt zugleich das Kriterium dieses Theologumenon an die Hand und kann auch zur Andeutung des Weges füren, auf welchem nach unserer Meinung dieses Dogma neu zu bilden sein möchte. 1) Vor Luther gehört alles, was für unsere Frage beizubringen wäre, in die Artikel: Stand Christi, dopp., Bd. XIV, S. 595, communicatio idiomatum Bd. III, S. 326 und Transsubstantiation Bd. XV, S. 803, auf welche hiemit verwiesen sei. Hier nur folgendes: Durch das Chalcedonense steht für alle kirchlichen Theologen zweierlei zusammen für immer fest: einerseits die Einheit der Person, andererseits das ἐν δύο φύσεσιν, ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως, οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνῃρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν, σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης, οὐκ εἰς δύο πρόσωπα μεριζόμενον ἢ διαιρέμενον ἀλλ᾽ ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν υἱὸν καὶ μονογενῆ, θεὸν λόγον, κύριον Ι. Χ. Daher auch das sog. Athanasianum: perfectus Deus, perfectus homo, non duo tamen, sed unus Christus, unus autem non conversione divinitatis in carnem, sed assumptione humanitatis in Deum, unus omnino non confusione substantiae, sed unitate personae. Für die uns hier allein beschäftigende Frage sind aus diesen und den folgenden kirchlichen Festsetzungen, sowie den Äußerungen der Kirchenväter nachstehende Punkte die wichtigsten: einmal, die Zweiheit und Vollständigkeit der Naturen wird in warhaft schroffer Weise durch die Verdammung des Monotheletismus zur letzten Konsequenz, die überhaupt auf dem Boden der die Einheit der Person warenden Kirchenlehre möglich ist, gefürt, das 6. ökumenische Konzil lehrt δύο φυσικὰς θελήσεις καὶ δύο φυσικὰς ἐνεργείας, aber δύο θελήματα οὐχ ὑπεναντία, ἀλλ᾽ ἑπόμενον τὸ ἀνθρώπινον καὶ ὑποτασσόμενον τῷ θείῳ, andererseits τὸ ἀνθρώπινον θεωθὲν οὐκ ἀνῃρέθη. Sodann die hypostatistische Einheit erweist sich in der Zweiheit durch die περιχώρησις und den τρόπος ἀντιδόσεως; schon Leo d. Gr. sagt in seinem bekannten Brief: agit utraque forma cum alterius communione quod proprium est. Endlich und hauptsächlich die durch die unio hypost. gegebene Exaltation der menschlichen Natur wird zwar, wie in jenen Worten des 6. ökum. Konzils, auch von den Vätern oft mit weitgehenden Ausdrücken hervorgehoben, namentlich ist von θέωσις auch der σάρξ die Rede und wird gelehrt, dass Christus auch mit seiner σάρξ anzubeten sei. Chemnitz hat de duabus naturis, besonders S. 308 ff. u. 436 ff. Stellen aus den Vätern gesammelt, welche für das genus majestaticum zeugen sollen; aber einmal ist von Ubiquität in denselben nicht die Rede, und sodann ist, was zwar etwa (s. u.) mit Chemnitz, nicht aber mit Luther und Brenz stimmt, die Anschauung immer die, dass der Leib eben nur ὄργανον der Gottheit ist; und Ausdrücke wie die, dass die σάρξ Christi ζωοποιεῖ οὐ καθ᾽ ἑαυτὴν ἀλλὰ κατ᾽ ἄλλο (Cyrill bei Chemnitz a. a. O.) meinen sicher die Kirchenväter nicht im Luther-Brenz'schen (s. u.), sondern in dem Sinn, dass eben die Person und nur die Person des Logos auch in ihrem Fleisch, weil dieses von ihr untrennbar ist,

lebengebende Macht habe und zeige. Nicht bloß die Lehre der Monophysiten, besonders der Julianisten, Aphthardoketen, Aktisteten (s. Band X, S. 247), dass der von der göttlichen Natur wesentlich angeeignete Leib selbst unvergänglich und unerschaffen sei, sondern auch Luthers Aussprüche über die Ubiquität des Leibes selbst, freilich nur als vom Logos angeeigneten, wäre ihnen wol zuwider; vgl. unten die bezeichnenden Äußerungen von Chemnitz. Die Frage der Ubiquität unmittelbar fassen am meisten einesteils Augustin, anderenteils Johann von Damask ins Auge. Augustin, quem Cingliani jactant suum esse robur (Brenz, Recogn., op. VIII, S. 1035; cf. Chemnitz a. a. O. S. 511) ist auf der einen Seite entschiedener Gegner der Ubiquität; er leugnet, und zwar für beide Stände das ubique esse ut Deus für die Menschheit Christi, fasst die dextera Dei lokal als einen bestimmten Ort und sagt, nicht dem Leib, sondern nur der Gottheit nach sei der Erhöhte auf Erden gegenwärtig: unus Christus ubique per id quod Deus est, in coelo autem per id quod est homo. Quando caro domini erat in terra, certe non erat in coelo; et nunc cum sit in coelo, non est in terra. Cavendum est ne sic adstruamus Divinitatem hominis ut auferamus veritatem carnis; cf. Tract. in Joh. 6, vgl. Brenz op. VIII, p. 509, auch Lindner, K.G. I, S. 304. Andererseits aber lehrt Augustin nicht bloß die Ubiquität der Person als unus und totus Christus, sondern hat auch Äußerungen, die von der lokalen Fassung der dextra abgehen, cf. die von Chemnitz a. a. O. S. 449 angeführten Stellen, die sie als summa beatitudo, potestas u. dgl. bezeichnen. Und Brenz (a. a. O. S. 1036) beruft sich darauf, dass Augustin von einem äußerlichen locus Dei in superioribus mundi partibus nichts wissen wolle, da ja sonst melioris meriti sunt aves, quarum vita Deo est vicinior. Der eigentlichen Meinung Augustins kommt wol Calvin (s. u.) am nächsten; Christus ist allgegenwärtig in seinem die ganze Person in sich tragenden Geist, aber sein Leib als solcher ist lokaliter im Himmel. — Der Abschließer der orientalischen Christologie, Johann von Damask, hat Äußerungen, die dem genus auchematicum s. majestaticum am nächsten kommen. Das Fleisch Christi ist nicht bloß τεθέωται, sondern ὁμόθεος, ja θεὸς geworden; freilich ja nicht κατὰ μεταβολὴν φύσεως, sondern nur κατ' οἰκονομίαν und περιχώρησιν teilt der Logos von seinen οἰκεῖα αὐχήματα dem Fleisch mit, so dass dieses — aber immer in sich selbst bleibend was es ist, nur kraft der unio hyst. — τὰς θείας ἐνεργείας ἐπλούτησε (Chemnitz a. a. O. S. 420. 421); das σωματικῶς Kol. 2 erklärt er ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ. Von jenen αὐχήματα hebt Joh. besonders die Allwissenheit und Weisheit hervor und sagt, Jesus sei auf Erden eigentlich nicht gewachsen an Weisheit, sondern habe nur die von Anfang an seiner Menschheit voll zukommende Weisheit immer mehr offenbar werden lassen (vgl. Band VII, S. 35; Langen, Johann v. D., S. 92 ff.). Was die dextera Dei betrifft, so verbindet Joh. das Beschränktsein der leiblichen Gegenwart des Erhöhten auf einen Ort und das Überallsein. Christus sitzt leiblich zur Rechten Gottes, diese aber ist die göttliche Ehre und Herrlichkeit, an welcher Er leiblich Teil hat (Langen a. a. O. S. 95); der Leib Christi ist περιγραφόμενος (Steitz, 1. Aufl. d. A.), und doch ist die dextra Dei nicht räumlich, sondern als bildliche Bezeichnung der Majestät zu fassen; das totus, aber nicht das totum ist allgegenwärtig. Mit all dem scheint der Damascener sich keine weitere Theorie, etwa in der Richtung des pneumatischen oder virtuellen Charakters der Präsenz u. dgl., gebildet, sondern bei dem Gedanken sich beruhigt zu haben, dass eben in der überall gegenwärtigen Person des totus Christus auch die, räumlich freilich nicht überall seiende Leiblichkeit doch da ist. — Die Scholastiker gehen über Augustin einerseits, Johann von Damask andererseits nur insofern hinaus, als sie teils die Seite der Frage, die sich auf das Abendmal bezieht, näher ins Auge fassen, teils — so wenigstens die späteren — zu einer eigentlichen Theorie der Präsenzlehre durch Untersuchung der verschiedenen Arten des alicubi esse die Basis legen. In ersterer Beziehung forderte die Transsubstantiationslehre, dass im Abendmal, also überall wo die geweihte Hostie vorhanden ist, auch der wirkliche Leib Christi realiter da ist. Aber der Konsequenz der Ubiquität oder Multipräsenz entgeht die katholische Lehre dadurch, dass sie

jene Abendmalspräsenz je durch ein Mirokel ad hoc infolge der Konsekration zu Stande kommen läßt; doch beachte man, wie Berengar dem Lanfrank ausdrücklich vorwirft: constituis non alicubi, sed ubicunque coelo devocatam Christi carnem adesse (Lindner II, S. 246). Die gewönliche Art jedoch, wie die Abendmalspräsenz auf ein allgemeineres Theorem gestützt wird, ist die Berufung auf die unitas personae; da die Gottheit Christi selbstverständlich überall ist, so kann auch sein verum corpus auf jedem Altar sein, obgleich, wenn man an die distinctio naturarum denkt, sein Leib circumscriptive an einem Ort im Himmel ist, so Petrus Lombardus, der geradezu sagt: Christus non ubicunque ut homo est (vgl. Chemnitz a. a. O. S. 518). Fragt man aber, wie der Leib Christi in der Hostie sei, so antwortet (vgl. Kahnis, Dogmatik II, S. 405 ff.) Thomas: er ist gar nicht räumlich da, Duns Scotus: er ist räumlich da, aber nicht räumlich umschlossen. Die letztere Anschauung füren Occam und Biel, an welche Luther sich großenteils anschloss, weiter durch die Unterscheidung des esse circumscriptive, diffinitive und (Biel) repletive. Das letztere, das dann Luther (s. u.) ebenfalls vom Leib Christi aussagt, leugnet Biel von demselben (s. Steitz, S. 543 Anm.). Das circumscriptive esse kam dem Leib wärend des Erdenlebens, das diffinitive kommt ihm für das Abendmal zu. Definirt aber werden diese beiden Begriffe folgendermaßen: circumscriptive in loco esse hat ein Gegenstand, dessen pars in parte loci et totum in loco toto est, es ist also das den sinnlichen Gegenständen zukommende quantitative Umschlossensein von einer Raumgrenze; diffinitive aber ist quando totum est in qualibet parte loci, wie die Seele im Leib und in jedem Teil desselben ganz ist, es ist also das Dasein eines geistigen Wesens, zu dessen Begriff es gehört, nicht unter die Kategorie des Raumes, räumlicher Beschränkung zu fallen und doch im Raum zu sein und zu wirken. Was diffinitive irgendwo ist, ist nicht in Form der Ausdehnung da, ist noch weniger teilbar, sondern ist kraft seines in sich gleichsam geschlossenen, einheitlichen Lebens überall, wo es ist, ganz und kann eben daher, weil an sich für es kein Raum existirt, an vielen Orten je ganz sein. So ist der Leib Christi in der Hostie, und so kommt ihm gewissermaßen (vgl. Steitz a. a. O.) Multipräsenz, fakultative Ubiquität zu. Es ist ihm auch möglich, die ganze Welt zu erfüllen, aber einesteils ist diese Möglichkeit nicht ein an sich sein oder gar sein müssen (das wäre repletive esse), andererseits ist es eben die göttliche, Wunder schaffende Allmacht, welche jenes Dasein in der Hostie produzirt; es ist (s. Biel bei Steitz) kein aptum natum, keine aptitudo in natura, was der Leib Christi auf diese Weise erhält, denn potentia supernaturalis non confert aptitudinem in natura. Man sieht, auch wo katholische Theologen bis hart an die Schwelle derjenigen Anschauung treten, welche dann die lutherische wird, waren sie den echt-katholischen Standpunkt, der das finitum capax infiniti doch nicht bis zur letzten Konsequenz entfalten läßt.

2) Das Interesse, das Luther und die konsequent lutherischen Theologen dazu gefürt hat, die Lehre von der Majestät des Gottmenschen bis zur Statuirung der Ubiquität des Leibes zu entwickeln, wurde im allgemeinen oben geschildert. Es ist unrichtig, die Ubiquitätstheorie als bloße Hilfslehre für das Abendmalsdogma zu bezeichnen. Das letztere, namentlich der Kampf gegen Zwingli (und schon Carlstadt) ist der Anlass, der historisch nötigende Grund zu Ausbildung der Ubiquitätslehre, und weniger tief blickende Männer, wie Chemnitz, haben allerdings gemeint, weiter als die Abendmalslehre erfordere brauche man sich auf die Ubiquitätsfrage nicht einzulassen. Aber die Ubiquitätslehre ruht eben doch auf prinzipieller Notwendigkeit, wie dieselbe in dem realen, sit venia verbo, massiven Heilandsbedürfnis Luthers und darin liegt, dass ihm dieses Bedürfnis nur durch mystisch-reale Anschauung von der Gemeinschaft Christi mit uns befriedigt scheint. Dem gegenüber kann man wol bei Zwingli und Calvin von Herrenbedürfnis reden: die Ehre Gottes und Christi steht oben an; Gottes Leben muss daher möglichst erhaben über alle Mittelursachen gedacht werden; nicht ein reales Eingehen Gottes in Christo ins ganze, volle Menschenleben, sondern Gottes Wille als solcher entscheidet, Christus ist nur

Mittel zum Zweck dieses Willens. Bekanntlich ist der letztere Punkt bei Zwingli namentlich darin hervorgetreten, dass Gott in der Frage, wen er selig machen will, nicht einmal an Christi Heilstat und das Verhältnis der Menschen zu dieser im Glauben gebunden ist; und Luther, Brenz u. a. haben in den Abendmals- und christologischen Streitigkeiten diesen Punkt mit Recht immer neu hevorgezogen. So bleibt denn bei den Reformirten auch Christus immer in gewisser Entfernung von uns, seine eigene Menschheit erfärt keine vall-reale Einigung mit der Gottheit. So fürt auch hier der religiöse Gesichtspunkt der Differenz sofort auf den wissenschaftlichen, und dieser liegt einesteils, materialiter in den Sätzen finitum capax aber non capax infiniti, anderenteils, formaliter, in der Stellung zur Autorität der hl. Schrift. Auch das ist eine unrichtige, wenn auch jetzt sehr beliebte Behauptung, dass bei Luther das materiale Prinzip über das farmale überwiege, dass also seine Schriftauslegung, wie seine Berufung auf das Schriftwort diktirt sei durch die Interessen seiner religiösen Erfarung und Anschauung. Er selbst jedenfalls meinte sein Gefangensein unter die Schriftworte, unter den Text, der ihm zu gewaltig sei (De Wette II, 577), in vallem Ernst; und einzig richtig ist es, bei Luther, Brenz, Chemnitz u. s. f. die beiden sog. Prinzipien des Protestantismus als durchaus und immer zusammenwirkend zu denken, das materiale Prinzip ist, was es ist, nur durch das farmale, durch das Schriftwart. Auch dieser Punkt tritt in dem uns hier beschäftigenden Kampf mit den Reformirten klar hervor. Auch das Schriftwart ist für diese wesentlich Herrenwort und steht als solches uns nicht sa unmittelbar nahe, wie auf lutherischer Seite, es findet eine gewisse Scheidung statt zwischen der Art, wie Gatt redet, und dem, was und wie wir uns dasselbe aneignen dürfen. Luther, Brenz, Chemnitz weisen immer darauf hin, dass man das geaffenbarte Schriftwart eben mit kindlichgläubiger Einfalt, mit simplicitas piscatoria, mit Chemnitz stets neu widerholt, also in unmittelbar naivem Verstand anzunehmen habe, und das sei eben bei den Gegnern nicht der Fall. Deswegen, weil ihm auch Gottes Wart sazusagen ferner steht, braucht der Refarmirte verstandesmäßige, dialektische Vermittelung, bis er es sich aneignen kann, findet Bilder, Trapen u. s. w., wo der Lutheraner alles wörtlich versteht. Und one dass ers weiß und will, tritt doch oft so an die Stelle knechtischer Untertänigkeit unter das Wart ein fast rationalistisches Deuten desselben nach den eigenen Prinzipien (vgl. Frank, Theol. d. C.-F. III, S. 235). Was nun speziell Luther betrifft, so können wir die Entwickelung seiner hieher gehörigen Anschauung uns in drei Stufen varstellig machen: 1) Im Abendmal ist „das warhaftig natürlich Fleisch (Christi) in dem Brot und sein natürlich warhaftig Blut in dem Wein". So im „Sermon vom hochw. Sakrament" 1519, Erl. 27, S. 37. Dabei redet hier noch L. naiv van „Verwandlung", sagt aber gegenüber den subtilen Fragen, wie das zu denken, bei: „genug, dass du wissest, es sei ein göttlich Zeichen, da Christi Fleisch und Blut warhaftig innen ist; wie und wo, lass ihm befohlen sein" (S. 39). Im „Serman vom Neuen Testament" 1520, Erl. 27, S. 139 ff. tritt bereits ein Hauptgedanke der luth. Abendmalslehre klar hervar, nämlich, dass das Wort Christi die Hauptsache ist, an die wir uns zu halten haben. In der Schrift „an den Adel" 1520 wird (Erl. 21, S. 343) die Transsubstantiation für keinen Glaubensartikel, ja vielmehr für einen Wan S. Thamä und des Papstes erklärt und als Glaubensartikel statuirt, „dass in dem natürlichen Brat und Wein warhaftig natürlich Fleisch und Blut Christi sei". Somit ist der Konsubstantiationslehre der Vorzug var der Transsubstantiationslehre gegeben. Aber bis dahin hat Luther offenbar eine Gesamtanschauung vom Verhältnis des Leibes des verklärten Christus überhaupt zu dem im Abendmal gereichten sich noch nicht gebildet; und die angefürte Äußerung über das „wie und wo", sodann die Art, wie er in derselben Schrift van 1519 den Leib Christi gar nicht ane Zusammennahme mit dem mystischen Leib der Gemeinde („Christus und alle Heiligen") denken kann, endlich die bekannte Äußerung in dem Sendschreiben nach Straßburg 1524, er wäre fünf Jare vorher frah gewesen, wenn ihn Jemand berichtet hätte, dass im Sakrament bloß Brat und Wein sei (De Wette II, S. 577), alles das beweist, dass er um eine wirkliche An-

schauung, die Hand und Fuß hätte, erst zu ringen hatte. Ein bedeutender Schritt weiter, der schon über die Beschränkung der Untersuchung aufs Abendmal hinausweist, liegt in der Schrift „über das babyl. Gefängniß“ 1520 vor, Erl. op. lat. 5, S. 13 ff. Hier ist — meines Wissens zum erstenmal bei L. — vom gloriosum corpus Christi als solchem die Rede und gesagt, dieser verklärte Leib könne so gut, wie er nach katholischer Lehre in den Accidentien (den zu bloßer Gestalt herabgesetzten Elementen) sein solle, in der Substanz von Brot und Wein, die bleiben was sie sind, enthalten sein (contineri), und zwar in allen Teilen dieser Substanzen. Hier findet sich auch das altkirchliche Bild vom glühenden Eisen und hauptsächlich die Parallelisirung der sakramentalen Union mit der persönlichen Union der beiden Naturen in Christo; sicut in Christo, heißt es S. 34, res se habet, ita et in sacramento; non enim ad corporalem inhabitationem divinitatis necesse est transsubstantiari humanam naturam, sed integra utraque natura vere dicitur: hic homo est deus, hic deus est homo. Ita in sacr., ut verum corpus verusque sanguis sit, non est necesse, panem et vinum transsubstantiari, ut Christus sub accidentibus teneatur, sed utroque simul manente vere dicitur: hic panis est corpus meum etc. So fürt diese Stelle dazu weiter, 2) dass, — auch abgesehen vom Abendmal, oder vielmehr so, dass die Präsenz des Leibes im Abendmal hierauf ruht — die Menschheit des erhöhten Christus überhaupt im Verklärungsstand sich befindet, in die Herrlichkeit Gottes aufgenommen ist und deswegen allenthalben ist, resp. sein kann. Schon frühe finden sich Andeutungen Luthers, die man hieher ziehen kann, so in der Auslegung des 110. Psalms 1518, Erl. 40, S. 1 ff., nicht sowohl in der von Thomasius angefürten, von Steitz nicht mit Unrecht für nicht beweisend gehaltenen Stelle: „also sitzet und regieret Christus nach der Menschheit bis an den jüngsten Tag“, wol aber in der schon hier auftretenden Erklärung der dextera Dei (S. 7) „zu meiner Rechten d. i. neben mir, also weit und fern zu regieren, als ich selber, über alle Kreaturen im Himmel und auf Erden“. Nur ist „überall regieren“ noch keineswegs so viel als „überall selbst sein“. Änlich steht es mit dem Wort aus der Schrift „vom Anbeten des Sakraments“ 1523, Erl. 28, S. 413 „der Leib, den du nimmst, ist des, der alle Welt in seiner Hand begreift und an allen Enden ist“. Aber erst der Gegensatz gegen die Schwarmgeister, in deren „Geist“ er einen rationalistischen, die Realität der Heilandsgegenwart gefärdenden Zug erkannte, brachte L.'s Lehranschauung zur Vollendung. Schon in der Schrift wider die himmlischen Propheten 1525, Erl. 29, S. 134 ff. tritt sie uns klar gegenüber. Im Abendmal findet (S. 265) eine Durchdringung der Elemente durch die Substanzen von Leib und Blut Christi statt, wie beim feurigen Eisen; Christi Fleisch ist nicht ein Fleisch in dem Joh. 6, 63 gemeinten Sinn, Christus braucht auch nicht, um seinen Leib ins Brot zu bringen, lokal vom Himmel herunterzukommen, „als fare Christus auf und nieder“, denn „er ist an allen Orten und, wie Paulus spricht, erfüllt Alles“ (S. 289). Carlstadt dagegen „spottet auf die Gottheit Christi im Fleisch“. In diesen Worten ist sicher die Ubiquität Christi und zwar seiner Person als solcher, die nicht one sein Fleisch“, die verklärte Leiblichkeit ist, angedeutet. Aber ausfürlicher geht L. in dieser Schrift noch nicht auf die Frage über die Ubiquität des Leibes ein. Dies geschieht nun aber im „Sermon vom Sakrament des Leibes und Blutes Christi wider die Schwarmgeister“, 1526, Erl. 29, S. 328 ff., sodann „Dass diese Worte“ 1527, Erl. 30, S. 14 ff., ferner „Vom Abendmal Christi, Bekenntnis M. L.“ 1528, Erl. 30, S. 151 ff., wozu wir nur der Vollständigkeit halber das kurze Bekenntnis von 1544, Erl. 32, S. 397 ff. noch fügen. Aus der ersten Schrift seien folgende Stellen angefürt: die ganze Welt ist voll Wundern, so „ist die Seele, welche eine einige Kreatur ist, im ganzen Leib zugleich; sollt nun Christus das nicht vermögen, dass er zugleich an allen Orten im Sakrament wäre?“ (S. 333). „J. Ch. ist nach der Menschheit gesetzt über alle Kreaturen und erfüllet alle Dinge nach Eph. 1 u. 4, er ist nicht allein nach der Gottheit, sondern auch nach der Menschheit ein Herr aller Ding, hat Alles in der Hand und ist überall gegenwärtig“. Das Faren gen Himmel und Sitzen zur Rechten

Gottes „gehet nicht also zu, wie du aufsteigst auf einer Leiter ins Haus; sondern das ists, dass er über alle Kreaturen und in allen und außer allen Kreaturen ist. Dass er aber leiblich hinaufgenommen ist, ist geschehen deß zum Warzeichen" (S. 337. Dies die erste Andeutung des unter Nr. 3 zu besprechenden, erst von Brenz zur letzten Konsequenz entfalteten Punktes). Aber nun: „wiewol er ist überall in allen Kreaturen und ich möchte ihn im Stein, Feuer, Wasser u. s. w. finden, wie er denn gewisslich da ist, will er doch nicht, dass ich ihn da suche, one das Wort. Überall ist er, er will aber nicht, dass du überall nach ihm tappest, sondern wo das Wort ist, da tappe nach, so ergreifest du ihn recht" (338). Aber die Art, wie er im Wort gegenwärtig ist, ist noch eine andere, als „hie im Sakrament, da er seinen Leib und Blut mit dem Wort anbindet im Brot und Wein, auch leiblich zu empfahen. Himmel und Erde ist sein Sack. Wie das Korn den Sack füllet, also füllet er alle Ding; und wie ein Korn solchen Halm, Ähren und viel Körnlein trägt, item wie ein einiger Kirschkern in die Erde geworfen einen solchen Baum herausbringt, so viel Blumen, Blätter, Schalen, Bast, Kirschen trägt, item meine Stimme sich in so viel Ohren gibt, vielmehr kann Christus in so viel Stücklein sich ganz und ungeteilt austeilen" (338). In diesen Worten ist die Ubiquität Christi auch nach der Menschheit klar gelehrt. Wollte man etwa dieselbe noch so deuten, dass Allgegenwart des Leibes als solchen nicht notwendig darin liegen sollte, so zeigen die ganz klaren Äußerungen in „Dass diese Worte", dass Luther sicher Ubiquität des Leibes, und zwar wol gemerkt nicht bloß, wie die Kirchenväter, indirekt oder insofern lehrt, als zu der Person des unus et totus Christus freilich auch die Leiblichkeit gehört, sondern direkt insofern, als die verklärte Leiblichkeit Christi selbst, freilich ja nur als Leib dieser Person, allgegenwärtig ist. Die relative Scheidung von Person Christi und Leib ist bei Luther aufgehoben. Die bedeutendsten Stellen jener Schrift sind: Christus sitzt zur Rechten Gottes; diese ist aber nach der Schrift nicht, wie die Schwärmer unter Berufung auf Augustin wollen, „ein sonderlicher Ort, da ein Leib solle oder möge sein, als auf einem güldnen Stul" (Erl. 30, 58), also dass Christus „nach Oekolampads Klugheit keine andere Ehre hat, denn dass er zur rechten Hand Gottes sitze auf einem Sammtpolster und lasse ihm die Engel singen, geigen, klingen und spielen" (71); sondern die Rechte Gottes ist seine allmächtige Gewalt, welche zugleich nirgend sein kann und doch an allen Orten sein muss" (58); und zwar hat Gott die mannigfaltigsten Arten gegenwärtig zu sein, er ist mit seinem „eigenen göttlichen Wesen (notabene) ganz und gar in allen Kreaturen und in einer jeglichen besondern, tiefer, innerlicher, gegenwärtiger, denn die Kreatur ihr selbst ist" und doch von keiner umfasst, „sollte nun derselbe nicht auch etwa eine Weise wissen, wie sein Leib an vielen Orten zugleich ganz und gar wäre und doch derselben keines wäre, da er ist?" (61). Nun ist Christus und zwar der Mensch Christus Gott, die Gottheit wont in ihm leibhaftig, nach Joh. 14, 9 „gehet Christus auf Erden und ist die Gottheit persönlich, wesentlich in ihm auf Erden", ja „außer Christo ist schlecht kein Gott noch Gottheit". Also folgt „dass er (Christus) zugleich allenthalben ist und wesentlich, persönlich Himmel und Erde erfüllt mit seiner eigenen Natur und Majestät" (62. 63). Und das eben auch mit seinem Leib; wo die Rechte Gottes ist, ist Leib und Blut Christi (65), also überall und wesentlich gegenwärtig, an allen Orten (65). Ist ja doch sein verklärter Leib durch verschlossene Türen gegangen, und ist nach Joh. 3, 13 des Menschen Son, wärend er auf Erden ist, im Himmel, „damit er ja zeiget, dass sein Leib zugleich im Himmel und auf Erden, ja schon bereit an allen Enden ist. Denn er ist durch seine Verklärung nicht eine andere Person geworden, sondern wie vorhin, so hernach (vgl. unten Nr. 3) allenthalben gegenwärtig" (67). Aber warum und wie doch gerade im Abendmal auf sonderliche Weise? „Darum dass ein anderes ist, wenn Gott da ist und wenn er dir da ist. Dann aber ist er dir da, wenn er sein Wort dazu tut und bindet sich damit an und spricht: hie sollst du mich finden" (69). Er ist an sich da, auch in deinem Brot, aber du wirst ihn nicht ertappen, es sei

denn, dass er sich dir anbinde und bescheide dich zu einem sonderlichen Tisch durch sein Wort und deute dir selbst das Brot durch sein Wort, da du ihn essen sollst" (70). — Endlich im sog. großen Bekenntnis gibt Luther im Anschluss an Occam und Biel, „die Sophisten, die hievon recht reden", seiner Ubiquitätslehre die wissenschaftliche Unterlage, Erl. 30, S. 207 ff. „Gott hat mancherlei Weise an einem Ort zu sein und nicht allein die einige, da die Schwärmer von gaukeln, welche die Philosophen localem nennen. Es sind dreierlei Arten an einem Ort zu sein, localiter oder circumscriptive, definitive, repletive. Das erste „begreiflich" d. i. wenn die Stätt und der Körper drinnen sich mit einander eben reimen, treffen und messen. Das zweite „unbegreiflich" d. i. wenn das Ding oder Körper nicht greiflich an einem Ort ist und sich abmisst nach dem Raum des Ortes, da es ist, sondern kann viel oder wenig Raum einnehmen, so wie z. B. die Engel und Geister an Stätten oder Örtern sind. Das dritte „übernatürlich" d. i. wenn etwas zugleich ganz und gar an allen Orten ist und alle Orte füllet und doch von keinem Ort abgemessen und begriffen wird nach dem Raum des Ortes da es ist; so Gott als ein Gott, der nahe und ferne ist. So hat nun auch (S. 215 ff.) „Christi einiger Leib dreierlei Wesen oder alle drei Arten etwo zu sein. Erstlich, die begreifliche, leibliche Weise, wie er auf Erden leiblich ging, da er Raum nahm und gab nach seiner Größe; solche Weise kann er noch brauchen wenn er will, wie er nach der Auferstehung tat. Sodann die unbegreifliche, geistliche Weise, da er keinen Raum nimmt noch gibt, sondern durch alle Kreatur fähret, wo er will; so war (S. 208) der Leichnam Christi, da er aus dem verschlossenen Grabe fur und durch verschlossene Tür kam. Wie hier der versiegelte Stein und die verschlossene Tür unverändert und unverwandelt blieben und doch sein Leib zugleich war an dem Ort, da eitel Holz und Stein war, also ist er auch im Sakrament zugleich, da Brot und Wein ist, und doch Brot und Wein für sich selbst bleiben unverwandelt und unverändert. Zum dritten (S. 216), die göttliche, himmlische Weise, da er mit Gott Eine Person ist, nach welcher freilich alle Kreaturen ihm gar viel durchläuftiger und gegenwärtiger sein müssen, denn sie (ihm) sind nach der zweiten Weise (definit.). Dies Wesen Christi, so er mit Gott Eine Person ist, musst du gar weit, weit außer den Kreaturen setzen, so weit als Gott draußen ist, widerum so tief und nahe in alle Kreaturen setzen, als Gott darinnen ist, denn er ist Eine unzertrennte Person mit Gott, und daraus folgt, dass er nach dieser dritten Weise sei und sein möge allenthalben, wo Gott ist, auch nach der Menschheit. Wo Gott ist, da muss er auch sein, oder unser Glaube ist falsch". Also darf man diese repletive Allgegenwart Christi freilich ja nicht als räumliches Ausgedehntsein denken: „Gott ist nicht ein solch ausgereckt, lang, breit, dick, hoch, tief Wesen, sondern ein übernatürlich, unerforschlich Wesen" (221). So auch Christus, vornweg nach seiner Gottheit; aber auch seine Menschheit, weil eine Person mit der Gottheit „muss höher, über und außer allen andern Kreaturen sein, doch unter Gott allein; Christus muss auch da Mensch sein, wo er Gott ist; dadurch dass Gott und Mensch Eine Person ist, hat „Christus ein übernatürlich Wesen oder Weise bekommen, zu sein an allen Orten. Da sind wir also in einem andern Lande mit der Menschheit, denn da sie auf Erden ging, nämlich außer und über allen Kreaturen, bloß in der Gottheit" (223). Luther will sagen: diese beiden Arten, die repletive und die circumscriptive (wie auch die definitive) kamen Christo auf Erden zugleich zu, sind aber in ihrem Wesen verschiedene Arten zu sein. Er wendet sich sodann gegen Zwinglis Einwand, dass in Konsequenz von L. Lehre „Christi Leib alterum infinitum, ein unendlich Ding, gleichwie Gott selber sei" (225). Er entgegnet: „ist doch die Welt an ihr selbst nicht infinitum, wie soll denn folgen, dass Christi Leib unendlich sei, so er allenthalben ist?" Auch die Engel sind ja zugleich im Himmel und doch auf Erden, wo sie uns dienen. Christi Menschheit aber ist von Mutterleib an (vgl. Nr. 3) höher und tiefer in Gott und für Gott gewesen, denn kein Engel, so ist sie auch höher im Himmel gewesen denn kein Engel (226). Kann Christus zugleich auf Erden leiden und sterben, ob er wol in der Gottheit und mit Gott Eine Person ist: warum sollt er nicht viel-

mehr auf Erden leiden können, ob er schon im Himmel ist? (227). Sind doch in gewissem Sinn auch wir Gläubigen, so wir auf Erden sterblich sind, im Himmel, freilich nicht so wie Er, der Gott selbst ist (227 ff.) Die letztangefürten Worte gehören zu denjenigen, welche zeigen, dass — 3) Luther gar nicht bloß für den verklärten Leib des erhöhten Christus die Ubiquität postulirt, sondern für den Leib Christi vom Moment der unitio personalis, von der Menschwerdung an. Wir haben oben auf die betreffenden Stellen im „Sermon“ Erl. 29, S. 337, „Dass diese Worte“, Erl. 30, S. 69 und im großen Bekenntnis, Erl. 30, S. 223 ff. ausdrücklich aufmerksam gemacht. Aber auch sonst tritt dies als L.'s Anschauung klar hervor, vgl. Köstlin, L.'s Theol. II, S. 398 ff., auch die Zusammenstellung Luther'scher Aussprüche bei Chemnitz de duab. nat. S. 426 ff. Er betont zwar die echte Menschheit Christi auf Erden, sein Wachstum u. s. w., vgl. Erl. 10, 300 (Postille); und an einigen Stellen scheint es, als ob er die Einsetzung der Menschheit in die Gottesherrlichkeit doch erst von der Erhöhung an datire, vgl. in der Auslegung des 110. Psalms von 1539, Erl. 40, S. 49: „so er spricht: setze dich zu meiner Rechten, gibt er ihm damit die Gottheit nicht, sondern verklärt dieselbe, wie er warhaftiger, ewiger Gott mit dem Vater ist und nun auch in der menschlichen Natur zu derselben Herrlichkeit erhaben“. Daneben aber finden sich — und zwar aus ganz verschiedenen Zeiten — noch mehr Aussprüche, die zeigen, dass L.'s Ansicht die ist, auf Erden habe Christus eben die ihm auch nach der Menschheit zustehende Herrlichkeit nur entweder nicht für gewönlich brauchen wollen oder nur verborgen, verhehlt, wobei diese beiden Anschauungen, die kenotische und kryptische von ihm offenbar noch nicht klar unterschieden sind. So in einer Predigt von 1534, Erl. 2, 6 über den Zwölfjärigen, betreffend die Fragen der Lehrer im Tempel: „er hat sich gestellet, als habe ers irgend von seiner Mutter oder andern, alten frommen Leuten gehört“; in der Erklärung von Joh. 1 (1537) Erl. 45, S. 384 f.: „in der Jugend hat er sich gestellet und gebaret wie ein anderer Knabe — da ist der Schöpfer in der Welt, lebet unter den Leuten, aber tief verborgen — eben dasselbe Kindlein, das in der Krippen liegt und der Mutter Maria Brüste saugt und ihr hernach untertan ist, das ist das Leben und Licht der Menschen, ja Gott Schöpfer aller Ding“, vgl. die bekannten Worte des Liedes „Gelobet seist du, J. Chr.“. Sodann ganz deutlich in der Erklärung von Davids letzten Worten 1543, Erl. 37, 33: „von dem Augenblick an, da Gottheit und Menschheit vereint ist in einer Person, da ist und heißt der Mensch, Marien Son, allmächtiger, ewiger Gott, der ewige Gewalt hat und alles geschaffen hat und erhält, per communic. idiom.“; da spricht er Matth. 28: „alle Gewalt u. s. w.; da ich Mensch ward, hab ich ich sie zeitlich empfangen nach der Menschheit und heimlich gehalten bis auf mein Auferstehen und Auffart“. Ganz änlich in der Auslegung von Joh. 14 u. 15, 1538, Erl. 49, 247. Mit der Erhöhung tritt nur die Offenbarung dessen ein, was von der Menschwerdung an da war, vgl. die oben citirte Stelle Erl. 29, 337, dass die leibliche, äußerliche Auffart nur Warzeichen für uns sein sollte. So ist auch z. B. Erl. 39, 55 (Auslegung des 8. Ps. 1537) zu verstehen: „von Ewigkeit ist er Herr geboren, aber also ist er nicht für uns Herr. Zeitlich aber ist er zum Herrn gemacht (scil. bei der Menschwerdung als Mensch) und durch die Auferstehung verklärt, dass er auch gegen uns Herr sei u. s. w.“. Vollends deutlich wird die Sache — one dass wir Stellen aus den Tischreden, wie Erl. 58, 96 „Christus ist Gott, aber er will es nicht sein“ besonders betonen — durch die vielfache Auslegung, die L. der Stelle Phil. 2 gegeben hat. Wenn Köstlin II, S. 399 die Stelle Erl. 47, 177: „nach der Auffart hat er angefangen, da (zur Rechten Gottes) zu sitzen, zuvor hat die Menschheit allda nicht gesessen“ für den Satz benützt, für gewönlich beziehe L. doch auch nach den Streitigkeiten mit Zwingli die Erhebung Christi über alle Kreaturen einfach auf den zum Himmel gefarenen, so scheint mir das in Bezug auf die genannte Stelle, die den Predigten über Joh. 3 u. 4 aus den Jaren 1537 ff. entnommen ist, ein Irrtum. Denn unmittelbar nachher (S. 177) kämpft hier L. gegen Arius, der „fürgab: so er jetzt hinauf gen Himmel färt, so

ist er zuvor droben nicht gewesen. Nein, er ist droben zuvor gewesen, aber er war noch nicht Mensch. Da er aber nun Mensch ist, tragen die zwei Naturen ihre Eigenschaften zusammen u. s. w.". Hieraus geht hervor, dass jenes „zuvor hat die Menschheit allda nicht gesessen" zu erklären ist durch die Ergänzung: natürlich nicht, ehe der Son Gottes überhaupt Mensch wurde, aber umgekehrt mit der Menschwerdung ist sie allda. Daher sind auch Äußerungen, wie in der Predigt Erl. 4, 4 „er hat sich seiner Gottheit entäußert" zu erklären nach andern, wie in der Auslegung des achten Psalms 1537, Erl. 39, 48: „Paulus spricht, Christus habe sich der göttlichen Gestalt entäußert, das ist, er hab seiner göttlichen Gewalt nicht gebraucht noch seine allmächtige Kraft eräuget (d. h. vor Augen, öffentlich sehen lassen), sondern dieselbe eingezogen, da er gelitten hat". Obgleich also Luther, wie in so Vielem, auch in diesem Lehrpunkt keine systematisch abgerundete Anschauung gibt, so ist sicher die Ausbildung derselben, wie sie dann Brenz gegeben, die notwendige und richtige Konsequenz von L.'s Äußerungen.

3) Ehe wir zur Darstellung dieser Entwickelung der luth. Lehre übergehen, müssen wir auf die Gegner derselben wenigstens einen Blick werfen. Die Opposition Zwingli's, der Luther besonders durch seine amica exegesis gereizt hatte, beruht ganz auf seiner Christologie, s. d. A. Communic. idiomatum Bd. III, S. 326; da er an die Stelle der letzteren die bloße Alloose setzte, d. h. lehrte, dass nur durch rhetorische Figur die Übertragung der Proprietäten der göttlichen auf die menschliche Natur und umgekehrt stattfinde, wärend in der Tat die beiden Naturen nichts mit einander gemein haben, so muss er auch für den Stand der Erhöhung Beschränktheit des Leibes auf einen bestimmten Ort, das bloße circumscriptive esse mit Ausschluss sowol des repletive als des definitive lehren und Luthers Anschauung für marcionitischen Doketismus erklären. Seine Opposition setzte, zum Teil in etwas derber Weise, namentlich Bullinger fort; invehitur in nos, sagt Brenz (op. VIII p. 868) von ihm, tam diris et gravibus criminationibus, ut horrendum sit auditu; vocat sententiam nostram somnium et noxium delirium. Inwiefern übrigens Bullinger den zwinglischen Dualismus zwischen der göttlichen und der menschlichen Natur, namentlich durch reale, Calvin sich nähernde Fassung der, freilich nur geistigen Selbstmitteilung Christi im Abendmal überwand (vgl. Bd. II, S. 788), ist hier nicht zu untersuchen. Eigentümlich ist die Stellung, die Melanchthon zur Ubiquitätsanschauung einnahm. Er folgte, obgleich hie und da schwankend, bis in die dreißiger Jare in der Abendmalslehre und Christologie einfach Luther und lehrte ausdrücklich, dass Christus nach beiden Naturen, also auch dem Leibe nach, überall gegenwärtig sei; die zwinglische Lehre nennt er noch 1530 ein $\beta\acute{\epsilon}\beta\eta\lambda o\nu\ \delta\acute{o}\gamma\mu\alpha$; vgl. die von Steitz in der ersten Aufl. d. Art. angefürten Stellen, ferner G. Frank Bd. III, S. 329, Herrlinger, Band IX, S. 488 ff., Dorner, Gesch. d. prot. Theol. S. 324, F. G. R. Frank III, S. 9 ff. Und an der objektiven, ja substantiellen Gegenwart und Selbstmitteilung Christi im Abendmal hielt er bis zuletzt fest. Aber in seiner in der Schrift sententiae veterum aliquot scriptorum de coena sacra 1530 gerechtfertigten Meinung, Luthers Lehre sei die der alten Kirchenlehrer, durch Oekolampad (dialogus 1530) irre geworden, gab er mehr und mehr die leibliche Gegenwart und die manducatio oralis preis und begnügte sich mit der wirklichen und wirksamen Gegenwart der Person Christi, wobei das gegegenwärtig sein können lediglich auf Seiten der göttlichen Natur zu suchen ist. Genauer gesagt: einesteils läßt er die enge Zusammengehörigkeit der realen Gegenwart im Abendmal, die er festhält, mit der überhaupt vorhandenen Multi- oder Omnipräsenz nicht mehr gelten, andererseits für die stete Gegenwart Christi in der Gemeinde zieht er sich auf Augustins totus, von totum und localiter alicubi est secundum veri corporis modum zurück (vgl. die Stellen bei R. Frank III, S. 320 f.). Daher war ihm die Brenz'sche (s. u.) Weiterfürung der lutherischen Ansicht geradewegs zuwider; im Heidelberger Responsum 1559 verwarf er direkt die Ubiquität, und über die von Brenz verfasste Konfession der württembergischen Theologen über das Abendmal spottete er als über Hechinger Latein. In der letzten Ausgabe seiner loci sind die Hauptsätze der Christologie, die bezeichnenderweise ganz

unter dem Artikel von der Trinität abgehandelt ist, folgende: die Einheit der Person in zwei Naturen, auch das origenistische Bild vom feurigen Eisen hiefür wird festgehalten, aber ausdrücklich betont, dass adesse ubique u. dgl. sei nur ein proprium divinae naturae. Die Erniedrigung Christi besteht darin, dass der Gottessohn, oder, wie geradewegs gesagt wird, die natura divina non est usa potentia sua, non exseruit suas vires; die menschliche Natur kommt hiebei gar nicht in Betracht, sie hat diese vires gar nie gehabt. Das formam servi accipere wird erklärt mit induere cum humana natura mortalitatem u. s. w. Bei all dem wird die communic. idiom. festgehalten, so dass die eine Natur immer der andern adest, aber die commun. wird erklärt als regula de praedicatione proprietatum, quae de utraque natura communiter, sed in concreto dicuntur, videlicet, ut intelligatur, proprietates personae tribui. Also in der dogmatischen Sprache ausgedrückt: es gibt nur das genus idiomaticum und apotelesmaticum, nicht aber auch genus majestaticum. Ähnlich steht Calvin. Seine bedeutendsten hieher gehörigen Äußerungen sind teils Instit. II, 14, 1 ff. (ed. Tholuk I, S. 313 ff.), teils Instit. IV, 17, 16 ff. (ed. Tholuk II, S. 411 ff.). Am ersten Ort billigt er die commun. idiom. und erklärt sie für eine durch die unitas personae begründete loquendi formula, für ein transferre (von Eigenschaften der einen auf die andere Natur) licet non sine ratione. Sachlich aber ist das, was der menschlichen Natur zukommt, und das, was der göttlichen, strengstens auseinander zu halten; die bei Luther so beliebte Stelle Joh. 3, 13 erklärt er: certe tum secundum hominem et in carne, quam induerat, non erat in coelo, sed qua ipse idem erat Deus et homo, propter duplicis naturae unionem alteri dabat quod erat alterius. Ganz klar steht hier dem lutherischen nec logos extra carnem nec caro extra logon das totus logos extra, totus intra carnem gegenüber. Daher nun an jenem zweiten Ort direkte Bekämpfung der ubiquitarii: diese affingunt ubiquitatem dem Leib Christi, die naturae suae contraria ist; in entschieden ungerechter Weise wirft Calvin ihnen vor: obtendunt quoscunque possunt colores, sed ubi omnia dixerunt, satis apparet locali Christi praesentiae insistere, sie kennen keine andere Mitteilung von Leib und Blut als quae vel loci conjunctione atque contactu vel crassa aliqua inclusione constet, ja sie schreiben Christi Leib die dimensio, quam longo lateque coelum et terra patent, zu (!). Sie sind Marcioniten oder verdoppeln den Leib Christi, als ob dieser in alio loco mortale et humile corpus, in alio immortale et gloriosum habe. Die dextra Dei ist allerdings die majestas Dei, regnum nec locorum spatiis limitatum nec ullis dimensionibus circumscriptum, so dass Christus seine virtutem, ubicunque placuerit, in coelo et in terra exserat et se potentia praesentem exhibeat, ja er ist immer und überall bei den Seinen gegenwärtig non secus acsi corpore adesset, denique suo ipsius corpore eos pascat, cujus communionem Spiritus sui virtute in eos transfundit (und im Abendmal). Also auch Calvin lehrt eine Ubiquität, aber eine virtuelle und pneumatische, die auch den Leib Christi gleichsam in die Gläubigen hineinbringt. Daher findet kein bloßes percipere imaginatione dumtaxat aut mentis intelligentia, sed re ipsa frui in alimentum vitae aeternae statt.

4) Weiterbildung und Abschluss der lutherischen Lehre. Der Reformator Würtiembergs, Joh. Brenz, hat nach einigen Schwankungen in der Abendmalslehre, besonders betreffend den Genuss der Ungläubigen (syngramma suevicum, vgl. besonders Köstlin, Luth. Theol. II, S. 141 ff.), die lutherische Anschauung, namentlich auch die Ubiquitätslehre am entschiedensten vertreten, und zwar nicht erst, wie Steitz meint, seit 1559 oder 1551, sondern sicher seit 1528 und 1529, vgl. Hartmann in den Vätern und Begründern u. s. w. VI, S. 54 f. Die erste ganz ausführliche Darlegung seiner Anschauung gibt er in der apologia conf. Württ. 1555, op. VIII, p. 508 sq., woraus wir folgende Hauptsätze anführen, cum filius Dei assumpserit hominem in unitatem personae, collocavit assumptum hominem ad dexteram patris sui; mit der Auferstehung und Himmelfart manifestata et patefacta est majestas, quam hic homo semper jam inde ab

incarnatione habuit, sed se exinanivit d. h. (S. 510) dissimulavit (majestatem) donec absolveret mysterium redemptionis nostrae. Die Erhöhung non fuit novae majestatis accessio, sed veteris majestatis revelatio. Zu dieser Majestät gehört nun namentlich das ut nullo corporali et mundano loco comprehendatur et concludatur, sed omnia loca impleat, immo omnia excellat ac, ut ita dicam, supergrediatur et nusquam non praesto adsit. Ubicunque filius Dei est, ibi etiam est homo a Deo in unitatem personae assumptus. Augustins Satz (s. o.) ubique per id quod Deus, in coelo per id quod homo, ist aus der humana ratio geflossen und widerspricht dem obersten Satz unserer Religion: verbum caro factum est. Die Warnung Augustins, ne divinitatem ita astruamus ut veritatem corporis auferamus, ist richtig, aber non aufertur, non aboletur corporis veritas, sed ornatur nova majestate. Der Warheit des Leibes Christi tat es ja auch keinen Abbruch, als er auf dem Meer wandelte, verklärt wurde, mitten durch die Feinde schritt, nach der Auferstehung plötzlich erschien, plötzlich verschwand; ja einst in unserer Auferstehung werden auch unsere Leiber Seinem corpus gloriosum änlich werden, obgleich der Unterschied der filii adoptivi und des filius naturalis auch da bleiben wird; warum soll also die echte Menschlichkeit des Leibes Christi verloren gehen, wenn wir — nicht eine räumliche Ausbreitung seines Leibes durch alle Räume, sondern eine Gott änliche Erhebung über den Raum, so dass, wie für Gott, coram ipso spatia et loca sint unus locus, lehren und das nicht für den Leib an sich ex natura humanitatis, sondern für den in die Einheit der Person aufgenommenen Leib ex virtute divinitatis? Im Abendmal aber ist corpus et sanguis nicht bloß, wie überall, essentialiter, sed etiam dispensative seu distributive (vgl. oben Luther und das Folgende von Brenz). Sodann aber verteidigt Brenz seine Anschauung gegen Bullinger und Genossen und vollendet sie in den Schriften de personali unione duarum nat. u. s. w. 1561, op. VIII, S. 831 ff., sententia de libello D. H. Bullingeri „tractatio verborum" u. s. w., op. VIII, S. 868 ff., ebenfalls 1561 erschienen; de majestate domini J. Ch. ad dextram dei et de vera praesentia corporis u. s. w. 1562, op. VIII, S. 891 ff., recognitio proph. et apost. doctrinae de vera majestate u. s. w. 1564, op. VIII, S. 976 ff. Außerdem ist das von Brenz verfasste „Bekenntniß und Bericht" u. s. w. 1559 zu vergleichen, cf. den Artikel „Stuttgarter Synode" Bd. XIV, S. 793 ff. In der erstgenannten Schrift de pers. un. u. s. w. geht Brenz von der Anfechtung aus, welche jene Sätze seiner apologia erfaren hatten, als ob er lehre, Christi Leib corporali et crasso modo in omnia loca diffundi et extendi. Das heiße in Glaubensmysterien carnales suas de geometricis dimensionibus cogitationes excutere; das falle ja den Schwaben nicht ein, die Gegenwart Christi im Abendmal localiter seu circumscriptive zu denken. Aber wer die Kirchenlehre von Christi Person festhalte, der müsse den Satz annehmen, dass, wo seine Gottheit, auch seine Menschheit sei; sonst kommen zwei Personen heraus. Aber immensus sei eben die Person; von deren Einheit komme der einen, der menschlichen Natur das per accidens zu, was der andern per se zukomme, jener gratia, was dieser natura, die Majestät (836). Es sei der Begriff „Natur" sehr zu beachten; versteht man darunter ipsa rei substantia, so bleiben in Christo die beiden Naturen geschieden, und es sei von ineinander übergehen keine Rede; aber im Sinn von rei proprietates könne Veränderung stattfinden. Das in loco esse sei nicht corporis substantia, sei nicht (1087) essentialis proprietas, quae si tollitur, tollitur res ipsa; ist ja doch der größte aller Körper, der Himmel, in nullo loco; vielmehr ist das in loco esse nur proprietas accidentaria, inhaerens, wie das ganz klar die biblische Lehre vom geistlichen Leib beweist. Hienach kann der Leib Christi wärend des Erdenlebens zugleich in loco circumscriptive und doch repletive ubique sein, letzteres aber eben nicht localiter, sondern evehimus corpus Ch. ultra hunc corporalem mundum, extra omnem creaturam. Um göttliche Seinsweise handelt es sich, diese collidirt ihrem Begriff nach nicht mit jenem lokalen Sein wärend der Erniedrigung. In dieser hat Christus seine Majestät dissimulavit, aber nunquam ea caruit. Es waren nicht zwei Leiber, sondern ein und derselbe

in zwei Seinsweisen, einesteils visibiliter et localiter, anderenteils invisibiliter et illocaliter. Brenz fült die Inadäquatheit der Ausdrücke, aber explicamus verbis, quibus possumus, ineffabilem illam unionem, quo homo et Deus in una persona conjuncti sunt u. s. w. Wie er sodann die localis (geometrica) ubiquitas, die es gar nicht gibt, die repletiva, wie sie Gott an sich hat, und die personalis, wie sie dem Menschgewordenen zukommt, unterscheidet und wie er die dextera Dei ganz mit Luther übereinstimmend beschreibt, können wir übergehen. Was speziell das Erdenleben betrifft, so ist der Menschensohn mit der Menschwerdung in den Himmel gefaren (ascensus invisibis) et est deinceps in coelo, aber kraft freien Willens hat er non ostentavit majestatem, obgleich er sie je und je, z. B. in Wundern, bei der Verklärung u. s. w. offenbarte, er hat die Majestät retinuit autoritative, quam suo tempore executive patefecit. Für die Abendmalspräsenz adoptirt Brenz das definitive und erklärt es: definit Ch. verbo suo, ubi velit corpus et sanguinem suum ut sumantur, dispensare; hanc definitionem vocamus alias consecrationem. In der Himmelfart hat Christus deposita forma, non quidem illa essentiali, qua vere homo est et semper homo manet, sed accidentali quam in externo ascensus spectaculo ad tempus οἰκονομικῶς assumpserat, recepit formam dei, quae aliquamdiu forma servi tecta fuerat, oder, ut significantius quoad fieri potest loquar, perrexit omni coelesti sua majestate quam habuit frui (1041). Bullingers Vorwurf der Utopie für den von den Lutheranern statuirten Himmel setze voraus, es gebe keinen andern, als coelum empyreum. Aus der Schrift de maj. und der recogn. sei angefürt (925): homo Ch. habuit ab initio incarnationis hanc participatam sibi divinitatem aut aequalitatem dei, ut vere esset omnipotens, omnipraesens etc., non abjecit neque abnegavit suam majestatem, sed formam servi sumpsit i. e. quamquam possideret eam majestatem, tamen texit et obduxit eam forma servi. Phil. 2 ist die Erhöhung daraus zu erklären, dass tunc res dicitur fieri quum innotescit. Das ubique esse ist aber nicht von geometrischer Ausdehnung zu verstehen, sondern von dem coelestis et humanae rationi incomprehensibilis modus, quo omnia implet. Vom Erdenleben heißt es 1025: majestatem non palam, nisi quatenus ad testificandam doctrinae veritatem satis erat, ostentavit. Also reine Kryptik. Dass die Brenz'sche Ansicht die konsequente Durchfürung der Luthers selbst ist, kann nicht bestritten werden. Der oben bezeichnete Hauptunterschied dieser Anschauung von der der alten Kirche und der Kirchenlehrer bis zu den Scholastikern ist der, dass auf dem gemeinsamen Boden der grundlegenden Betonung der unio hypostatica und mit dem redlichen Bemühen, die von den Kirchenlehrern so ängstlich gehütete Unterscheidung der Naturen an sich festzuhalten, doch nun dem Leib der gottmenschlichen Person direkt das zugeschrieben wird, was die Kirchenlehrer nur der Person als solcher, die freilich mit sich auch immer die Menschennatur geeinigt hat, vindicirten. Im Begriff der σάρξ Christi oder der humana natura ist nun mit der Bedeutung des Leibes als untrennbar zu dieser Natur und der sie angeeignet habenden Person gehörig voller Ernst gemacht, aber freilich damit, wie einfach zugestanden wird, die Anschauung derselben allen sonst geltenden Kategorieen völlig entnommen und die Präsenz des Leibes, also hier auch überhaupt der Person unter eine ganz eigen- und einzigartige (die göttliche) Kategorie gestellt.

Dass diese schroff konsequente Durchfürung der Ubiquitätslehre den Widerspruch der Reformirten und Philippisten reizte, versteht sich von selbst; zu den letzteren vgl. den Art. „Philippismus“ Band XI, S. 605 ff. und R. Frank III, S. 170 ff.; in den schärfsten Ausdrücken verwerfen Eber, Peucer u. A. das prodigium der Ubiquität. Aber auch etliche lutherische Theologen scheuten sich, so weit wie Brenz zu gehen und suchten dadurch zu mildern, dass sie teils, der alten Kirchenlehre sich wider nähernd, das persönliche Moment der unio hypostatica in den Vordergrund stellen und möglichst eben der Person, freilich in dieser indirekt auch der Leiblichkeit, Ubiquität zuschreiben, teils dem Stand der Erniedrigung im Unterschied von dem der Erhöhung mehr gerecht werden. So

in gewissem Sinn Jak. Andreä, hauptsächlich aber M. Chemnitz. Der erstere (vgl. den Art. Bd. I, S. 383 ff.) stand zwar Brenz schon mit seinem „kurzen und einfältigen Bericht von des Herrn Nachtmahl" 1556, sodann im Kampf gegen den calvinisirenden Pfarrer Hagen, im Bekenntniß 1559, auf dem Maulbronner Gespräch 1564 u. s. w. treu zur Seite und verteidigte später die von der Konkordienformel aufgestellte Ubiquitätslehre in heißen Kämpfen, besonders 1581 gegen Sturm, der die Ubiquität eine Diana Ephesina genannt hatte (s. G. Frank, I, S. 268 f.). Aber er vermied doch einige der stärksten Ausdrücke von Brenz, wie z. B. dass die divina natura suo modo passionis et mortis particeps facta sit, wärend Andreä sich auf den Satz filius Dei est passus carne zurückzieht (R. Frank, III, S. 363, 364), wie er umgekehrt auch nicht bloß für die der göttlichen Herrlichkeit teilhaftig gewordene Menschennatur, sondern für Christum selbst als Menschensohn z. B. eine andere Art von Wissen vindicirt, denn für ihn als Gottessohn (ib. S. 352). Tritt so da und dort bei ihm das Bestreben, ja die Menschlichkeit der hum. nat. zu wahren, stärker hervor, so können wenigstens auch Ausdrücke, wie in der von ihm verfassten Schwäbischen Konkordie, Ausdrücke die dann in die Form. Conc. übergegangen sind, wie z. B. dass die Gottheit mit ihrer Majestät in der hum. nat. freiwillig, wenn und wie er will, leuchtet (ib. S. 212), zwar nicht direkt kenotisch, aber doch so gedeutet werden, dass zwischen dem Logos und der menschlichen Natur mehr ein Verhältnis des Willens zu seinem Organ (vgl. Kahnis II, S. 58); als substantiales Einsgewordensein herrscht, so dass also dem Stand der Erniedrigung immer mehr Rechnung getragen ist, als bei Brenz. Aber im wesentlichen bleibt A. auf der Brenz'schen Bau, wärend Chemnitz seinen selbständigen Weg geht. Von seinen Schriften gehört hieher besonders vera et sacra doctrina de praesentia u. s. w. 1560, repetitio sanae doctr. 1560, hauptsächlich aber de duabus naturis 1571, ferner fundamenta sacrae doctr. de praes. u. s. w. 1590; beachtenswert ist auch, dass das sog. Erfurter Buch von 1581, als „Apologie des christl. Konkordienbuchs" 1584 herausgegeben, worin die generalis ubiquitas corporis Ch. abgelehnt ist, Chemnitz wenigstens zum Mitverfasser hat, vgl. Band III, S. 188 ff. Die Anschauung von Chemnitz glauben wir, hauptsächlich im Anschluss an de duabus naturis (wir citiren noch der ed. Lips. 1580) nach drei Gesichtspunkten darstellen zu sollen: 1) das genus majestaticum an sich. Nachdem Chemnitz, dem die Einteilung in tria genera mit diesen Ausdrücken zu verdanken ist, das idiomaticum und apotelesmaticum dargestellt, definirt er Kap. 19 das dritte dahin, quod, licet divinae naturae in Ch. in sese ex hypost. unione nihil vel accesserit vel decesserit, humanae tamen nat. praeter et ultra naturales proprietates innumera ὑπερφυσικὰ καὶ παραφυσικά, communem humanae nat. conditionem excedentia ex hypost. cum deitate unione donata et communicata sint. Schon hienach scheint es uns zu viel gesagt, wenn Dorner (Glaubenslehre II, S. 335, vgl. Christol. II) meint, Chemnitz, nicht von der unio naturarum, sondern von der unio hypost. ausgehend, lasse „neue Prädikate dem Gottmenschen zukommen, aber nicht um Göttliches der Menschheit zu eigen zu geben, vielmehr sei und bleibe dasselbe dem Logos zu eigen". Auch Chemnitz läßt vielmehr der menschlichen Natur selbst Göttliches mitgeteilt werden. Und fragen wir, was sind jene ὑπερφυσικά, so antwortet Chemnitz: zweierlei, einesteils creata et finita dona (Weisheit u. dgl.), anderenteils attributa ipsius divinitatis, die freilich nicht per physicam effusionem, sondern per dispensationem unionis humanitati communicata sunt (253. 267). Es sind ipsius divinitatis propria, es ist tota plenitudo divinitatis, welche corporaliter in der massa hum. nat. Ch. inhabitat (249), und so ist die menschliche Natur realiter, ja nicht bloß verbaliter durch die unio hypost. exaltata super omne nomen. Die Frage, ob also alle göttlichen Attribute der menschlichen Natur mitgeteilt seien, bejaht Chemnitz (329 ff.): nihil certe praetermisit incommunicatum. Also auch die aeternitas und immensitas? Ja, aber discrimen in modo communicationis est, wol wonen auch diese Eigenschaften in assumta natura, sed non peculiares pro se ἐνεργείας in assumta natura et per eam proferunt et exerunt, sondern nur nexu individuo cohaerent mit denjenigen

anderen Attributen der Gottheit, welche ihre ἐνεργείας in hum. nat. et per illam exerunt, so z. B. die potentia; diese ist ja freilich an sich immensa et aeterna, aber nicht als aet. und immensa wirkt sie in und durch die hum. nat. Ebendaher wird nicht die humana nat. selbst omnipotens u. s. w., sondern sie hat nur diese Attribute sibi personaliter unita, ganz so wie das ferrum ignitum. Alle diese Sätze, zu denen andere gefügt werden könnten, wie unius naturae proprietas nunquam fieri potest etiam alterius naturalis proprietas (280) u. dgl. enthalten an und für sich noch keinen Dissens mit Brenz, zumal da Chemnitz ausdrücklich immer neu betont, dass diese inhabitatio plenitudinis Deitatis a principio hyp. unionis, von der Menschwerdung an stattgefunden habe (z. B. 295 u. oft). Aber jene Unterscheidung zwischen einem doppelten modus communicationis läst doch schon ahnen, dass Chemnitz die menschliche Natur allerdings nicht so unmittelbar, wie Brenz, an der Gottesmajestät Teil nehmen läst, zumal er auch die folgenreiche Unterscheidung von immanenten und transeunten Eigenschaften der Gottheit, deren erstere nur der menschlichen Natur mitgeteilt werden, durch die Unterscheidung der idiomata andeutet, welche der Trinität absolute und relate zukommen, obgleich er selbst bei letzteren ausdrücklich nur an das denkt, was nicht der ganzen Trinität, sondern nur einer Person zuzuschreiben ist (326 f.). Ganz aber kommen wir auf den Dissens zwischen beiden erst teils mit der Frage nach der Ubiquität selbst, teils mit der Frage, wie denn die göttlichen Attribute der hum. nat. zukommen. In letzterer Beziehung könnten Ausdrücke, wie dass der Logos vivificus u. s. w. per se, τῷ εἶναι ist, die menschliche Natur nur τῷ ἔχειν, non per se, non formaliter, naturaliter, auch an sich bei Brenz stehen, aber folgende Sätze sind nicht mehr brenzisch: der Logos übt seine göttliche Macht non ex necessitate, sed ex libero arbitrio (323: singulari εὐδοκίᾳ) durch die menschliche Natur, praesertim eas operationes quae ad officium Messiae pertinent (309. 323). Mit Vorliebe wird von Chemnitz die Anschauung der Kirchenväter vom Leib Christi als ὄργανον des Logos vorgeführt, vgl. z. B. S. 308 ff. 310. 312 u. s. w., und so tritt noch klarer als bei Andreä das Verhältnis zwischen Logos und der menschlichen Natur als ein Willensverhältnis hervor, wie das bei der Lehre von der exinanitio noch deutlicher werden wird. Daher denn nun auch in der Ubiquitätsanschauung das was man Multivolipräsenz nennt. Von der praesentia totius personae Ch. handelt Kap. 30; dass diese absolut der göttlichen Natur zukommt, ist selbstverständlich. Was die menschliche betrifft, so war diese im status exinanitionis lokaliter an einem Ort (s. nachher), auch im stat. exaltationis ist das corpus gloriosum, spirituale nicht immensum, sondern als solches in coelis, obgleich nicht so coelo captum et conclusum, dass er nicht, wenn er wollte, auf Erden erscheinen könnte (477 f.) — dies eine Hauptdifferenz von Luther und Brenz, wovon gleich mehr. Dass aber in anderer Weise Christus auch secundum hum. nat. wirklich überall in der irdischen Kirche gegenwärtig ist, das würden wir (480 ff.), wenn wir kein ausdrückliches Zeugnis der Schrift hätten, nicht statuiren, wir würden es bei der Gegenwart secundum naturam divinam und bei jener Kraft, mit seinem gloriosum corpus zu erscheinen, bewenden lassen. Aber wir haben dieses Schriftzeugnis in den Abendmalsworten, die wir mit simplicitas piscatoria wörtlich verstehen müssen; aus ihnen folgt das realiter adesse des Leibes Christi, aber wie? Es kann weder der natürliche Leib seiner Natur nach, noch auch (notabene) der verklärte Leib in omnibus locis coenae adesse; ebensowenig ist der Leib Christi tanquam immensa moles per omnia loca expansa, auch kann keine multiplicatio corporis sein, auf keinen Fall können wir glauben, dass der Leib Christi eine substantia spiritualis infinita geworden sei, die proprietate essentiali jam incircumscriptive, ratione essentialis infinitae immensitatis suae sit in omnibus locis et omnia impleat (483). Wol aber trauen wir es Christo zu, dass er ulla ratione efficere potest, ut alio modo quam naturali, also supernaturali, divino seu coelesti, nobis incomprehensibili modo cum corpore suo possit adesse ubicunque velit (487). Wie ihm überhaupt durch die unio hypost. viele ὑπερφυσικά und παραφυσικά mitgeteilt sind, so muss gemäß

der Abendmalsworte hiezu auch das leiblich präsent sein können an vielen Orten gehören; warum soll das Gott nicht vermögen, der ja sonst so viele und so große Wunder tut (489)? Nicht ist der Leib Christi seiner Substanz nach in spiritum mutatus (491), wol aber ist durch die unio hyp. nec caro extra logon nec logos extra carnem und die Gottheit ist substantia spiritualissima, welche nicht partem extra partem habet, sed est ὅλως ὅλον, in omnibus et in singulis et supra et extra omnia tota; dieser plenitudo Deitatis ist die Menschennatur persönlich geeint, so dass der Logos per individisam immanentiam sie stets mit und in sich hat, also potest adesse et adest cum nat. hum. ubicunque quandocunque et quomodocunque vult (499). Aber eben damit ist diese leibliche Gegenwart keine naturalis, sed voluntaria et liberrima, so aber kann er streitlos auch, nicht bloß beim Abendmal, sondern immer corpore suo ubique adesse (500), ja nicht bloß kann er das, sondern, weil er überall totus et integer ist, ist auch seine assumta nat. hum. immer und überall ecclesiae clementer adest (502), dies beweist Matth. 28 u. 18. Aber — und nun folgen die bezeichnendsten Sätze: aliter in terra conversatus est, aliter in coelis apparet in gloria (d. h. mit seinem gloriosum corpus), aliter in coena adest cum pane et vino, aliter in tota ecclesia, aliter omnes creaturas ἐν λόγῳ sibi praesentes habet (503). Wol herrscht er auch mit seiner hum. nat. über alle Kreaturen, aber (notabene) die Frage, ob Christi Leib auch in Allem sei, in lignis, lapidibus, aquis u. s. w. muss man, da die Schrift davon nichts sagt und solche Untersuchungen einfältige Gemüter verwirren können, ganz retrahere und für die aeterna schola reserviren. Wir müssen Christum nur da suchen, wo er in seinem Wort sagt, dass er da sein will (523). Selbstverständlich aber sind wir nicht so impii, dass wir behaupten, Christus könne gar nicht überall mit seinem Leib sein, aber retineamus illud quod verissimum est, Christum suo corpore esse posse ubicunque quandocunque et quomodocunque vult. Hat doch auch Luther selbst seine Lehre von der ubiquitas generalis später als eine nicht notwendige hingestellt und eben nur das verlangt, dass man ans Wort sich halte. Überhaupt (S. 525) veteres non de lignis, lapidibus etc., sed de coena dominica, de ecclesia et membris ejus loquuntur, quando de praesentia et inhabitatione Christi disputant. — 2) Was den Unterschied der beiden Stände betrifft, so steht, wie gezeigt, auch für Chemnitz die possessio der plenitudo Deitatis für den stat. exin. fest, aber tempore exin. non semper gloria unigeniti tota plenitudine se exseruit per assumptam carnem, ideo deposita exinanitione dicitur Ch. secundum hum. nat. exaltatus et in gloriam suam ingressus (272). Die Stelle Phil. 2 wird S. 353 erklärt: usurpationem et ostensionem divinae suae gloriae et potentiae in carne et per carnem occultavit, retraxit et quiescere fecit. Hier also kryptische und kenotische Vorstellung neben einander, wie auch manifestare mit exserere wechselt. Was speziell die Ubiquität betrifft, so wurde die Stelle, welche das circumscriptive esse des Leibes an sich aussagt, schon angefürt. Nach dieser circumscriptiva forma, die Christi Leib ganz mit dem anderer Menschen gemein hat, war derselbe nicht zugleich an vielen Orten, z. B. nicht, wie die Gegner den Lutheranern vorwerfen, wärend er im Mutterleibe war, auch in anderer Frauen Leib (472). Aber Chemnitz geht nun auch in äußerst interessanter Weise darauf ein, das Verhalten des Logos, dessen Wille ja das movens auch für die menschliche Natur durchaus war, zu dieser Beschränktheit des lokalen Seins zu untersuchen; der Logos war es, der voluit ut tempore exinanitionis ita se gereret sicut alius quispiam homo, der Logos setzt jenen modus visibilis conversationis et circumscriptivam formam praesentiae (471 f.). Es ist (227 f.) eine elegans sententia Irenaei, Christum crucifixum et mortuum esse requiescente verbo, ut posset crucifigi et mori, es ist Sache der admirabilis obedientia filii Dei quiescentis, quod divina natura ipsius non usa est sua potentia ad prohibendas a carne sua passiones, sed cessit irae patris, volens humanam suam naturam, pro salute generis humani pati, es findet ein ἡσυχάζειν und zugleich συγγίνεσθαι des Logos statt. Da es nicht in unserer Aufgabe liegt, diese Anschauung im allgemeinen zu

untersuchen (vgl. R. Frank, III, S. 253 ff. 365 f.), so bemerken wir nur, dass hiemit eine Ubiquität in Brenz-Luther'scher Weise für den stat. exin. gar nicht zusammengeht; daher beschränkt sich auch Chemnitz bei der Besprechung der exinanitio immer teils allgemein auf die gloria und majestas, teils speziell auf die potentia, und sagt von dieser jenes non semper exserere, paulisper retrahere, retinere, occultare u. s. w. bei ausdrücklicher Verwerfung gegen die privatio, vacuitas plenitudinis Divinitatis aus; die Frage der Ubiquität, so gewiss er sie an sich gemäß jenen allgemeinen Äußerungen so, wie er sie überhaupt bejaht, auch für die exinanitio bejahen muss, lässt er doch hiefür möglichst bei Seite, hat sie ja vollends für den stat. exin. bei ihm eigentlich nur für das erste Abendmal Bedeutung; und wenn er S. 540 nach Hieronymus, ganz anders als Brenz, für das Wandeln auf dem Meer, das Gehen durch verschlossene Türen u. s. w. nicht auf das σῶμα ὡσεὶ ἀσώματον, sondern einfach auf das Wunder der Allmacht recurrirt, so vollends für das realiter adesse et distribui das Leibes im Abendmal. Doch scheint es mir nicht an dem zu sein, dass Chemnitz (vgl. die oben angefürte Äußerung von Dorner) sein quando voluit u. s. w. so denkt, als ob die göttliche Herrlichkeit eigentlich doch nur Sache des Logos, resp. der durch ihn gebildeten gottmenschlichen Persönlichkeit rein als solcher, gar nicht der humana natura sei und bleibe; vielmehr hat zwar allerdings die letztere diese majestas, aber der Logos bleibt so der Herr über dieselbe, dass er sie zurückziehen und gebrauchen kann, virtutem divinam praesentem et corporaliter inhabitantem ab operatione in hum. nat. et per eam paulisper retrahens et retinens permisit naturales proprietates et infirmitates quasi solas in hum. nat. praevalere, praedominari et se exerere, aber quando et quantum voluit ostendit (illam virtutem) u. s. w. (551). Und die von Dorner so betonte „Verkürzung der menschlichen Natur", dimissio propriae subsistentiae humanae naturae, die ja bis zu einem gewissen Grade einfache Konsequenz der orthodoxen Enhypostasie ist, erklärt sich leicht aus diesem Verhältnis des Logos zur Menschennatur. Was endlich die Ubiquität im Stand der Erhöhung betrifft, so geben die schon angefürten Stellen hierüber alles Nötige. 3) Der Unterschied zwischen Chemnitz einerseits, Luther und Brenz andererseits darf nicht, wie dies zum Teil R. Frank (III, S. 210 ff. 252 ff.) getan (vgl. Dorner, Christol. II, S. 661 ff., Glaubensl. II, S. 336), verringert werden. Mit vollem Recht hebt zwar Frank hervor, dass beide Teile sich keiner prinzipiellen Differenz bewusst waren, namentlich weil bei beiden das, was mit der Erhöhung eintrat, nur Vollzug dessen ist, was von Anfang der Menschwerdung an gesetzt ist (215). Aber der Unterschied bleibt, dass Chemnitz der Freiheit des Logoswillens gegenüber der Menschennatur einen Platz einräumt, den sie bei Luther und Brenz nicht hat; bei letzteren, abgleich sie Cautelen genug treffen, ist das Verhältnis doch mehr ein physisches, bei Chemnitz ein voluntatives, der Gesichtspunkt der obedientia kommt zum Recht; sodann das Was der exinanitio ist bei Brenz blaß kryptisch, bei Chemnitz zwar nicht ganz, aber partial kenotisch gedacht, es findet zeitweilig, ja außer jenen Akten des quando voluit gewönlich ein Nicht-äußern und Nicht-gebrauchen der Majestät seitens der hum. nat. statt. Ferner für Chemnitz steht durchaus das Heilswerk, also doch das genus apotelesmaticum im Vordergrund, das gen. majest. ist gewissermaßen Mittel zum Zweck des apotelesm., daher selbst für den erhöhten Christus die Präsenz in der Kirche das Eine, was Ch. eigentlich interessirt. Daher wird endlich in offenbarem Widerspruch mit Luther die absolute oder universalis omnipraesentia zwar nicht geleugnet, aber auf sich beruhen gelassen und teils mit einem non liquet, teils mit dem ubi vult der Multivolipräsenz bei Seite geschoben. Mit all dem sind wertvolle Andeutungen einer Lösung der großen Schwierigkeiten gegeben, die aber auf dem von Chemnitz mit aller Energie festgehaltenen Boden der orthodoxen Grundanschauung von der Menschwerdung mit Leugnung der streng kenotischen Ansicht, die Chemnitz so entschieden wie Jemand verwirft (vgl. S. 295) eben nicht möglich ist. Und so muss doch Chemnitz Inkonsequenz vorgeworfen werden.

In gewissem Sinn verdient die Konkordienformel ihren Namen am besten in der Christologie, sie stellt wenigstens die beiden Anschauungen, die Luther-Brenzische und die Chemnitzische, bis zu einem gewissen Grad einträchtig nebeneinander; von jener behält sie die Schroffheiten eigentlich nur in den Citaten aus Luther bei, die freilich durch die feierliche, die scripta de coena Domini, besonders das große Bekenntnis fast zum Rang symbolischer Bücher erhebende Anerkennung (761, 3) großes Gewicht erhalten; sonst aber sieht man überall die Hand des gemilderten Brenzianers Andreä zusammen mit Chemnitzscher Vorsicht, zum teil Unbestimmtheit hervortreten. Obenangestellt wird in Art. VIII de persona Christi teils im Gegensatz zum Philippismus das dass der Mitteilung von ea quae sunt supra vel etiam contra humanas essentiales proprietates an die humana natura,' teils besonders zur Verwarung gegen die Vorwürfe der Gegner die Richtexaeqnatio der Naturen; in letzterer Beziehung beachte man besonders die Sätze 606, 7, wonach die Proprietäten der göttlichen Natur, so namentlich per se praesentem esse, neque sunt neque fiunt humanae naturae proprietates 765, 17: naturae non in unam essentiam, sed in unam personam conveniunt et commiscentur, 778, 64: nur secundum rationem hypostaticae unionis humana nat. majestatem illam accepit, 782, 76: propter un. hyp. Christo secundum carnem id tribuitur, quod ipsius caro in natura et per se considerata non habere potest, 777, 61: virtus vivificandi non eo modo in carne Christi est, quo est divina ejus natura, videlicet ut essentialis proprietas, vgl. noch 777, 62; 781, 71. Aber das dass der Mitteilung von plenitudo Divinitatis, der coelestes praerogativae majestatis (774, 51, vgl. 775, 55) an die menschl. Natur steht absolut fest, und zwar ab eo momento in quo divinitas cum hum. nat. unita est in unam personam 785, 85 (Luther) statim in utero matris 767, 26; und auch der Ausdruck wird nicht gescheut, dass cum primum in utero matris est conceptus, filius hominis ad dexteram omnipotentis majestatis realiter, vere et reipsa secundum hum. nat. exaltatus est 608, 15, sodass das Fehlen des Ausdrucks ascensus invisibilis nicht so sehr betont werden darf. Da nun auch die bekannte Luthersche Definition von dextera Dei one weiteres adoptirt ist (cf. 768, 28), so kann an und für sich kein Zweifel sein, dass auch die Ubiquität zu dieser von Anfang an der menschl. Natur mitgeteilten Majestät gehört, geredet aber ausdrücklich ist von dem ubique esse (s. u.) nur in Sätzen, wo entweder one besondere Unterscheidung die beiden Stände zusammengenommen oder der der exaltatio in betracht gezogen ist. Die eigentümliche Andreäsche Formel der schwäbischen Konkordie (R. Frank III, S. 12) wird einfach aufgenommen, wonach die exaltatio hum. naturae per unionem hypostaticam et postea per glorificationem erfolgt ist, 764, 12. Schon hiemit kommen wir der Hauptfrage näher, dem Verhältnis der beiden Stände. Im allgemeinen bleibt die Anschauung stehen, die (s. o.) R. Frank so ausdrückt, dass mit dem Stand der Erhöhung nur der Vollzug dessen eintritt, was mit der Menschwerdung an sich gesetzt ist. Majestatem semper habuit 608, 16, divinam majestatem etiam in statu exinanitionis, quando et quomodo visum ipsi fuit, manifestavit (767, 25); kann er sie manifestare, so kann über die $κτῆσις$ kein Streit sein. Vollends dass für den stat. exin. diejenige Kenotik, die lehrt, Ch. habe secundum divinitatem potestatem suam deposuisse et exuisse, aufs schärfste verdammt wird 612, 39, versteht sich von selbst. Aber eine relative oder partiale Kenose, betreffend die $χρῆσις$ von Seiten der Menschennatur, in der Art von Chemnitz, wird neben den schwäbischen, kryptischen Ausdrücken, gelehrt. Die Majestät der menschl. Natur in statu humiliationis majori ex parte occultata et quasi dissimulata fuit, 779, 65; die oben angefürten Worte, die Luther Christo in den Mund legt, wo ebenfalls nur von occultare die Rede ist, werden 785, 85 citirt, ebenso 767, 26 gesagt: eam maj., ut Lutherus docet, secreto habuit; indem aber unmittelbar hieran sich fügt: neque eam semper, sed quoties ipsi visum fuit, usurpavit, tritt neben die Krypsis die relative Kenose der $χρῆσις$. Ja, man wird doch wol sagen müssen; die letztere Anschauung überwiegt, denn secreto habere ist nicht gleich secreto uti, ebenso occultare, dissimulare ist nicht gleich occulte

uti. Wenn wir von partialer Kenose der $\chi\varrho\tilde{\eta}\sigma\iota\varsigma$ reden, so ist dieser Ausdruck eigentlich nicht genau das, was hier gelehrt ist, das partiale ist vielmehr eben die $\chi\varrho\tilde{\eta}\sigma\iota\varsigma$ selbst. Nicht das ist die Anschauung: für gewönlich gebraucht die menschliche Natur ihre Majestät, jedoch im Geheimen, hie und da gebraucht sie dieselbe öffentlich, sondern umgekehrt: für gewönlich gebraucht sie dieselbe, die sie aber stets hat, nicht, und nur zeitweilig gebraucht sie dieselbe, und dann öffentlich. So können wenigstens die verschiedenen Ausdrücke einheitlich verstanden werden, und dann wird besonders die Betonung des Willens, auf dem das jeweilige Gebrauchen ruhen soll, deutlich. Man vergleiche folgende Stellen: majestatem non semper, sed quoties ipsi visum fuit, exercuit 608, 16, div. majestatem pro liberrima voluntate, quando et quomodo ipsi visum fuit, manifestavit 767, 25 (cf. 778, 64), 779, 66 (liberrime). Und bezeichnender Weise wird 774, 51, allerdings zunächst als Anschauung der Kirchenväter, aber auch der hl. Schrift das adhibere der himmlischen Prärogative von Seiten der Menschennatur mit dem Zusatz in exequendo officio Christi gelehrt. Namentlich aber findet so das widerhalte jam, womit die Erhöhung eingeleitet wird, eine genügendere Erklärung, als wenn man die kryptische Fassung (betreffend die $\chi\varrho\tilde{\eta}\sigma\iota\varsigma$) für die eigentlich beherrschende halt: hum. nat., deposito servili statu et humiliatione, jam glorificata et ad dexteram exaltata 774, 51; majestatem secreto habuit neque semper usurpavit; jam vero, postquam . . . . ascendit, et revera omnia implet et ubique non tantum ut Deus, verum etiam ut homo praesens dominatur etc. 767, 27, cf. 608, 16; 611, 99. Dann bringt die Erhöhung in der Tat doch ein neues, nicht bloß die öffentliche $\chi\varrho\tilde{\eta}\sigma\iota\varsigma$, die Manifestation, sondern überhaupt erst die volle ununterbrochene $\chi\varrho\tilde{\eta}\sigma\iota\varsigma$, wärend die exinanitio zwar volle $\kappa\tau\tilde{\eta}\sigma\iota\varsigma$, aber nur zeitweilig, z. B. bei Wundern, Verklärung u. s. w. $\chi\varrho\tilde{\eta}\sigma\iota\varsigma$ gehabt hat. Dann ist die Redeweise von plenaria usurpatio, manifestatio, declaratio, worein die menschliche Natur mit der Erhöhung eingesetzt wurde 608, 16, verständlich, aber freilich die Lutherschen Citate stimmen hiemit kaum. Aber auch bei unserer speziellen Frage, der Ubiquität, ist die F. C. nicht so gut lutherisch, wie sie meint. Dieselbe steht an sich, wie gesagt, der F. C. fest, sie liegt ja schon in der Erklärung des $\sigma\omega\mu\alpha\tau\iota\kappa\tilde{\omega}\varsigma$ Kol. 2 mit in proprio suo corpore, vgl. besonders 778, 64, in dem, was über die caro vivifica gesagt ist 776, 59; 782, 76 und dergl. Aber nun, sehen wir die von der Omnipräsenz handelnden Stellen näher an, so reden davon so, dass mindestens auf den status exinanit. nicht besonders hingewiesen, sondern allgemein gesprochen ist, folgende: ex hac communicata sibi divina virtute homo Ch. corpore et sanguine suo in sacra coena praesens esse potest et revera est, 768, 29; secundum assumtam naturam et cum ea praesens esse potest et quidem praesens est ubicunque velit, 783, 78, ebenso 787, 97, wo imprimis ubi praesentiam illam, ut in sacra coena, in verbo suo promisit hervorgehoben und (ganz nach Art von Chemnitz) dies darauf gegründet ist, dass er hoc ipsius omnipotentia et sapientia optime efficere potest. Ferner gehören hieher Stellen wie 775, 55, sodann die Negationen 611, 30. 32 u. dgl. Dagegen ganz klar nur vom status exalt. ist die Rede in der oben angeführten Stelle 767, 27, ferner 608, 16: hanc suam potestatem ubique praesens exercere potest, inde corpus suum in coena sacra praesens distribuere potest, sowie in dem Verwerfungssatz 611, 33. In all diesen Sätzen ist das esse potest u. dgl., das esse eben quando vult zu beachten; sehr gut, besonders mit Beziehung auf die Betonung der Allmacht und Weisheit sagt R. Frank III, S. 209: „dieser Vermittlung der Präsenz durch anderweitige göttliche Idiome für die mit dem Logos untrennbar verbundene Menschheit bedürfte es doch gar nicht, sofern unmittelbar in der persönlichen Vereinigung ihr ebenso, wie die Allmacht und Weisheit, auch die Allgegenwart mitgeteilt würde". Aber die mehr Chemnitzsche Anschauung tritt ja auch nach darin hervor, dass so oft, wo von der Präsenz die Rede, ist, die Beziehung derselben auf die ecclesia mit einem praesertim, imprimis hervorgehoben ist; das praesens esse, nicht bloß esse posse wird wesentlich von Christi Verhältnis zur Kirche ausgesagt, vgl. 783, 77. 78; 787, 92, vollends natürlich von der sacra coena. Und die

generalis ubiquitas mit ganz klaren Worten steht eigentlich nur im Lutherschen Citat 784 f., auch etwa, doch schon unbestimmter in dem Verwerfungssatz 611, 33 quod filius Dei jam post depositam servi formam non omnia opera omnipotentiae suae in humanitate et per eam efficiat, sed tantum aliqua et quidem in eo tantum loco ubi humana natura est localiter. So werden wir sagen müssen, die Verfasser der F. C. haben die Concordia dadurch hergestellt, dass sie — und zwar was R. Frank mit Recht ihnen sehr zum Lob anschreibt, ganz so, wie es ein Bekenntnis im Unterschied eines theologisch-wissenschaftlichen Werkes erforderte — die Frage an dem Punkt fassten, welcher für die Gemeinde und ihr Leben der eigentlich praktische war. Indem sie hierin mehr Chemnitz folgten, konnten sie doch eben an diesem Punkt das, was sie gaben, als einträchtige Ansicht der echten Lutheraner selbst geben; da aber, wo sie die wissenschaftliche, prinzipielle Frage streifen — dies da, wo es sich um generalis ubiquitas handelt — lassen sie sich auf eigene Fixirung gar nicht ein, sondern beschränken sich auf Lutherische Äußerungen. Dass die letzteren für das wissenschaftliche Denken mit jenen mehr Chemnitzschen Anschauungen nicht recht zusammengehen, das durften Verfasser eines Bekenntnisses relativ ignoriren.

5) Der Kampf um die Konkordienformel und die folgende christologische Lehrentwicklung überhaupt liegt nicht in unserer Aufgabe. Es sei nur daran erinnert, wie katholische (Bellarmin, Judicium de libro quam Lutherani vocant concordiae 1587), reformirte (besonders die Neustädter, Zanchi, Ursinus, vgl. des letzteren admonitio neostadensis 1581) und philippistische Theologen (die Helmstädter, das Kolloquium in Quedlinburg 1583, Sturm in Straßburg u. s. w.) in der Bestreitung der Konkordienformel (Hospinian, Concordia discors 1607) und besonders der Ubiquität wetteiferten. Von den lutherischen Verteidigungsschriften haben wir die apologia 1582 von Kirchner und Chemnitz schon genannt; die bedeutendsten Kämpfer auf dieser Seite aber wurden Hunnius (Bekenntniß von der Person Christi 1577, de persona Ch. u. s. w. 1582) und Hutter (concordia concors 1614), beides geborene Württemberger; vgl. Bd. VI, S. 371 ff., 404 ff. Wenn Steitz a. a. O. Hunnius als Vermittler zwischen der schwäbischen und der Chemnitzschen Anschauung bezeichnet, so ist dies nur insofern richtig, als derselbe im Interesse der non-exaequatio sehr betont, dass auch die erhöhte Menschennatur Christi als solche ein ubi im Himmel habe, dies leugnen aber die Schwaben nicht. Wichtiger ist des Hunnius Unterscheidung von omnipraesentia extima für den erhöhten Leib, intima für den stat. exin.; die letztere ist ein illokales Sein der Menschheit, des Leibes in dem allgegenwärtigen Logos, nur als von diesem gleichsam in sich getragen ist sie arcano quodam tacitoque modo auch omnipräsent, hat also mittelbaren, erst in der Erhöhung unmittelbaren Anteil an der Omnipräsenz, allein Kenose ist damit für den stat. exin. nicht gelehrt. Der letzte Ausläufer der ganzen Bewegung, sofern dieselbe auf orthodoxer Basis vor sich geht und die Ubiquitätslehre unmittelbar betrifft — die weiteren Bekämpfungen der luth. Christologie, z. B. Calixt u. s. w., gehören in den Artikel commun. idiom. — ist der seit 1607 gefürte Streit über Krypsis oder Kenosis zwischen den die Konsequenz von Brenz ziehenden Tübingern und den die von Chemnitz vertretenden Gießener Theologen. Da aber dieser Streit in Band VII, S. 640 ff. eine eigene ausfürliche Darstellung gefunden hat, so beschränken wir uns — da wir, um unsere Darstellung vollständig zu machen, ihn nicht ganz umgehen können — auf die Hauptpunkte. Beiden Teilen steht die κτῆσις fest; aber die Gießener, ausgehend von der Betonung des Willens Christi und der Fassung der Gegenwart als operativa, lehren für den stat. exin. Kenose, d. h. wirklichen Verzicht auf die χρῆσις der göttlichen Majestät von Seiten der menschlichen Natur, speziell auf das omnipraesenter gubernare totum universum. Die Tübinger, ausgehend von der unio als strengstes naturarum unio und von der Erhöhung der Menschennatur zur dextra dei, endlich von der Fassung der Gegenwart als adessentia, lehren latente χρῆσις im stat. exin., wobei nur für die Akte des hohenpriesterlichen Amtes wirkliche Enthaltung stattgefunden hat. Die decisio der sächsischen Theologen und ihres Hofes 1624 stellte sich auf Seite der

Gießener und retirirte sich auf das usurpavit quando quomodo et ubi voluit. Wie — freilich nicht offen hervortretend — in der Konkordienformel, so hat auch hier Chemnitz im wesentlichen gesiegt. Aber um den Preis der Klarheit und Konsequenz. Das volnit, der Wille, auf welchen zurückgegangen wird, ist, da ja auch für diese Kenatiker die Persönlichkeit des Menschgewordenen die göttliche, und zwar unverändert absolut göttliche des Logos ist, der absolute, göttliche Wille. Mit Zurückgehen auf diesen ist die ganze Frage nicht gelöst, sondern ad acta gelegt. Und so bleiben doch unvermittelt auf dem Einen Boden des Luthertums zwei Anschauungen neben und gegenüber einander stehen, deren eine sicher eine konsequent durchgefürte einheitliche Gesamtanschauung ist, deren andere nicht den Mut hat, die prinzipielle Grundlage, auf der sie eigentlich steht, klar herauszustellen und — freilich im Bruch mit der orthodoxen Voraussetzung — von hier aus ein Neues zu geben. Die ersteren, die Tübinger, vertraten unzweifelhaft formell die einzig stramme Konsequenz der Ansichten von Luther und Brenz, ja, wenn wirklich Enhypostase der Menschennatur in dem völlig unverändert bleibenden Logos angenommen wird, der orthodoxen Anschauung überhaupt; diese Tübinger Theorie ist eine spekulativ küne und, von der Grundansicht des Verhältnisses zwischen Gott und Welt aus betrachtet, eine mystisch-substantiale Weltanschauung. Aber sie überträgt die, auch nach unserer Meinung richtigen mystisch-substantialen Grundgesichtspunkte unvermittelt auch auf das Gebiet, in welchem zuerst ethische Kategorieen gelten sollten, das Gebiet der irdisch-menschlichen Lebensentwicklung Christi, und macht so doch, trotz aller gutgemeinten Verwarungen, trotz alles Betonens der waren Menschheit, die Vorstellung eines wirklich menschlichen Lebens des Erniedrigten unmöglich. Die Gießener Ansicht ahnt die Bedeutung des ethischen Faktors; aber einesteils beschränkt sie sich darauf, durch denselben nur an einem einzelnen Punkt (der χρῆσις im stat. exin.) jene mystisch-substantiale Weltanschauung zu durchbrechen, anderenteils und hauptsächlich ist es doch eigentlich keine wirklich ethische Anschauung, wenn die menschgewordene Persönlichkeit der volle, ganze Gott ist, der eben mit göttlichem Willen, mit absolutem, omnipotenten sic volo sic jubeo jetzt, für gewönlich, auf Majestätsgebrauch von Seiten des einen Stücks seiner persona σύνθετος verzichtet, jetzt, wenn er will, denselben eintreten läßt. Der Dualismus zwischen Gottheit und Menschheit ist so fast nach klaffender, als bei der Tübinger Anschauung; und zu diesem inhaltlichen Mangel, der beiden gemein ist, kommt für die Gießener noch der formell wissenschaftliche der Inkonsequenz. Nur volles, ganzes Ernstmachen mit der Kenosis kann hier helfen. Und wir glauben, dass hierin, so sehr die Kenatik im strengen Sinn, d. h. in Bezug auf die menschwerdende Persönlichkeit selbst bezogen, formell ganz und gar unlutherisch ist, doch materiell die richtige Konsequenz des Luthertums gezogen wäre. Nicht bloß fordert das biblische Lehrsystem dieselbe, sondern der Kanon humanitas capax divinitatis oder finitum capax infiniti ist nur dann durchgefürt, wenn, wie R. Frank es ausdrückt (III, 315 f.), auch infinitum capax finiti ist, oder wenn ein echtes, ganz und rein menschliches Leben, hauptsächlich ein Leben, dessen Prinzip ethisch-freies Handeln ist, das Leben des Gottessones sein kann. Und damit ist dann gewiss auch das tief-religiöse Interesse der luth. Lehre befriedigt.

III. Die angedeutete Fortbildung der lutherischen Lehre ist nach unserer Überzeugung durch das Neue Testament gefordert. Wir beschränken uns auf die Punkte der neutestamentlichen Christologie, welche die Ubiquitätsfrage mehr oder weniger direkt berüren. Für den erhöhten Christus statuirt sicher das ganze Neue Testament ein volles Aufgenommensein derjenigen Persönlichkeit, die als Mensch die Menschen erlöst hat, also des Menschen Jesus in die plenaria potestas et majestas dei. Wie dies aus den eigenen Worten Jesu Matth. 28, 18—20; Joh. 17, 5, aus den paulinischen Stellen 1 Kor. 15, 27; Phil. 2, 9. 10; Eph. 1, 20—23, vgl. 1, 10; 4, 10; Kol. 3, 1—3; aus Hebr. 1, 3 ff.; 2, 9; Apok. 5, 6, aus allem, was über die δόξα des Erhöhten gesagt ist, welche auch die ganz oder halb judaistisch sein sollenden Schriften lehren, Matth. 16, 27; 25, 31; Jak. 2, 1, u. s. w., aus der Anschauung, vermöge welcher Gebete

an den Erhöhten, wie an Gatt, gerichtet werden u. s. w., wegzudeuten ist, kann, auch wenn man über die simplicitas piscatoria sehr erhaben ist, nicht abgesehen werden. Und dass die bloße Beziehung all dieser Aussagen auf das religiöse Gefül des Einzelnen ader der Gemeinde, die Statuirung einer bloß subjektiven Varstellung, der nichts abjektives entspricht, die Scheidung dessen, was Christus für die Gemeinde, und dessen, was er für die Welt ist, so, wie diese in der modernen Theologie vorgenammen wird, nicht dem Sinn der Apostel entspricht, sallte man auch einfach zugeben. Unser erhöhter *κύριος* ist es, der die Welt regiert; seine Persönlichkeit ist eine einheitliche; es ist neutestamentlich unmöglich, seine weltregierende Stellung etwa nur dem Göttlichen in ihm zuzuschreiben und das Menschliche an ihm davan zu separiren. Mit vallem Recht betonen Brenz, Chemnitz u. a. immer neu, dass es der *υἱός ἀνθρώπυ* ist, dem die *δόξα* zugeschrieben wird. Nun kann aber die Welt regieren nur der in ihr präsent ist, also omnipräsent, und das ist Er, weil er *κύριος τὸ πνεῦμα* ist, 2 Kor. 3, 17. Und mag man das *ὁ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρώμενος* Eph. 1, 23 grammatisch erklären wie man will, es liegt, vallends wenn man 4, 10 dazu nimmt, das repletive esse des Gottmenschen sicher in der Stelle. Überhaupt läßt sich doch von den jüngern Paulinern unmöglich leugnen, dass in ihnen Christo, mindestens dem pastexistenten, ebensa die Stellung eines kasmischen göttlichen Prinzips zugeschrieben ist, wie bei Jahannes jedenfalls dem präexistenten, dem Logos. Von dieser Majestät Christi aber seinen verklärten Leib ausschließen kann man nur, wenn man einen unhaltbaren Dualismus in die Anschauung der Person Christi hineinträgt. Daraus, dass Phil. 3, 21 unserem, der Gläubigen Leib ein künftiges *σύμμορφον εἶναι τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτῦ* in Aussicht gestellt wird, kann man nicht mit alten und neuen Gegnern der lutherischen Lehre schließen, da dach unserem Leib nicht Ubiquität zukomme, könne das auch nicht vom Leib Christi ausgesagt sein. Denn alles, was die Apostel von unserer Änlichkeit mit Christo sagen, setzt selbstverständlich die wesentliche Erhabenheit des letzteren varaus; vgl. Brenz's einsaches Wart über den Unterschied der filii adoptivi vom filius naturalis. Aber mit all dem ergibt sich doch eine Vorstellung, die nicht bloß von der Chemnitzschen, sondern auch von der Luther-Brenzschen ziemlich verschieden ist. Van jener nicht bloß dadurch, dass auf blaße Multivalipräsenz nichts van allem angezagenen fürt, sandern besanders dadurch, dass wir die Ubiquität in der Tat vom corpus gloriosum aussagen und dessen esse nicht von dem durch den Willen der Omnipotenz je ad hoc geschaffenen leiblichen Sein, namentlich zum Zweck des Abendmals, der Art nach scheiden können. Van der Luther-Brenzschen Anschauung aber unterscheidet sich diese mit ihr zunächst verwandte Varstellung einmal dadurch, dass — was wir hier nicht weiter verfolgen können — Omnipräsenz mit einem wirklichen *ποῦ* im Himmel, d. h. einem Quell- und Sammelpunkt des Gattes- und des Gattmenschenlebens sehr wol zusammengeht, einem Centralpunkt, von welchem aus nicht blaß virtuell, sondern substantiell-dynamisch der Strom der Lebenskräfte die Welt durchdringt. Sadann hauptsächlich ist es für diese Anschauung nicht die blaße Herrlichkeit des Lagos als solche, welche dieser nur kraft der unio hypostatica an die assumpta natura *ὑπὲρ* und *παρὰ φύσιν* mitteilt; sandern, wenn überhaupt die Formel van zwei Naturen und der Aneignung der einen durch die andere biblisch richtig wäre, so müßten wir in der Tat in gewissem Sinn zur Ketzerei der exaequatio für den Erhöhten uns bekennen, obgleich wir auch dann Ausdrücke, wie in Rothes Christologie (s. Dogmatik II, S. 165 ff.), nicht billigen könnten, Christus sei mit der Vallendung seiner Person „reiner Geist, schlechthin Gott“ geworden. Aber einzig biblisch richtig ist zu sagen: es ist die Eine und einheitliche Persönlichkeit, welche nicht zu ihrer ursprünglichen einen, göttlichen Natur eine zweite hinzunahm, sondern die als Gott Mensch **wurde** und dann als Mensch Gatt **wurde**. Nicht um zwei Naturen, vallends solche, die an und für sich rein nichts mit einander zu schaffen hatten und ewig nie an sich etwas mit einander zu schaffen haben werden, handelt es sich, sondern um zwei Existenzweisen, *μορφαὶ* derselben Einheitlichen Person. Und die zweite, die menschliche — nicht: Natur, sondern Existenzform des

Gottessones hat zwei Stadien durchgemacht, welche man mit dem Namen der beiden status bezeichnet und deren Wesen durch die Vergottung des Menschgewordenen in allmählichem, ethischem Prozess, dem der ὑπακοή mit dem Ziel des τελειοῦσθαι, wie es der Hebräerbrief nennt, des δοξάζεσθαι (Joh.), des ὑψωθῆναι (Paul.) gegeben ist. Damit sind wir auf das Erdenleben des Menschgewordenen zu reden gekommen. Dass Phil. 2 und Joh. 1, 14 nicht one eigentliche Kenotik in ihrem genuinem Sinn belassen werden, steht uns unbedingt fest. Und diese biblisch-kenotische Anschauung kann nur das besagen, dass der präexistente Gottessohn, der Logos, welchen unpersönlich zu denken, dessen Präexistenz in das bloße Sein im Ratschluss des Vaters u. s. w. umzusetzen mit Stellen wie Joh. 8, 58; 17, 5 u. s. w. absolut streitet (vergl. schon Calvin, Inst. II, 14, 2), hat seine göttliche Existenzweise aufgegeben und ist in rein menschliche Existenzweise eingegangen. Die δόξα, die er in der Präexistenz hatte, ist Joh. 17, 5 für ihn, dieses hier redende Subjekt, eine vergangene (εἶχον), resp. eine künftige; die δόξα also, die nach Joh. 1, 14 die Gläubigen am Menschen Jesus auf Erden schauten ὡς μονογενοῦς, war zwar auch eine über alles Menschliche erhabene, aber nicht die göttlicher Omnipotenz u. s. w., sondern hauptsächlich die der χάρις und ἀλήθεια. Die Persönlichkeit des Menschgewordenen ist und bleibt die des Logos, aber — vgl. die nähere Darlegung dieser kenotischen Anschauung, die ich für die biblische halte, in meinem christlichen Lehrsystem — kraft seines Willens, kraft stets neu, ununterbrochen immer bejahten Liebesentschlusses will er auf Erden bloßer Mensch sein und ist es auch, aber freilich der Mensch κατ' ἐξοχήν, sündlos und auch seine σάρξ von Stufe zu Stufe in das πνεῦμα erhebend. Wärend des Erdenlebens ist er weder allmächtig noch allgegenwärtig u. s. w., weder der κτῆσις noch der χρῆσις nach, obgleich mit dem Fortschritt der Pneumatisirung diesem Zustand mehr und mehr sich nähernd. Aber Ubiquität oder nur auch Multipräsenz von dem Menschensohn auf Erden auszusagen, ist biblisch unmöglich. Wie zu dieser Anschauung die anderen modernen Kenotiker stehen, kann hier nicht untersucht werden. Interessant ist besonders, wie R. Frank die in seiner „Theologie der C. F.“ III, S. 253 ff. angedeutete Fortbildung der luth. Lehre in seinem „System der christl. Wahrheit“ Kap. II zu geben versucht hat. Darüber kann jedenfalls kein Streit sein, dass die modern-liberalen Umdeutungen des biblisch-kirchlichen Christus in den Christus der Gemeinde, sei es nach Art Schleiermachers, sei es vollends noch Art von H. Schultz, kein Recht haben, für Weiterbildung der luth. Lehre zu gelten; hier ist die Grundanschauung der ganzen Kirche, die von dem göttlichen Subjekt der Person Christi negirt. Was Luther über Sätze urteilen würde, wie die von Schultz z. B. S. 463: Christus Gott, weil ein Mensch, in welchem Gott den Ausdruck seines Zweckes und Willens hat und welcher sich bewusst ist, diesen Zweck und Willen für die Menschheit zu offenbaren, ferner über die Leugnung der persönlichen Präexistenz S. 419 f.; 435. 453. 532, vgl. Kap. 28 und der „natürlichen“ Gottheit Christi, an deren Stelle eine solche tritt, welche ein Christo und den Seinen gemeinschaftliches Prädikat ist (S. 526) u. s. w., das ist für diejenigen zweifellos, welche Luthers Glaubensbekenntnis am Schluss des sog. großen Bekenntnisses vom Abendmal, Erl. 30, S. 363 ff., kennen.

Litteratur. Die Artikel: Christologie, Jesus Christus, communic. idiomatum, doppelter Stand Christi, Abendmal, Transsubstantiation, Kenotiker und Kryptiker, Philippismus, Stuttgarter Synode, sowie die Einzelnartikel über die angefürten Theologen. Deren Werke, besonders Luther, Brenz, Chemnitz u. s. f. sind im Text angegeben, sowie die Monographieen. Ferner vgl. Dorner, Lehre von der Person Christi, 1864 ff.; derselbe, Geschichte der protestant. Theologie, 1867; ders., System der christl. Glaubenslehre, 1880; Baur, Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes, 1841 ff.; Schneckenburger, Zur kirchlichen Christologie 1861; ders., vergleichende Darstellung des luth. und ref. Lehrbegriffs, 1855. Von Lehrbüchern der Symbolik vgl. besonders Oehler, Symbolik 1876. Ferner: Thomasius, Christi Person und Werk, 2. Aufl. 1856 ff.; G. Frank, Geschichte der prot. Theologie, 1862 ff.; F. H. R. Frank, Theol. der Concordien-

formel, 1850 ff.; ders., System der christl. Warheit, 1883. Sonst ist von dogmatischen Werken besanders zu vergleichen: Philippi, Kirchl. Glaubensl., Bd. IV; Kahnis, luth. Dogmatik, 2. Aufl., 1874. 1875; Schultz, Gottheit Christi, comm. idiom., 1881; Geß, Christi Person u. Werk, 2. A., 1870 ff.; des Unterz. christl. Lehrsystem, 1878.

Robert Kübel.

Ulfila. Über die Herkunft des Gathenapostels gibt Philostorgius (H. E. lib. II, c. 5) einen Bericht, dass nämlich Ulfila von einer der Familien herstammte, welche von den Gathen auf ihren Streifzügen aus Kappadocien als Gefangene mitgeschleppt warden waren, und zwar von Sabagolthina in der Nähe der Stadt Parnassus. Es liegt kein Grund vor, diese spezielle Nachricht des arianischen Kirchengeschichtschreibers, der selbst aus Kappadocien stammte, in Zweifel zu ziehen, da Basilius ebenfalls ein Kappadocier, widerhalt in Briefen (vergl. meine Kircheageschichte der germanischen Völker Bd. I, S. 578 f.) darauf hinweist, dass von Kappadocien aus zuerst der Same des Christentums unter den Gathen ausgestreut warden sei. Es bestand auch nach in späterer Zeit eine Verbindung fort zwischen den christlichen Gemeinden in Gothien und der kappadocischen Kirche.

Die Geburt des Ulfila fällt in das Jar 313, da er nach Auxentius Bericht, den G. Waitz wider ans Licht gezagen hat, ein Alter von 70 Jaren erreichte und im Jare 383 gestorben ist. Seine Vorfaren hatten alsa, wenn sie wärend der Gothenzüge unter Valerianus und Gallienus aus Kappadocien fortgefürt waren, schan über ein halbes Jarhundert unter den Gothen gelebt, als Ulfila geboren wurde. Daher erklärt es sich, dass er einen gothischen Namen erhielt: Vulfila von Vulfs, d. i. Wolf, also Wölflein, eine Bildung wie der van Hieronymus erwänten Gothennamen Sunila, Frithila und eine Reihe anderer. Der Name steht nicht vereinzelt da, z. B. wird bei Olympiadorus ein Heerfürer unter Hanorius dieses Namens erwänt. Ulfila erhielt nicht bloß einen gothischen Namen, sondern erlernte auch, da er unter den Gothen aufwuchs, die gothische Sprache. Durch seine Eltern wurde er aber auch in griechischer Bildung und im Christentum auferzogen und dadurch bei ausgezeichneten Gaben zu seinem künftigen Berufe als Lehrer und Erzieher des gothischen Volkes besonders vorbereitet. — Ulfila wirkte zuerst als Lehrer unter den Gothen und zwar unter den an der Danau vorgerückten Westgothen, Thervingen, Taifalen. In dem 30. Jare, also im Jare 343, wurde er zum Bischof ordinirt. Durch diesen Bericht des Auxentius wird Philastorgius' Nachricht berichtigt, dass Ulfila schon zur Zeit Constantins des Großen van dem Herrscher der Gothen mit Anderen als Gesandter an den Kaiser geschickt worden sei und damals van Eusebius und den anderen mit ihm versammelten Bischöfen zum Bischaf der im Gothenlande sich zum Christentum Bekennenden eingesetzt warden sei. Im Jare 343 war aber Constantin bereits gestarben. Die Annahme, dass eine Verwechselung stattgefunden und Canstantius, der damals im Oriente herrschte, gemeint sei, fürt zu keiner Lösung, da Eusebius, Bischof van Konstantinopel, zu jener Zeit ebenfalls schon mehrere Jare tot war. Eusebius von Cäsarea, an den hier wol nicht gedacht werden kann, lebte auch nicht mehr. Wenn der arianische Kirchengeschichtschreiber Philastorgins berichtet, dass Ulfila, den er, ane des zu Nicäa im Jare 325 unterzeichneten Gothenbischafs Theophilus zu gedenken, den ersten Bischof der Gothen nennt, die bischöfliche Ordination durch den als Parteihaupt der Arianer hervorragenden Eusebius van Nicamedien erhalten habe, so fall durch salchen Bericht die christliche Kirche Gathiens gleich von Anfang an als eine dem arianischen Bekenntnis ergebene dargestellt werden, wärend die griechisch-katholischen Kirchengeschichtschreiber, wie Sakrates, Sozomenus und andere, das Sachverhältnis ganz anders darstellen. Sa viel steht jedoch auch nach ihrer Darstellung fest, dass Ulfila hinsichtlich seines Bekenntnisses schon frühe im Schwanken begriffen war; daher wird es schwer sein, zu bestimmen, van wem er die bischöfliche Ordination erhalten habe. Da aber Ulfila selbst gegen Ende seines Lebens in seinem Glaubenstestamente feierlich erklärt hat, dass er immer dem aria-

nischen Bekenntnis ergeben gewesen sei, so möchte es wol mehr als warscheinlich sein, daſs er von arianisch gesinnten Bischöfen ordinirt worden ist, die im Jare 343 gerade unweit der Donau zu Philippopolis in Thrazien konziliarisch versammelt waren.

Ulfila muſs als Bischof mit großem Eifer für die Bekehrung der Gothen jenseits der Donau gewirkt haben. Die Zal der Bekenner Christi nahm in kurzer Zeit so zu, daſs sie die Aufmerksamkeit des Herrschers auf sich zogen, der, da er noch Heide war, eine Verfolgung begann. Wer unter dem Judex Gothorum von Auxentius in seinem Berichte gemeint ist, kann nach dem, was von Athanarichs Stellung aus anderen Quellen (vergl. m. Kirchengeschichte S. 98) bekannt ist, nicht im mindesten zweifelhaft sein. Bei der großen Ausdehnung, welche die Macht Hermanrichs, des Heldenkönigs der Gothen, gewonnen hatte, war damals schon die Fürung der Therbingen, d. i. Westgothen, dem Athanarich überlassen, der den Namen eines Judex dem Königstitel vorzog, da dieser die Macht, jener aber die Weisheit bezeichnete. In der von Athanarich angeregten Verfolgung starben christliche Gothen den Märtyrertod oder gingen als Bekenner siegreich aus dem Kampfe hervor, den sie um des christlichen Glaubens willen bestanden. Der Zeitpunkt dieser Verfolgung läſst sich aus den chronologischen Angaben des Auxentius genauer berechnen. Sie fällt nämlich in das siebente Jar von Ulfilas Episkopat, also ins Jar 350. Diese immer heftiger sich erhebende Verfolgung bewog Ulfila, mit einer Schar christlicher Goten auszuziehen, nachdem ihnen von Kaiser Konstantius die Erlaubnis zur Niederlassung auf römischem Boden erteilt worden war. Auf diesen ersten Auszug eines Teils der christlichen Gothen unter Ulfila weist auch Philostorgius hin (h. e. II, 5). Es war Ulfila, der bei dem Kaiser Constantius jene Erlaubnis erwirkte. Philostorgius bezeichnet Mösien als die Gegend, wo die christlichen Gothen Wonsitze erhielten. Dort, in der Gegend von Nicopolis, am Jatrus (Nicobi), am Fuße des Hämus, kennt Jornandes ebenfalls einen zalreichen Gothenstamm, den er die Gothi minores nennt, welche mit Ulfila, ihrem Primas, dorthin gezogen waren. Er schildert sie als ein Volk, das nicht vom Kriege, sondern vom Ackerbau und Viehzucht lebte und ein patriarchalisches Leben fürte (s. Jornand. de rebus get. cap. 51).

In dieser Gegend Mösiens lebte und wirkte Ulfila noch 33 Jare als Bischof unter den Gothen bis zum Jare 383, da die ganze Zeit seines Episkopats vierzig Jare beträgt. Auxentius berichtet nur ganz im allgemeinen über Ulfilas Wirksamkeit in Wort und Schrift, one weiter in die einzelnen Punkte einzugehen; diese Lücke wird aber, teilweise wenigstens, von den griechischen Kirchengeschichtschreibern ausgefüllt. Sokrates und Sozomenus berichten, daſs Ulfila der Synode zu Konstantinopel im Jare 360 beigewont und der dort von den Arianern aufgestellten Glaubensformel zugestimmt habe. Dort wurde nämlich die zu Ariminum im Jare 359 schon aufgestellte arianische Formel mit einem Zusatz angenommen, daſs das Wort *οὐσία*, weil es in der hl. Schrift nicht vorkomme, gar nicht mehr gebraucht werden sollte, auch die Bezeichnung *ὑπόστασις* in Betreff der drei Personen zu vermeiden sei. Sokrates bemerkt, daſs Ulfila damals zuerst dieser Lehre zugestimmt habe, wärend er vor dieser Zeit, wie Theophilus, der zu Nicäa im Jare 325 anwesende Bischof der Gothen, dem nicänischen Bekenntnis sich angeschlossen hatte. Ulfila wurde von den Arianern zu jener Synode im Jare 360 hinzugezogen, weil er damals schon seit zehn Jaren auf römischem Gebiete ansässig war und wirkte. Man kannte aber auch one Zweifel seine Zuneigung zu dem arianischen Bekenntnis, und zog ihn deshalb heran.

Von der Verfolgung, welche zehn Jare später, seit dem Jare 370, aufs neue gegen die Christen unter den Gothen jenseits der Donau sich erhob, ist Ulfila nicht unmittelbar berürt worden. Sie muſs eine sehr heftige gewesen sein und liefert den Beweis, daſs die frühere, welche Ulfila zum Auszug veranlaſst hatte, den einmal ausgestreuten Samen des Christentums nicht zu unterdrücken vermochte. Nicht bloß Gothen niederen Standes, wie ein Saba (vgl. m. Kirchengeschichte I, S. 373 f.), sondern Männer aus den edelsten Geschlechtern, die großes

Ansehen in ihrem Volke genossen, wie ein Nicetas (vgl. ebendaselbst S. 382 f.), konnten in der Verfolgung durch nichts bewogen werden, ihren christlichen Glauben zu verleugnen. Seit dem Auszug des Ulfila waren aber auch die Gothen jenseits der Donau nicht sich selbst überlassen geblieben. Der Eifer für ihre Bekehrung ließ one Zweifel Ulfila nicht ruhen, gerade da zu wirken, wo es galt, den heftigsten Widerstand gegen das Heidentum zu bekämpfen, nämlich unter den Gothen Athanarichs. Sokrates sagt ausdrücklich, dass Ulfila die Gothen Athanarichs zum Christentum bekehrt habe, der darüber unwillig geworden sei, dass die Religion der Vorfaren verletzt werde, und die Christen hart bestraft habe, sodass auf diese Weise die Barbaren, welche dem arianischen Bekenntnis ergeben waren, Märtyrer geworden seien. Wir haben keinen Grund, diese Nachricht, welche sich auf die Verfolgung seit dem Jare 370 bezieht, anzuzweifeln, da Sokrates von Arianern als Märtyrern spricht, von denen er bekennen muss, dass sie, wenngleich von der rechten Lehre abgeirrt, doch für den Glauben an Christum das Leben dieser Welt verachtet hätten. Ebenso rühmt Sozamenus von Ulfila, dass er in seinem Eifer für die Ausbreitung des Christentums unter den Gothen sich unzäligen Gefaren ausgesetzt habe. Seine Wirksamkeit unter den nach heidnischen Gothen jenseits der Donau wurde nach unterstützt durch andere Missionare; so durch den aus Kappadocien stammenden Eutyches, dessen Eifer Basilius rühmend hervorhebt (ep. 164 vom Jare 374 an Bischof Ascholius von Thessalonich). Man sieht daraus, dass die alte, durch Kriegsgefangene angeknüpfte Beziehung zwischen Kappadocien und den Gothen noch fortbestand. — Als ein unter den Gothen jenseits der Donau damals wirkender Missionar wird auch Audius, der von der syrischen Kirche ausgegangen war, bei Epiphanius erwänt (vgl. m. Kirchengeschichte I, S. 362 f.).

Wenn wärend der Verfolgung, welche Athanarich seit dem Jare 370 betrieb, die christlichen Gothen auf römischem Boden wider wie früher Zuflucht suchten, so erhellt daraus, dass sie damals jenseits der Donau noch keinen Halt hatten oder irgend einen Schutz fanden. Dies war erst später der Fall, als unter den Westgothen eine Teilung eintrat und ein Teil unter der Fürung von Frithigern dem mächtigen Athanarich entgegentrat. Die Veranlassung zu den inneren Streitigkeiten unter den Gothen lag in dem Streben der einzelnen Stämme, ihre Unabhängigkeit, welche durch die Herrschaft Athanarichs gefärdet zu sein schien, zu behaupten. Dazu kamen die religiösen Verhältnisse, indem Frithigern durch den Schutz, den er den Christen gewärte, seinen Anhang dem Athanarich gegenüber verstärkte. Die Hilfe, welche Frithigern bei dem Kaiser Valens nachsuchte, wurde ihm bereitwillig geleistet, da es im Interesse der Römer lag, die Macht Athanarichs zu schwächen. Valens leistete um so lieber Frithigern Hilfe, da das Christentum, welches unter den Gothen sich durch Ulfilas eifrige Missionstätigkeit verbreitet hatte, ein arianisches war und gerade dieses von dem Kaiser besonders begünstigt wurde. Wenn nun die griechischen Kirchengeschichtschreiber Sokrates und Sozamenus berichten, dass die Gothen das Christentum in der Form des Arianismus damals lediglich aus Dank gegen die vom Kaiser Valens dem Frithigern gegen Athanarich geleistete Hilfe angenommen hätten, so haben sie die tieferen Gründe, welche die Gothen zur Annahme des arianischen Bekenntnisses bewogen, ganz verkannt. Es mag immerhin sein, dass Frithigern selbst damals weniger aus warer Überzeugung, sondern mit aus Rücksicht auf Valens sich für das arianische Bekenntnis erklärte. Dieser Schritt mag auch noch Manche im Volke zur Nachfolge bestimmt haben, aber es kam damit nur eine Bewegung zur Entscheidung, welche durch die Wirksamkeit des Ulfila schon länger vorbereitet war. Wir können der Versicherung des Ulfila, die er angesichts des Todes in seinem Glaubenstestament für sein Volk gegeben hat, unbedenklich glauben, dass er immer, d. h. vom Anfang seiner Wirksamkeit an, sich zu dem Arianismus bekannt habe, wenn er denselben auch allmählich bestimmter ausgeprägt und auf ganz eigentümliche Weise gestaltet hat. Nicht erst von der Synode zu Konstantinopel datirt sich seine Zustimmung zu dem arianischen Bekenntnis. Wenn er dieser Synode auch beigestimmt hat, so wollte er sich in die Streitigkeiten, die über

verschiedene Farmen gefürt wurden, nicht weiter einlassen. Für ihn war die Rücksicht auf die Unterweisung der Gothen in der christlichen Lehre, die Förderung ihrer Erkenntnis entscheidend. Da lag ihm die arianische Fassung näher, weil sie einfacher und weit faslicher zu sein schien, als das Nicänum. Wegen ihrer Einfachheit konnte sie ursprünglicher und in den hl. Schriften begründeter erscheinen, als das ὁμοούσιον, wie denn Ulfila seine Lehre nach der von seinem Schüler Auxentius gelieferten Darstellung Satz für Satz auf die hl. Schrift zu gründen versucht. Dann aber konnte Ulfila, indem er an die germanische Götterlehre anknüpfte, zu der arianischen Lehre von Jesu Christo, dem Gottessone, besser überleiten als zu dem Nicänum und dadurch das Verständnis der christlichen Warheit bei den Gothen eher fördern. Gerade die Rücksicht, die Ulfila bei seiner Entscheidung für den Arianismus auf das germanische Heidentum nahm, erklärt seine eigentümliche Auffassung der Trinitätslehre, welche mit keiner der von den verschiedenen arianischen Parteihäuptern vorgetragenen Form auch nicht mit der des Eunomius, der sie sich am meisten nähert, ganz übereinstimmt (s. den Nachweis in m. Kirchengesch. I, S. 334—345, und vgl. meine Abhandlung: de fontibus Ulfilae arianismi ex fragm. bobiensibus erutis, Bonnae 1860).

Wenn Ulfila die Lehre, welche er den Gothen verkündigte, in allen Stücken auf die heil. Schrift gründete, so sorgte er auch, dass diese den Gothen in der Muttersprache selbst zugänglich wurde, damit sie die Warheit aus der Quelle selbständig schöpfen und sich darin befestigen konnten. Diese Übersetzung der ganzen heil. Schrift in die gothische Sprache, welche als das herrlichste Denkmal der großartigen Missionstätigkeit des Ulfila unter den Gothen zum Teil erhalten ist, muss in jene Zeit fallen, als die Bekehrung der Gothen Frithigerns in größerem Maßstabe erfolgte, also nach dem Jare 370. Ulfila war für dies schwierige Werk damals hinreichend vorbereitet. Wenn man erwägt, dass erst eine Schriftsprache geschaffen werden musste, ehe die Übertragung der hl. Schrift stattfinden konnte, so wird man bei näherer Betrachtung dieses Werkes den schöpferischen Geist des Ulfila nur bewundern können. Nur die eine Seite der Sache sei hier betont, dass Ulfila die Kluft zwischen dem gothischen Volksgeiste und dem Christentum, das nach Inhalt und Form seiner Offenbarung jenem natürlichen Geiste als etwas an sich Fremdes entgegentrat, so viel als möglich auszufüllen und übersteigbar zu machen suchte. Dabei kam ihm freilich die besondere Prädisposition des germanischen Heidentums für das Christentum sehr zu statten, indem jenes Vieles enthielt, was den christlichen Begriffen verwandt aber entsprechend war — mehr als irgend ein anderes Heidentum. So bildete Ulfila einen schon vorhandenen Wortschatz durch den christlichen Geist um, indem er einen tieferen Sinn hineinfließen ließ, schuf aber auch neue Formen da, wo ihm durch das Christentum ganz neue Warheiten aufgegangen waren, von denen das Heidentum keine Anung gehabt hatte. (Siehe weiteres in dem Art. Deutsche Bibelübersetzungen Bd. III, S. 548 sq.) Durch diese meisterhafte Übersetzung war dem gothischen Volke das Original in gewissem Maße ersetzt, und allen anderen Stämmen gothischer Sprache konnte durch Mitteilung jenes Schriftwerkes sofort ein tieferes Verständnis der christlichen Warheit vermittelt werden. Daher erklärt sich zum Teil die Schnelligkeit, mit der das Christentum sich bei den Ostgothen, Vandalen, Gepiden u. s. w. ausbreitete und befestigte.

Wenige Jare nur hatte Ulfila das Missionswerk jenseits der Donau unter Frithigerns Schutz getrieben, als die Hunnen, in großen Scharen von Osten vorrückend, zuerst die Ostgothen bedrängten und dann mit einem Teile derselben auf die Westgothen stießen. Wärend Athanarich sich in eine feste Position zurückzog, suchte der größere Teil der Westgothen in Thracien, durch die Donau geschützt, eine Zuflucht. Nach wol haltbarem Bericht des Sozomenus fürte Ulfila eine Gesandschaft an Valens, die ganz nach Wunsch von statten ging; mehrere Hunderttausende siedelten sich in Thracien an, unter denen sich für Ulfila ein neues Feld der Wirksamkeit eröffnete. Viele unter denen, welche eingewandert waren, pflegten, wenn sie sich auch äußerlich zu dem arianischen Christentum bekannt hatten, noch ihre alten heidnischen Sitten, sodass es erst einer nachhaltigen Ein-

wirkung, besonders gründlichen Unterweisung und Zucht bedurfte, um christliches Leben zu begründen. Dieser Umstand mag den Eunapius zu seinem Bericht veranlasst haben, dass die Gothen, als sie scharenweise über die Donau zogen, ihre väterlichen Heiligtümer mit sich gefürt hätten, die von Priestern und Priesterinnen begleitet wurden. Wenn er aber weiter erzält, dass sie sich nur den äußeren Schein gegeben hätten, als ob sie Christen seien, ja z. B. Bischöfe in prächtigen Gewändern öffentlich aufgefürt aber Leute in Mönchskleidung herumgefürt, um dadurch die christlichen Römer zu täuschen, so klingt das im Munde eines christenfeindlichen Historikers, wie Eunapius, sehr gehässig und erscheint wenig glaubwürdig. Die Gothen hatten damals schon längst einen Episkopat und kannten infolge der Wirksamkeit eines Audius das Mönchstum.

Nicht lange nach der Übersiedelung rief die harte Behandlung, welche die Gothen in Thracien durch die habgierigen römischen Statthalter erfuren, Unruhen hervor, und ein Krieg entbrannte, welcher die Missionstätigkeit für längere Zeit unterbrach. Frithigern, der den Oberbefehl über die vereinigten Scharen der Westgothen und der über die Donau nachgerückten Ostgothen fürte, versuchte noch vor der Schlacht, zu der sich der Kaiser Valens in der Nähe von Hadrianopel gerüstet hatte, Unterhandlungen anzuknüpfen. Er sandte, wie Ammian erzält, einen christlichen Presbyter in Begleitung von Mönchen in das Lager des Kaisers, um diesem gegen Überlassung sicherer Wonsitze einen immerwärenden Frieden anzubieten. Außerdem überbrachte der christliche Gesandte andere geheime Briefe des gothischen Königs, worin dieser dem Kaiser mitteilte, dass es zwar schwierig sein werde, die ungestümen Gothen zu einem Frieden zu bewegen, dass aber doch noch Hoffnung vorhanden, die Furcht vor dem kaiserlichen Namen werde sie zur Besinnung zurückrufen. — Dass diese Vorschläge Frithigerns ernstlich gemeint waren, daran ist wol nicht zu zweifeln, zumal wenn wir der Vermutung Raum geben, dass der presbyter christiani ritus kein anderer als Ulfila selbst, der Bischof der Gothen gewesen sei. Die Gothen nannten ihn Presbyter, da ihnen Bischof (goth. papa) und Presbyter für gleichbedeutend galten. Daher Ammian hinzufügt: presbyter ut ipsi appellant. — Ulfila, der von Valens hochverehrte Mann, der schon früher die Gesandtschaft wegen Aufnahme der Gothen in Thracien gefürt hatte, war in dem entscheidenden Moment der Geeignetste, der, wenn es irgend möglich war, noch etwas erreichen konnte. Gerade ihm, der durch die Kriegsunruhen in seiner missionarischen Tätigkeit gehemmt war, musste alles daran liegen, einen wo möglich dauerhaften Frieden zu Stande zu bringen. Wenn Valens auf die Vorschläge Frithigerns einging, so war Ulfila wider der Geeignetste, durch die Macht seines Wortes den Kriegseifer des gothischen Volkes zu mäßigen. Dass Ulfila und die Gothi minores beim Ausbruche des Kriegs sich für den Frieden erklärten, bezeugt Isidorus (histor. de reg. Goth. ad. a. 378). Er erzählt, dass die früher aus dem Lande vertriebenen Gothen — und dies sind offenbar die im Jare 350 mit Ulfila ausgewanderten — sich geweigert hätten, ihren Stammesgenossen sich anzuschließen. — Der christliche Presbyter, so erzält Ammian weiter, sei milde aufgenommen worden; die Vorschläge Frithigerns wurden aber nicht angenommen und es kam zur Schlacht, die völlig zu Gunsten der Gothen entschied. Unaufhaltsam drangen sie bis vor die Mauern von Konstantinopel und durchzogen, one Widerstand zu finden, verheerend die Küstenländer. Valens war in der Schlacht bei Hadrianopel geblieben. Der tapfere, zum Kaiser erwälte Feldherr Theodosius suchte alsbald den Verheerungen der Gothen zu steuern und sie zurückzutreiben, ein Versuch, der infolge des Todes Frithigerns und einer darauf eintretenden Sonderung der Stämme sehr begünstigt wurde. Athanarich, der sich auch dem Christentume angeschlossen hatte, gelang es zwar, in diesem gefärlichen Augenblicke die gothischen Stämme zu vereinigen, und er trat noch einmal den Römern drohend entgegen, aber Theodosius knüpfte Friedensverhandlungen mit ihm an, welche zu Konstantinopel feierlich zum Abschluss kamen. Der Kaiser überhäufte Athanarich mit Ehrenbezeugungen; der Gothenkönig starb aber schon bald darauf in der Hauptstadt, wo er mit königlicher Pracht bestattet wurde. Theodosius selbst ging der Bahre voran. Durch das Bündnis traten die

Westgothen als foederati in den römischen Heeresdienst und machten einen ansehnlichen Teil der Heeresmacht aus. Sie behielten ihre Wonsitze in Thracien, und Theodosius suchte durch große Freigebigkeit fortdauernd die Verbinduug mit ihnen aufrecht zu erhalten.

Das Verhältnis des Theodosius zu den Gothen gibt uns einen Schlüssel zum Verständnis der fragmentarischen Nachrichten, welche aus Auxentius Bericht über die letzten Lebensjare des Ulfila erhalten sind. Theodosius, der zu Thessalonich in seiner Krankheit von dem Bischof Ascholius die Taufe begehrt hatte, bekannte sich bei dieser Gelegenheit persönlich zu dem Nicänum. Er suchte auch dies Bekenntnis zum herrschenden im römischen Reiche zu machen und auf Grund desselben die kirchliche Einheit herzustellen. Als er nach seiner Genesung nach Konstantinopel kam, muſste der arianische Bischof Demophilus, der das Nicänum zu unterzeichnen sich weigerte, mit seinen Anhängern die Kirchengebäude, welche sie 40 Jare innegehabt hatten, räumen, und sie durften seitdem nur außerhalb der Stadt ihre Gottesdienste halten; statt ihrer zogen die Bekenner des Nicänums wider in die Kirchen ein, die früher in ihrem Besitze gewesen waren. Ein allgemeines Konzil, welches der Kaiser im Jare 381 nach Konstantinopel berief, bestätigte aufs neue die zu Nicäa aufgestellte Glaubensformel und setzte einen neuen Patriarchen von Konstantinopel ein. Von den Gegnern des Nicänums hatte nur Macedonius an jenem Konzil teilnehmen dürfen. Die strengen Maßregeln, welche seitdem auch an anderen Orten gegen die Arianer angewandt wurden, besonders die Austreibung aus den Kirchen, riefen sehr bedenkliche Unruhen hervor. Der Kaiser war ernstlich darauf bedacht, diese beizulegen, und berief als wirksamstes Mittel am 17. Januar 383 ein Konzil nach Konstantinopel, an dem alle Parteien teilnehmen und die Häupter derselben durch gemeinsame Besprechung sich zu einer Formel vereinigen sollten. Im Juni desselben Jares trat dieses Konzil zusammen. Es liegt nun sehr nahe, anzunehmen, daſs dieses Konzil dasselbe gewesen ist, zu dem Ulfila nach des Auxentius Bericht kurz vor seinem Tode nach Konstantinopel gereist ist: „qui (sc. Ulfila) cum praecepto imperiali completis quadraginta annis ad Constantinopolitanam urbem ad disputationem . . . . . contra p . . . . stas perrexit“ etc. Wenn W. Bessel in seiner Schrift „über das Leben des Ulfila“ die Lücke contra p . . . . stas ergänzen will mit contra Psathyropolistas und annimmt, der ehrwürdige Greis sei von Theodosius herbeigerufen worden, um durch sein Ansehen einem unter seinen Landsleuten ausgebrochenen Streit ein Ende zu machen, so ist dabei übersehen, daſs die Psathyrianer zu Konstantinopel gerade die arianischen Gothen waren, weshalb die Psathyrianer schlechthin die Gothen genannt wurden, die sich mit den anderen Arianern zu Konstantinopel über die Frage stritten: ob Gott auch, bevor der Son existirte, der Vater genannt werden könne. Dann aber ist dieser Streit unter den Arianern zu Konstantinopel nach der genauen Angabe des Sokrates im Jare 394 zuerst ausgebrochen, nach dem Tode des Ulfila und sein Nachfolger im Bischofsamte, Selenas, hielt mit den Psathyrianern zusammen (vgl. m. Kirchengeschichte S. 388 f.).

Die so nahe liegende Annahme, daſs das Konzil, zu dem Ulfila auf kaiserlichen Befehl kurz vor seinem Tode nach Konstantinopel reiste, das des Jares 383 gewesen sei, glaubte Waitz und mit ihm der Unterzeichnete früher ablehnen zu müssen, weil am Schlusse der handschriftlichen Abhandlung eines uns nicht weiter bekannten arianischen Bischofs Maximinus, worin sich das Schreiben des Auxentius über seinen Lehrer Ulfila findet, zwei Gesetze sich angefürt finden vom Jare 386 und 388, welche mit dem Bericht des Auxentius im engsten Zusammenhang zu stehen schienen. Neuerdings hat aber die genauere Einsicht einer Abschrift der ganzen Abhandlung des Maximinus durch W. Bessel zu dem Ergebnis gefürt, daſs die letzten Worte des Ganzen sowol die angezogenen Gesetze als auch die vorher widerholte Mitteilung des Auxentius über die letzte Reise des Ulfila nur eine abgerissene Notiz sind, welche die Schlussbemerkung des längeren vorhergehenden Schreibens erläutern soll. Maximinus, der jedenfalls geraume Zeit später (im 5. Jarhundert) geschrieben, hat zu der ihm vorliegenden historischen Mitteilung

des Auxentius über den Ausgang des Konzils vom Jare 383 betreffende Gesetze in dem Codex Theodosianus gesucht, aber nicht das Richtige getroffen und so die geschichtlichen Verhältnisse verwirrt (vgl. Bessel a. a. O. S. 17 ff.).

Das Konzil vom Jare 383, zu dem der Kaiser Theodosius die Häupter aller Parteien eingeladen, sollte wo möglich eine Einigung derselben herbeifüren. Dass Ulfila auch eingeladen worden, können wir nach dem längeren Bericht, den Sokrates (hist. eccl. V, 10) über das Konzil gibt, wol vermuten. Der griechische Kirchengeschichtschreiber sieht zugleich in den damaligen politischen Verhältnissen ein Motiv zu jener Maßregel des Kaisers. Es seien nämlich gerade damals durch die göttliche Vorsehung die gefärlichen barbarischen Völker überwunden worden; namentlich erwänt Sokrates, dass infolge eines Bündnisses mit Athanarich sich das ganze Volk der Gothen den Römern ergeben habe. Dem Theodosius musste in seiner politischen Stellung zu den Gothen als foederati der Römer sehr viel daran gelegen sein, die arianischen Gothen auch in religiöser Beziehung zufrieden zu stellen. Deshalb war der Kaiser ernstlich bemüht, nochmals einen Unionsversuch mit den Arianern und anderen Parteien zu machen, und wenn sie auch nicht für das Nicänum zu gewinnen waren, doch eine neue Formel aufstellen zu lassen, in der sich alle vereinigen konnten. Der Kaiser ließ sich schließlich die Bekenntnisse der verschiedenen Parteien übergeben, entschied aber endgültig für das Nicänum. Seitdem war die Sache des Arianismus eine verlorene. Die Kirchenhistoriker wissen nichts von einer nochmaligen Unterhandlung. Ulfila sah sich ebenfalls auf Grund seines Bekenntnisses als Häretiker verurteilt und verfiel, tief bekümmert über den Ausgang dieser Sache, in eine Krankheit, die seinem Leben bald darauf, also nach der Mitte des Jares 383, ein Ende machte. Von den gerade zu Konstantinopel anwesenden Genossen und Mitbischöfen wurde er unter großer Teilnahme des christlichen Volkes, welches seine Verdienste in hohen Ehren hielt, feierlich zur Erde bestattet. Sein Glaubensbekenntnis, das er in den letzten Tagen seines Lebens verfasst hatte — vielleicht dasselbe, welches er dem Kaiser überreicht hatte —, hinterließ er seinem Volke als ein Testament. Er hatte dafür gesorgt, dass tüchtige Schüler sein Werk fortsetzten, unter ihnen Männer wie Auxentius, Bischof von Dorostorus (Silistria), dem wir den Abriss des Lebens und der Lehre, auch das Testament des Ulfila, das jedoch nur fragmentarisch erhalten ist, verdanken. Auxentius bezeugt seinem Meister, dass er ihn nicht würdig genug loben könne und doch auch nicht wage, gänzlich zu schweigen. „Mehr als Alle bin ich sein Schuldner, da er umsomehr an mir gearbeitet hat, der mich von meiner frühen Jugend von meinen Eltern als Schüler aufnahm, die hl. Schrift lehrte und die Menschheit mir aufschloss, der durch die Barmherzigkeit Gottes und die Gnade Christi leiblich und geistig als seinen Son im Glauben mich auferzog.“ —

Was die Quellen über Ulfila betrifft, vgl. G. Waitz, Über das Leben und die Lehre des Ulfila; Bruchstücke eines ungedruckten Werkes aus dem Ende des 14. Jahrhunderts, Hannover 1840; dazu W. Bessell, Über das Leben des Ulfila und die Bekehrung der Gothen zum Christenthum, Göttingen 1860; W. Krafft, Die Anfänge der christlichen Kirche bei den germanischen Völkern, Bd. I, 1. Abth., Berlin 1854. **W. Krafft.**

Ullmann, Karl, einer der Hauptträger der von Schleiermacher ausgegangenen verjüngten evangelischen Theologie und nächst Nitzsch wol der bedeutendste Vertreter derselben nach der Seite des kirchlichen Lebens.

Geboren am 15. März 1796 zu Epfenbach, einem zwischen Heidelberg und Mosbach auf dem linken Neckarufer gelegenen pfälzischen Dorfe, gehörte er von Haus aus der reformirten Konfession an. Sein Vater, Johann Balthasar Ullmann aus Heidelberg, nach des Sones Zeugnis ein Mann voll harmloser Herzensgüte und heiteren Humors, war Pfarrer zu Epfenbach und fürte sein Amt daselbst in positiv-evangelischer Weise bis in die vierziger Jare. Die Mutter, Charlotte geb. Reimold, entstammte gleichfalls einer Pfälzer geistlichen Familie und war eine sehr lebhafte, phantasiereiche, poetische Natur, die den zartorgani-

firten, oft kränkelnden Knaben, ihr einziges aufwachsende Kind, mit zärtlicher Sorgfalt erzog. Nach kurzem anregenden Aufenthalte im Hause eines Oheims von mütterlicher Seite, eines trefflichen Geistlichen und warmen Freundes deutscher Litteratur und Poesie, kam der zehnjärige Knabe nach Heidelberg aufs Gymnasium, wo ihn besonders die alten Sprachen und der Religionsunterricht anzogen; in der Familie des Pfarrers Maurer fand er ein zweites liebreich erziehendes Elternhaus, dessen Kinder ihm lebenslang in geschwisterlicher Liebe verbunden blieben. Er selbst wie seine Eltern hatten es für selbstverständlich angesehen, daſs er den väterlichen Beruf ergriffe und Landpfarrer würde, als gegen das Ende der Gymnasialzeit unter dem mächtigen Eindruck der damals in Heidelberg befindlichen Boisseree'schen Gemäldesammlung und im Umgang mit Genossen wie Karl Fahr und Karl Rottmann, mit denen er die herrlichen Umgebungen Heidelbergs zeichnend durchstreifte, der Drang, sich der Kunst zu widmen und Landschaftsmaler zu werden, in ihm erwachte; nach vorhandene Zeichnungen und Radirungen aus dieser und späterer Zeit bezeugen nach dem Urteil eines Kenners (Christl. Kunstblatt, Jahrgang 1866, S. 4) einen wirklichen Künstlerberuf. Er brachte denselben seinen Eltern, die um die voraussgesetzte brotlose Zukunft bekümmert waren, zum Opfer, aber der künstlerische Zug seines Wesens hat sich zeitlebens geltend gemacht, wie in seiner einsichtigen Freude an aller, besonders aber der bildenden Kunst, so in seiner künstlerisch durchgebildeten Darstellungsweise, — auch in seinem echt künstlerischen Widerwillen gegen alles rohe, leidenschaftliche und anarchische Wesen.

Seine akademischen Studien begann Ullmann im Herbst 1812 in Heidelberg unter Daub, Paulus und Schwarz, one jedoch von einem dieser so sehr verschiedenen Repräsentanten damaliger Theologie eigentümlich angefaſst zu werden. Nach einem Jare sandte ihn der Vater auf Daubs Rat nach Tübingen, der damals vorzugsweise theologischen Universität. Hier vollendete er unter der freundlichen Leitung der Epigonen Starrs bis zum Herbst 1816 seine Studien und wurde nicht nur mit guten Kenntnissen ausgerüstet, sondern auch in der anerzogenen positiv christlichen Richtung befestigt, one jedoch mit seinen Überzeugungen zu einem ganz befriedigenden Abschluſs zu gelangen. Dagegen fand er hohe Befriedigung in einem jugendlichen Freundeskreise, welcher sich an den eben als Dichter hervorgetretenen Uhland anschloſs und zu dem unter anderen auch die beiden Pfizer und Gustav Schwab gehörten, — der letztere von da an zeitlebens Ullmanns auserwälter Herzensfreund. Auch dieser jungen schwäbischen Dichterschule gehörte Ullmann nicht bloſs als genieſsendes Mitglied an; eine anspruchslose, aber warhafte Gabe der Dichtung hat er zeitlebens, wenn auch nicht eben häufig, geübt.

In die Heimat zurückgekehrt, bestand Ullmann sein theologisches Examen „vorzüglich“ und ward, da er eine Gymnasialstelle aus Gesundheitsrücksichten ablehnte, am 12. Januar 1817 ordinirt und als Vikar nach Kirchheim bei Heidelberg gesandt, wo er ein Jahr lang im praktischen Kirchendienste tätig war. Aber schon seine Examinatoren, zu denen auch Hegel gehörte, hatten ihn zur Erwälung der akademischen Laufban aufgemuntert, und da der Kanzler der Universität Heidelberg im Namen des Ministeriums ihm denselben Vorschlag machte, ging er unter Zustimmung seiner Eltern nach kurzem Kampfe mit der Besorgnis, „er möchte ein mittelmäßiger Professor werden“, darauf ein und begann im Herbst 1817 in Heidelberg seine Studien von neuem, indem er vor allem bei Hegel in der Philosophie, bei Creuzer in der Philologie einheimisch zu werden suchte. Namentlich der letztere zog ihn sachlich und persönlich ausnehmend an, wärend die Beschäftigung mit der Philosophie ihm vorzugsweise die Unfertigkeit seiner theologischen Überzeugungen und zugleich die Bestimmung seines Geistes, nicht vom Allgemeinen aufs Besondere, sondern vom Besonderen aufs Allgemeine zu gehen und daher mit exegetischer und historischer Erforschung des Christentums zu beginnen, zum Bewuſstsein brachte. In der Theologie zogen noch mehr als Daubs und Schwarzens Vorlesungen Abeggs Predigten und Umgang ihn an, den er in gleichzeitigen Briefen als „herrlichen Mann aus Einem Stücke, wie er

noch keinen gesehen, als einen waren Theologen, voll von seinem Gott und seinem Heiland, auf der Kanzel, auf dem Katheder und im intimsten Privatleben sich immer gleich" charakterisirt. — Nachdem er im Frühling 1819 als Doktor der Philosophie promovirt hatte, fürte ihn eine mehrmonatliche wissenschaftliche Reise nach Norddeutschland, insonderheit nach Berlin, dem damaligen Herde der verjüngten Glaubenstheologie, und hier, im Umgang mit Schleiermacher, de Wette und besonders Neander, gewann sein eigenes inneres Ringen den prinzipiellen Abschluss, indem er in der hier vertretenen Theologie, „welche im Gegensatz gegen den Rationalismus wie den älteren Supranaturalismus das Christentum als echte Offenbarung und neue Lebensschöpfung, aber zugleich als etwas geschichtlich und organisch sich Entwickelndes fasste und daher den christlichen Glaubensinhalt mit den echten und gesunden Bildungselementen der Zeit zu vermitteln suchte", das Ziel seines eigenen wissenschaftlichen Strebens erkannte.

Im Herbst 1819 begann Ullmann in Heidelberg exegetische und historische Vorlesungen zu halten, habilitirte sich bald darauf als theologischer Privatdocent und erhielt im Frühling 1821 seine Ernennung zum außerordentlichen Professor. In dieselbe Zeit fallen seine ersten literärischen Publikationen, zunächst zwei kritische, — die einzigen Ullmannschen Arbeiten dieser Gattung — eine Schrift über den zweiten Petrusbrief, dessen erstes Kapitel er unter Preisgabe der beiden anderen als ein echt petrinisches Fragment retten wollte, und eine Abhandlung über den von Rink aus dem Armenischen als „echt übersetzten sogenanten dritten Brief an die Korinther, dessen Unechtheit er überzeugend dartat; dann aber zwei kirchengeschichtliche Arbeiten, ein der zweiten Auflage von Creuzers Symbolik beigegebener Aufsatz über den christlichen Festcyklus und ein lateinisches Programm über die Sekte der Hypsistarier. Diesen kleineren Arbeiten folgte im Jare 1825 sein Gregor von Nazianz, eine Frucht seiner bereits von Creuzer angeregten patristischen Studien, zu deren Ausreifung nicht dogmatische Sympathie mit dem Vorkämpfer des nicänischen Dogmas, sondern „die mit voller subjektiven Warheit und sittlichen Hingebung in ihre Überzeugungen aufgehende Persönlichkeit desselben" ihn bestimmt hatte. Diese Monographie, die sich den analogen Arbeiten Neanders ebenbürtig an die Seite stellte, trug ihm einen Ruf ans Wittenberger Seminar und infolge der Ablehnung desselben die Ernennung zum ordentlichen Professor ein (1826).

Obwol die Heidelberger Verhältnisse für die Wirksamkeit eines jungen theologischen Lehrers von Ullmanns Richtung entschieden ungünstig waren, indem die wenigen vorhandenen Studenten entweder der spekulativen Fane Daubs oder der rationalistischen von Paulus folgten, so blieb Ullmann doch der vaterländischen Universität unter sehr bescheidenen Gehaltsverhältnissen 10 Jare lang getreu, wozu allerdings persönliche Bande der Anhänglichkeit an Heidelberg wesentlich mitwirkten. Schon das Jar 1820 hatte ihn hier seine Braut finden lassen, Hulda Mereau, die in Heidelberg erzogene Tochter der in zweiter Ehe mit Clemens Brentano verbundenen Dichterin Sophie Mereau, und 1824 hatte er mit dieser mit ausgezeichneten Gaben des Geistes und Herzens ausgestatteten Frau einen glücklichen Hausstand gegründet, der mit den in der Nähe lebenden alten Eltern und einem schon aus der Jugendzeit stammenden Heidelberger Freundeskreise in innigster Gemeinschaft stand. Ferner hatte dasselbe Jar 1820 ihm in dem jugendlichen Umbreit, der damals als Professor der orientalischen Litteratur nach Heidelberg kam und später zur alttestamentlichen Theologie überging, einen Herzensfreund zugefürt, wie er ihn sich längst an seine Seite gewünscht hatte und mit dem ihn bei reichlicher Verschiedenheit der sich austauschenden Gaben und Studien eine tiefe Gemeinschaft der Gesinnung zeitlebens verband.

Diesem Freundschaftsbunde verdankte ein Unternehmen seine Entstehung, das für Ullmanns schriftstellerische Entwickelung und weit über die Grenzen des evangelischen Deutschlands hinausgehende Celebrität von entscheidender Bedeutung ward, die „Theologischen Studien und Kritiken". Der Gedanke, jener neuen gläubigen Theologie, zu der sich Ullmann in Gemeinschaft mit Schleiermacher und Neander bekannte und zu welcher auch Umbreit in Heidelberg sich durcharbeitete,

ein Organ zu gründen, in welchem sie sich austauschen, nach den verschiedensten Seiten sich durchbilden und auf die praktisch-kirchlichen Kreise und Verhältnisse einwirken könnte, war ein höchst glücklicher, und die Ausfürung, zu der sich die in Bonn vereinigten Gesinnungsgenossen Lücke, Nitzsch, Gieseler und ein so ausgezeichneter Verleger wie Friedrich Perthes mit Ullmann und Umbreit verbanden, gedieh nach den ersten mühevollen und bescheidenen Anfängen so gut, daſs die Zeitschrift in den ersten zwanzig Jaren ihres Bestehens allmählich bis an tausend Abonnenten gewann und noch heute das Leben ihrer Stifter kräftig überdauert. Der bald besonders herausgegebene Erstlingsaufsatz, mit dem Ullmann die „Studien und Kritiken" eröffnete — „Ueber die Unsündlichkeit (später „Sündlosigkeit") Jesu, eine apologetische Begründung des centralsten Punktes der von Schleiermacher erbauten Glaubenslehre, erwuchs in sieben Auflagen zu einem der einfluſsreichsten Werke der neueren gläubigen Theologie.

Im Jare 1829 folgte Ullmann endlich einem Rufe, der ihn aus den engsten in die umfassendsten Verhältnisse einer akademischen Lehrtätigkeit füren sollte: er ward unter den günstigsten Bedingungen an die damals von durchschnittlich achthundert Studenten besuchte theologische Fakultät zu Halle versetzt. Seine Hauptaufgabe war hier das kirchengeschichtliche Fach, neben dem er aber auch die Einleitungswissenschaft, Symbolik und Dogmatik behandelte. Er eröffnete seine Vorträge mit der in den „Studien und Kritiken" veröffentlichten Rede: „Ueber die Aufgabe des Kirchenhistorikers in unserer Zeit", und gewann durch historische wie systematische Vorlesungen bald eine bedeutende, wesentlich auf Überwindung des noch in Halle vorwiegenden alten Rationalismus gerichtete Wirksamkeit. Als aber die bekannten Angriffe der Evangelischen Kirchenzeitung gegen Gesenius und Wegscheider statt der geistigen Überwindung jener Schule eine obrigkeitliche Unterdrückung derselben begehrten, trat er in einem „Theologischen Bedenken" (Halle 1830) für die gefärdete Freiheit und Warhaftigkeit der theologisch-kirchlichen Entwickelung entschieden auf, wie er denn auch die in der dortigen Fakultät vorgefundene gegenseitige Achtung und Kollegialität der Vertreter verschiedener Richtungen seinerseits allezeit zu waren und zu pflegen wuſste. Von literärischen Arbeiten fallen in diese Hallische Periode, nächst einer Reihe von kleineren Beiträgen für die „Studien und Kritiken", besonders sein Aufsatz über „Nicolaus von Methone und die dogmatische Entwickelung der griechischen Kirche im 12. Jarhundert (Studien und Kritiken 1833, Heft 3); seine Abhandlung „De Beryllo Bostreno ejusque doctrina" (1835), und sein „Johann Wessel, der Vorläufer Luthers" (1833), eine Monographie, mit der er seinen Gregor von Nazianz entschieden noch übertraf und aus der ihm später sein kirchengeschichtliches Hauptwerk, die „Reformatoren vor der Reformation", erwachsen sollte.

Unter seinen Kollegen namentlich mit Thilo freundlich verbunden, dem persönlichen Verkehr mit Schleiermacher, Neander, Lücke näher gerückt, durch die der Hauptsache nach von ihm besorgte Redaktion der „Studien und Kritiken" überhaupt zu einem Mittelpunkt theologischer Gemeinschaft geworden und vor allem durch die Verhältnisse und Erfolge seines Lehramtes aufs höchste befriedigt, hätte Ullmann in Halle die geliebte Pfälzer Heimat auf die Dauer verschmerzt, wenn nicht eine Reihe von häuslichen Trübsalen und besonders der im Jare 1832 erfolgende Tod seiner unvergeſslichen Gattin ihn hier aufs schmerzlichste heimgesucht hätte. Nachdem er aber in so schwerer Zeit in der alten Heimat und bei den alten Freunden Trost und Erholung gesucht, vermochte er der im Jare 1836 an ihn ergehenden Aufforderung der badischen Regierung zur Rückkehr nach Heidelberg unerachtet des großen Abstandes der zu vertauschenden Wirkungskreise nicht zu widerstehen, sondern folgte seinem immer bewärten Zuge zum badischen Heimatlande, in dem er auch ein Jar zuvor mit einer Freundin seiner verewigten Hulda, Thekla von Teuffel, eine seinem Herzen waren Ersatz gewärende zweite Ehe eingegangen hatte. In Heidelberg rechnete er auf eine Umgestaltung der Fakultät und theologischen Studien in seinem Sinne, wie sie denn auch durch die Berufung Rothes, Hundeshagens und anderer sowie durch die Stiftung des theologischen Seminars allmählich eintrat, dagegen hinsichtlich der von

ihm dringend gewünschten Heranziehung einer anregenden philosophischen Lehrkraft unausgefürt blieb. Die aufs äußerste gesunkene theologische Studentenzal gelang es nach und nach zu heben und in die inländische theologische Jugend einen neuen Geist zu bringen, wozu auch die von Halle mitgebrachte Sitte des persönlichen Verkehrs mit den Studirenden beitrug. Ullmanns Vorlesungen waren auch hier Kirchen- und Dogmengeschichte, Symbolik und neutestamentliche Einleitung, auch wol Synoptiker und andere Exegetika: namentlich in den historischen Vorträgen war das sorgfältige Diktat, das er gab, wie die lebendige freie Ausfürung, die er folgen ließ, durch feine und belebte Charakteristik und Auseinandersetzung anregend und fesselnd.

Inzwischen war seine schriftstellerische Tätigkeit durch das im Jare 1835 erschienene „Leben Jesu" von Strauß von der kirchengeschichtlichen Ban wider auf die apologetische zurückgerufen worden, die er bereits in seiner „Sündlosigkeit Jesu" und hernach in einem kleinen sinnigen Aufsatze: „Was setzt die Stiftung der Kirche durch einen Gekreuzigten voraus?" (Stud. und Krit. 1832, Heft 3) mit so vielem Geschick betreten hatte. Schon im Jare 1836 war aus seiner Feder eine Kritik des „Lebens Jesu" erschienen, und als Strauß auf diese ebenso achtunggebietenden als leidenschaftslosen Einwendungen in einem friedlichen Sendschreiben antwortete, schrieb Ullmann in derselben Form und Haltung eine besonders mit der Persönlichkeit Jesu und der Glaubwürdigkeit des Wunders sich beschäftigende Replik, die dann mit jener ersten Kritik zusammen unter dem Titel „Historisch oder Mythisch, Beiträge zur Beantwortung der gegenwärtigen Lebensfrage der Theologie" (1838) in besonderer Ausgabe erschien. Die von Strauß hingeworfene Idee, den christlichen Gottesdienst durch einen Kultus des Genius zu ersetzen, veranlaßte Ullmann ferner zu der schönen an Gustav Schwab gerichteten Schrift: „Ueber den Cultus des Genius (1840) —, und ebenso riefen die seit Strauß neu erregten Verhandlungen über das Wesentliche und Bleibende im Christentum die Abhandlung: „Ueber den unterscheidenden Karakter des Christentums, mit Beziehung auf neuere Ausdrucksweisen" (Stud. und Krit. 1845) — hervor, welche als separate Schrift unter dem Titel „Das Wesen des Christenthums" seitdem in vier Auflagen erschienen ist und nächst dem Buche über die Sündlosigkeit Jesu am meisten ein Bild der theologischen Denkart und Methode Ullmanns gewärt. Es sind die Schleiermacherschen theologischen Grundanschauungen, die uns bei Ullmann entgegentreten, aber in einer änlichen Temperirung, wie bei Neander: Unabhängigkeit von den orthodoxen theologischen Formen, Unterscheidung von Glaube und Dogmatik, Anerkennung des Gott m e n s ch lichen in Offenbarung und hl. Schrift, auf der anderen Seite Betonung der vom Rationalismus verkannten religiösen Ideeen des Christentums, namentlich der centralen Bedeutung der Person Christi als des notwendigen und schlechthin vollkommenen Vermittlers der Gemeinschaft mit Gott: das alles aber one die einseitige Subjektivirung der Glaubenswarheit und die sonstigen drückenden Bedingungen, die derselben bei Schleiermacher durch sein eigentümliches Nebeneinander von Mystik und Spekulation auferlegt sind, also vor allem ein unumwunden theistischer Gottesbegriff und eine vollere Anerkennung des Übernatürlichen, sowie überhaupt ein ausgeprägter historischer Sinn. Dabei ist Ullmanns theologische Methode dialektisch, aber durchaus nicht spekulativ: historisch, aber keineswegs wesentlich kritisch; von der fein beobachteten äußeren oder inneren Einzeltatsache geht er auf allgemeine Resultate positiver Natur aus, one aus denselben ein eigentliches System zu bauen aber sie mit dem kirchlichen System kritisch auseinanderzusetzen, — Eigenschaften, die ihn für eine vorherrschend a n r e g e n d e Lehrtätigkeit und als Schriftsteller für eine mittlere Gattung zwischen streng wissenschaftlicher und rein populärer Erörterung christlicher und kirchlicher Dinge vorzüglich befähigten.

In Ullmanns zweite Heidelberger Periode fällt vor allem sein kirchengeschichtliches Hauptwerk, welches durch die Größe seines Gegenstandes, die Gründlichkeit der Erforschung desselben und die Anmut und Wärme der Darstellung ihm einen bleibenden Ehrenplatz in unserer historischen Theologie sichert, seine „Reformatoren vor der Reformation". Sie erwuchsen ihm, wie schon erwänt, aus seinem

„Johann Wessel", den er durch Hinzunahme Johanns v. Goch, Johanns v. Wesel, der Brüder des gemeinsamen Lebens und der rheinländischen Mystiker zu einer Gesamtdarstellung der religiös-theologischen Vorbereitung des deutschen Reformationswerkes erweiterte. Aber mit diesem Werke (1842) und dem „Wesen des Christenthums" (1845) ist seine im engeren Sinne theologische Schriftstellerei im großen und ganzen auch abgeschlossen; weitere, namentlich kirchengeschichtliche Entwürfe, die er hegte, kamen nicht mehr zur Reife, und auf die durch Baur und seine Schule eröffneten kritisch-historischen Streitfragen über das Urchristentum ging er nicht näher ein. Dagegen trat ein Interesse an praktisch-kirchlichen Zeitfragen, das in einem ursprünglichen Zuge seines Wesens begründet war und schon in einer Reihe älterer Beiträge zu den Studien und Kritiken („Ueber einige Mängel und Bedürfnisse der protestantischen Kirche", 1832; — „Ueber Partei und Schule, Gegensätze und Vermittelung", 1833) sich bekundet hatte, seit den vierziger Jaren im Zusammenhang mit der immer mehr auf kirchliche Probleme fürenden Zeitbewegung zunehmend, bei ihm hervor und nahm seine schriftstellerische Tätigkeit je länger um so ausschließlicher in Anspruch. Kraft einer ihm angeborenen Gabe und Neigung zur Vermittelung zwischen Theologie und Kirche, Wissenschaft und allgemeiner Bildung ward Ullmann von da an gegenüber den einschlägigen Zeitfragen der hervorragendste Wortfürer der in den „Studien und Kritiken" vertretenen Theologie, und es ist in den vierziger Jaren kaum irgend eine erheblichere Bewegung auf kirchlich-nationalem Gebiete vorgekommen, über welche er sich nicht in eingehend begutachtender Weise in seiner Zeitschrift ausgesprochen hätte. So über die kirchliche Duldung oder Berechtigung des Rationalismus aus Anlass des Altenburger Kirchenstreites vom Jare 1838; über die durch Straußens Auftreten und Schicksale in Bewegung gesetzte Lehrfreiheitsfrage in seinen „Vierzig Sätzen", die theologische Lehrfreiheit innerhalb der evangelisch-protestantischen Kirche betreffend" (1843); über die deutsch-katholische Bewegung (1845); über die Nichtannahme des D. Rupp auf der Berliner Hauptversammlung des Gustav-Adolf-Vereins (1847). Den in den letzten Jaren vor 1848 sich regenden Gedanken einer deutsch evangelischen Nationalkirche vertrat er in einem Aufsatze der Cotta'schen „Deutschen Vierteljarsschrift" (1843), indem er ihn den an die Stiftung des Bistums Jerusalem sich knüpfenden Anglikanisirungsideeen entgegenstellte, und als jener Gedanke in dem von den Königen von Württemberg und Preußen ausgehenden Entwurf einer allgemeinen deutsch-evangelischen Kirchenkonferenz einen gewissen Anklang fand, verfasste er im Interesse desselben die Schrift: „Für die Zukunft der evangelischen Kirche, an ihre Schirmherren und Freunde" (Stuttgart 1845 und 1846), wie er denn auch als Abgeordneter Badens an der konstituirenden Berliner Konferenz und ebenso an den meisten späteren (Eisenacher) Konferenzen tätigen Anteil nahm. Die Grundsätze Ullmanns hinsichtlich dieser praktisch-kirchlichen Frage waren wesentlich folgende. Unterscheidung, aber nicht Scheidung von Stat und Kirche. Also von Seiten des States Duldung für alles sittlich Erträgliche, aber Pflege der anerkannten positiv-christlichen Konfessionen als der Trägerinnen der tieferen, den Stat tragenden sittlichen Kräfte. Unbeschränkte Freiheit der wissenschaftlichen Erörterungen in der Litteratur, aber hinsichtlich der theologischen Fakultäten Vermittelung der Rücksichten auf die Freiheit der Wissenschaft und auf das Bedürfnis der Kirche: also Bindung nicht an die Lehrform der symbolischen Bücher, aber an die Prinzipien des evangelischen Bekenntnisses. Auf dem Boden der Kirche selbst kein gesetzlicher Symbolzwang, sondern freie geistige Überwindung unvollkommener Richtungen, aber unter Festhaltung der Bekenntnisse als vorbildlicher Glaubenszeugnisse und unter Vorbehalt des Rechtsverfarens gegen Solche, die ihr Amt zum Umsturz der kirchlichen Fundamente missbrauchten. Endlich keine Beseitigung des landesherrlichen Kirchenregiments, wol aber Ergänzung der konsistorialen Einrichtungen durch presbyterial-synodale, damit eine Selbstbestimmung und Selbstentscheidung der evangelischen Kirche möglich sei.

Auch in den Jaren 1848—1850, deren wechselnde stürmische Bewegungen, in der badischen Revolution von 1849 ihren Höhepunkt erreichend, ihn in un-

mittelbarer Nähe umkreisten, fur Ullmann fort, diesen Beruf eines Sprechers der neueren gläubigen Theologie gegenüber den Zeitfragen zu erfüllen. Die Ansprache, die er mitten im wüstesten Getümmel des Aprils 1848 an die Leser der „Studien und Kritiken“ richtete („Einiges für Gegenwart und Zukunft“, 1848, 3), ist ein erhebendes Zeugnis der christlichen Mannhaftigkeit, mit der er, fern von unfruchtbarem Verneinen oder Beklagen, dem Christen und Theologen den aufgewülten Boden des Vaterlandes als ein fruchtbares Satfeld zu zeigen wuste. Eine andere bei Cotta erschienene Schrift desselben Jares („Ueber das Verhältnis von Staat und Kirche“) vertrat gegenüber den alle Bande zwischen Stat und Kirche, Bürgertum und Christentum lösenden Bestimmungen der „Deutschen Grundrechte“ die Idee des christlichen States in dem oben angedeuteten, die volle Toleranz und Gewissensfreiheit nicht ausschließenden Sinn. An der Schöpfung des im Herbst 1848 ins Leben tretenden deutschen evangelischen Kirchentages nahm Ullmann eifrigen und tätigen Anteil, indem er überhaupt aus freien Vereinigungen lebendiger Glieder der evangelischen Kirche die besten Früchte für eine Verjüngung und Einigung der letzteren erwartete; ebenso ging er mit warmem Herzen auf den eben damals Macht gewinnenden Gedanken der „inneren Mission“ ein, für den sich in Baden namentlich nach dem völligen Zusammenbruch der bürgerlichen Ordnung und der erst durch preußische Waffen ermöglichten Herstellung derselben ein ergiebiger Boden und vielseitige Empfänglichkeit darbot. Die Revolutionsjare ließen einen tiefen Eindruck bei Ullmann zurück, keineswegs einen verbitternden oder verdüsternden, wol aber eine Verstärkung und Vertiefung seines praktisch-religiösen und kirchlichen Ernstes, die ihm aus dem gewordenen Einblick in die religiös-sittliche Haltlosigkeit unseres Volkes erwuchs. Wie fern sein christlich-kirchlicher Konservatismus, der sich allerdings von da an schärfer ausprägte, von den Ausartungen war, die in Form einer konfessionalistischen Gesetzlichkeit und trüben Vermischung kirchlicher und politischer Tendenzen damals zu wuchern begannen, bezeugt namentlich die von heiligem Ernst und den reinsten evangelischen Gesinnungen getragene Zeitbetrachtung, mit der er den Jargang 1852 der „Studien und Kritiken“ eröffnete. Und dass insonderheit in den freieren theologischen Überzeugungen Ullmanns durchaus keine Veränderung vorgegangen war, bewies in demselben Jargang der Zeitschrift die feine und überlegene Zurückweisung, die er mit dem Motto „Schlage, aber höre“ den vom Grafen Gasparin im Sinne einer wenig erleuchteten Orthodoxie gegen sein „Wesen des Christenthums“ gemachten Angriffen widerfaren ließ.

Es entsprach nur den Verhältnissen und Anforderungen der auf die Revolutionsjare folgenden Zeit, wenn sich Ullmann, im Drange praktisch-bessernde Hand im nächsten Lebenskreise mit anzulegen, von nun an vorzugsweise den Angelegenheiten der badischen Landeskirche widmete, auf die er als im Lande geborener Theologe und hervorragender Bildner der jüngeren Geistlichkeit einen bedeutenden Einfluss zu üben im Stande war. Die evangelische Kirche in Baden, ein Drittteil der Bevölkerung umfassend, war aus altbadischen Lutheranern und pfälzischen Reformirten durch die Landessynode vom Jare 1821 zu einer im vollsten Sinne unirten zusammengewachsen. Die Unionsurkunde enthielt auch die Idee einer von der Einzelgemeinde aus organisch sich gliedernden und mit dem Statsorganismus selbständig sich zusammenschließenden Kirche; aber diese Idee war nur sehr kümmerlich verwirklicht worden, indem zwar zu dem konsistorialen Kirchenregiment presbyteriale und synodale Einrichtungen hinzugetreten waren, aber teils an mangelhafter Konstituirung litten, teils durch ein Übermaß von Statsbevormundung auf einen geringen Grad von Bedeutung herabgedrückt wurden. Der landeskirchliche Bekenntnisstand war unter Nachwirkung der von dem trefflichen Markgrafen und Großherzog Karl Friedrich († 1811) herrürenden positiv gerichteten Kirchenratsinstruktion durch § 2 der Unionsurkunde zwar im Sinne einer aufrichtigen Anerkennung des Konsensus der Bekenntnisse festgestellt worden, aber indem man die Geltung derselben der Autorität der Schrift hatte unterordnen und das Recht der fortschreitenden freien Schriftforschung waren wollen, war ein so unbehilflicher und gewundener Bekenntnisparagraph entstanden, dass auch Be-

kenntnisflucht und Lehrwillkür sich nicht one Schein auf denselben berufen konnte (vgl. Hundeshagen, die Bekenntnisgrundlage der vereinigten evangelischen Kirche im Großherzogtum Baden, Frankfurt a. M. 1851). Nun hatte der Rationalismus, dem schon Karl Friedrich vergeblich zu steuern gesucht, durch den Zug der Zeit und die Paulussche Wirksamkeit eine ausgebreitete Herrschaft unter den Geistlichen und Gebildeten gewonnen und die unter seiner Mitwirkung entstandenen Kirchenbücher, der Landeskatechismus, die Agende, das Gesangbuch, auch die biblische Geschichte, gaben einem positiveren Sinn und kirchlichen Geschmack vielfachen Anstoß. Andererseits war seit den zwanziger Jaren, getragen von einzelnen originellen Persönlichkeiten, ein dem würtembergischen verwandter Pietismus im Lande aufgekommen und nach und nach zu einer volkstümlichen Bedeutung gelangt: indem sich aus ihm gemäß der allgemeinen deutschen Entwickelung hie und da ein strenger Konfessionalismus entwickelte, erschien in einer Zeit, die, wie die ersten fünfziger Jare, von einem starken kirchlichen Zuge bewegt ward, der landeskirchliche Bestand um seiner Mängel und Ärgernisse willen ernstlich gefärdet, und schon waren die Anfänge einer lutherischen Separation im Lande vorhanden. So eröffnete sich der neueren gläubigen Theologie, wie sie wesentlich mit durch Ullmanns Verdienst in der Landesgeistlichkeit Wurzel gefasst hatte, eine ebenso lonende als dringende Aufgabe: durch eine gesunde Reform den Bestand der Landeskirche zu sichern und die Einwirkung derselben auf das Volks- und Statsleben zu steigern. Es ist ein großes und bleibendes Verdienst Ullmanns, diese Aufgabe in seine leitende Hand genommen und die damalige gefahrvolle Krisis der badischen Landeskirche zum Guten gewendet zu haben.

Er tat dies zunächst von seiner akademischen Stellung aus in ganz freier Weise, indem er die reformgesinnten Freunde der evangelischen Landeskirche in halbjärigen freien Konferenzen vereinigte. Diese „Durlacher Konferenzen" (wol zu unterscheiden von den später unter Schenkels Leitung erneuerten) gewannen für das evangelische Baden eine epochemachende Bedeutung, indem hier zuerst Pietismus und Vermittelungstheologie zu einander Vertrauen fassten, und in gründlicher freiester Erörterung die Lösung der schwebenden landeskirchlichen Lebensfragen vorbereitet ward. Einer der ersten unter den einleitenden Vorträgen, welche hier von den namhaftesten Männern der Landeskirche gehalten wurden, war Ullmann's Abhandlung: „Über die Geltung der Majoritäten in der Kirche" (Stud. u. Krit. von 1851), ein Programm seiner Behandlung von Fragen der Kirchenverfassung. Bald eröffnete der in Baden eintretende Regierungswechsel (1852) die besten Hoffnungen auf die Durchfürung der angestrebten Reformen, und als im Jar darauf die evangelische Prälatur durch Hüffell's Rücktritt erledigt ward, erschien nichts natürlicher, als dass der Prinz-Regent (der jetzige Großherzog) zu derselben Ullmann berief. Obwol gewiss mehr ein Mann der Studierstube als des grünen Tisches, war Ullmann doch durch seinen ganzen immer mehr in's praktisch-kirchliche Interesse hineingewachsenen Entwickelungsgang dazu gefürt, den Beruf zur kirchenregimentlichen Durchfürung der angestrebten Reformen sich zuzutrauen, und so tat er — im Herbste 1853 — den Schritt, der so verhängnisvoll für ihn werden sollte, aus dem akademischen in's konsistoriale Amt. Allerdings nicht, one ein Programm seiner kirchenregimentlichen Grundsätze und Ziele aufgestellt zu haben, von dessen Billigung an entscheidender Stelle er seine Annahme abhängig machte; den wesentlichen Inhalt desselben fürte er gleich nachher in einer Ansprache an die Landesgeistlichkeit aus, die auch aus der Kirche selbst ihm nur volle Zustimmung zurückbrachte.

Der evangelische Oberkirchenrat in Baden war damals, abgesehen von wenigen und selten vorkommenden rein-innerlichen Angelegenheiten der Kirche, eine dem Ministerium des Innern untergeordnete Behörde, one das Recht des Vortrags beim Großherzog als Landesbischof, und im Oberkirchenrate selbst war der Prälat (d. h. eigentlich der Vertreter der evangelischen Kirche in der ersten Kammer) nichts weiter, als das erstvotirende Mitglied der geistlichen Bank. Ullmann empfing also durch seine Stellung gar keine wirkliche kirchenregimentliche Macht und konnte nur durch besondere Zugänglichkeit des Fürsten, des Ministers und

seiner Kollegen im Oberkirchenrat für seine Bestrebungen etwas auszurichten hoffen. Erst im Jare 1856, als der damalige weltliche Direktor des Oberkirchenrates zurücktrat, übertrug der Großherzog aus eigenem Antriebe Ullmann auch das seither noch nie von einem Geistlichen gefürte Direktorium, aber die nachträglichen Bedingungen, welche der damals neu eingetretene Minister von Stengel dieser Neuerung anzuhängen wusste, machten dieselben für Ullmann eher zu einem Schaden als zu einem Gewinn. Es ward ihm im Oberkirchenrat ein weltlicher Vizedirektor gegenübergestellt, dessen Widerspruch jeden sonst einhelligen Kollegialbeschluss der höheren Entscheidung des Ministeriums unterwarf, und statt des beantragten unmittelbaren Vortrags beim Großherzog erhielt der neue Direktor samt jenem Vizedirektor Sitz und Stimme im Ministerium des Innern, ein Recht, welches bei der stark bureaukratischen und für geistliche Gesichtspunkte wenig empfänglichen Stimmung dieses Kollegiums für Ullmann, namentlich wenn er Pfarrbesetzungsangelegenheiten zu vertreten hatte, bald zur größten Pein werden sollte.

Das Hauptbestreben des neuen Prälaten war von Anfang auf die Ausfürung der in den Durlacher Konferenzen vorbereiteten organischen Reformen gerichtet, behufs deren die gesetzlich alle sieben Jare zu versammelnde, aber faktisch immer viel länger verschleppte und nun seit 1843 nicht gehaltene Generalsynode im Jare 1855 einberufen ward. Ihr wurden Entwürfe einer neuen Formulirung des Bekenntnisstandes, eines neuen Landeskatechismus, einer neuen Gottesdienstordnung und biblischen Geschichte vorgelegt, Vorlagen, welche eine aus den Mitgliedern der theologischen Fakultät und einer Auswal angesehener Geistlichen gebildete Vorkonferenz fast widerspruchslos gutgeheißen hatte; die Gesangbuchsreform und die Verfassungsrevision sollten einer folgenden Generalsynode vorbehalten bleiben. Die neue Deklaration des Bekenntnisstandes lautete wie folgt: „Die vereinigte evangelisch-protestantische Kirche im Großherzogtum Baden gründet sich auf die heil. Schrift Alten und Neuen Testamentes als die alleinige Quelle und oberste Richtschnur ihres Glaubens, ihrer Lehre und ihres Lebens, und hält unter voller Anerkennung ihrer Geltung fest an den Bekenntnissen, welche sie ihrer Vereinigung zu Grunde gelegt hat. Diese in Geltung stehenden Bekenntnisse sind die noch vor der wirklichen Trennung in der evangelischen Kirche erschienenen, und unter diesen namentlich und ausdrücklich: die Augsburger Konfession, als das gemeinsame Grundbekenntnis der evangelischen Kirche Deutschlands, sowie die besonderen Bekenntnisschriften der beiden früher getrennten evangelischen Konfessionen des Großherzogtums, der Katechismus Luthers und der Heidelberger Katechismus, in ihrer übereinstimmenden Bezeugung der Grundlehren heiliger Schrift und des in den allgemeinen Bekenntnissen der ganzen Christenheit ausgesprochenen Glaubens". — In dieser Aufstellung, die sonst einmütig gebilligt ward, vermisste eine Minorität der Synode und an deren Spitze Hundeshagen und Rothe die im § 2 der Unionsurkunde ausgesprochene Warung des Rechts der freien Schriftforschung, wärend Ullmann bestritt, dass eine solche in den Bekenntnisausdruck gehöre. Sein Standpunkt in diesen Fragen war allerdings nicht mehr der seines 25 Jare älteren Gutachtens in der Gesenius-Wegscheider'schen Angelegenheit, in welchem er eine kirchenrechtliche Bedeutung der Symbole zur Beurteilung von Lehrfragen abgelehnt hatte, aber er hatte, wie das von ihm verfasste Gutachten der Heidelberger Fakultät über den pfälzischen Kirchenverfassungsentwurf vom Jare 1849 bezeugt, seine Ansicht nicht erst mit dem Eintritt in's Kirchenregiment geändert und wollte auch jetzt der theologischen freien Forschung so wenig entgegengetreten wissen wie seine synodalen Gegner, nur dass er fürchtete durch Erwänung derselben im Bekenntnisparagraphen alle rechtliche Anwendbarkeit desselben wider in Zweifel zu setzen. Ein schließlich von ihm nachgegebener Zusatz, welcher Recht und Pflicht der freien Schriftforschung für alle Glieder der Kirche betonte, den Dienern der Kirche diese Pflicht besonders einschärfte, aber auch ein spezifisches Recht der theologischen Forschung nicht aussprach, gewann für die Vorlage zwar nicht alle, aber doch die bei weitem mehreren Stimmen. Unbedingter war die Zustimmung zu den übrigen Entwürfen. Der vorgelegte neue Katechismus, eine von Ullmann selbst bearbeitete Verschmelzung des

kleinen Lutherischen mit einer Auswal aus dem Heidelberger, fand nicht nur auf der Synode, sondern auch in den Gemeinden die dankbarste Aufnahme, wie er denn auch wenige Jare nachher mit geringen Änderungen in der rhein-preußischen Kirche als Unionskatechismus adoptirt ward. Ebenso wurde die neue biblische Geschichte ane Widerspruch, die neue Gottesdienstordnung — eine treffliche Arbeit von D. Bähr — unter ganz geringen Modifikationen angenommen und die Einfürung der letzteren nur dadurch verzögert, dass die Synode ein vollständiges Kirchenbuch verlangte, welches in demselben Stile auch die Nebengottesdienste und Kasualien behandelte.

Gleichwol sollte diese neue Gottesdienstordnung für das Ullmann'sche Kirchenregiment verhängnisvoll werden. Als drei Jare nach der Generalsynode von 1855 die Agende, auf deren baldige Einfürung nach die Diözesansynoden von 1857 gedrungen, endlich vervollständigt, revidirt, genehmigt und gedruckt war, hatte sich inzwischen die Situation mehr als man ahnte verändert. In Baiern hatte vor Kurzem eine neue altertümliche Liturgie im Zusammenhang mit anderen missliebigen Konsistorialerlassen den Widerstand der Gemeinden wachgerufen, in Preußen hatte ein Regierungswechsel stattgefunden, welcher die liberalen Tendenzen auf kirchlichem wie auf politischem Gebiet in ganz Deutschland mit neuen Hoffnungen erfüllte, und in Baden selbst war an die Stelle des wolwollenden protestantischen Ministers v. Wechmar, der selbst der Synode von 1855 präsidirt hatte, der oben erwänte Hr. v. Stengel getreten, ein Katholik, dessen gespanntes Verhältnis mit dem Direktor des Oberkirchenrates landkundig war. Das alles lud die seit den badischen Revolutionszeiten fast völlig verstummten oppositionellen Elemente im Lande zu einer neuen Aktion ein, als deren nächstes Objekt das neue Kirchenbuch, welches für die von fast aller liturgischen Ausstattung des Gottesdienstes entwönte süddeutsche und besonders pfälzische Volksstimmung immerhin etwas Befremdliches, anscheinend Katholisirendes hatte, sich zur guten Stunde darbot. Wärend sich, so lange es sich de lege ferenda handelte, so gut wie keine Opposition verlautbart hatte, erhob sich dieselbe jetzt, wo das Kirchenbuch nur noch durch einen kirchlichen Rechtsbruch rückgängig zu machen war, zuerst in Mannheim und formulirte sich sofort in Heidelberg zu der an den Großherzog gerichteten Bitte, die Einfürung nicht etwa in der Lokalgemeinde, sondern in der ganzen Landeskirche zu suspendiren. Mit Hilfe einer gedruckten und massenhaft verbreiteten Flugschrift und aller sonstigen Mittel der Agitation verpflanzte man diese Opposition auch in andere Landesteile, und bald gewann dieselbe, ermutigt durch die Konnivenz des Ministeriums des Innern und ein an höchster Stelle selbst eintretendes Schwanken die größten Dimensionen. Die Kirchenbehörde, die an eine gezwungene Einfürung nie gedacht hatte, vermochte — von den höheren Instanzen verlassen — dem ansteckungsartig durch's Land gehenden Schwindel keinen Widerstand zu tun, und obwol die Nichtigkeit der ganzen Sache am Ende darin an den Tag trat, dass die Mehrzal der Gemeinden dennoch die neue Gottesdienstordnung annahm und auch die renitenten sich zum Gebrauch der Gebete und Formulare des neuen Kirchenbuches herbeiließen, so war das Resultat des Agendenstreites doch eine tötliche Verletzung der kirchenregimentlichen Autorität und die Erfarung, dass noch ganz andere Dinge zu ertrotzen seien, als das Wegbleiben eines Sonntagsevangeliums oder Hallelujah im Gottesdienst.

Alsbald zeigte sich auch, dass die Opposition viel weiter gehende Ziele verfolgte. Weit entfernt mit der Erledigung der Agendenangelegenheit zurückzutreten, organisirte sie sich nur um so fester und nahm zum Ziel den Sturz des Ullmann'schen Kirchenregiments, das als ein reaktionäres, hochkirchliches, hierarchisches von da an die Zielscheibe ebenso unermüdlicher als unwürdiger Zeitungsangriffe wurde. Nächst der Agende wurde besonders die durch Beschluss der Synode von 1855 an die Stelle eines höchst mangelhaften Walsystems gesetzte Coaptation der Presbyterien als Beweis der gegen Freiheit und Recht der Gemeinden feindseligen Gesinnung der Kirchenbehörde ausgebeutet, obwol der Antrag auf diese Veränderung gar nicht von dieser, sondern von dem sonst oppositionellsten Mitgliede der Synode ausgegangen war. Ebenso verdächtigte man

die Kirchenbehörde der Sympathie mit dem ebendamals von der Regierung mit der römischen Kurie abgeschlossenen Konkordat, — one allen Grund, indem sie vielmehr unaufgefordert der Regierung ihre Bedenken gegen dasselbe aussprach und Ullmann insonderheit in der ersten Kammer sich wider diese einseitige Privilegirung der katholischen Kirche erklärte. Die Fürer des Agendenstreites namen nun auch die Agitation gegen das Konkordat in die Hand, und als bald darauf die zweite Kammer dasselbe verwarf und in Folge dessen ein neues Ministerium aus der Mitte der Opposition hervorging, war auch das Schicksal des Ullmann'schen Kirchenregiments besiegelt. Da an die Stelle des Konkordates ein gesetzgeberischer Akt trat, der beiden Kirchen Selbständigkeit und Selbstverwaltung zusprach, mithin eine Revision der evangelischen Kirchenverfassung (— keineswegs aber, wie hernach geschah, die Beseitigung einer seit vierzig Jaren bestehenden, durch die Unionsurkunde verbürgten und jeder Verbesserung fähigen Verfassung —) geboten war, so warf sich die kirchliche Opposition nun auf die Verfassungsfrage. Die Losung, dass dies Kirchenregiment nicht berufen sein könne, das Prinzip der Selbständigkeit und Selbstverwaltung der evangelischen Kirche (für welches Ullmann von Anbeginn gekämpft hatte) in's Leben einzufüren, ward unter gesteigertem Fortgang der gehässigen Zeitungsangriffe ausgegeben, und das vollständige Gewärenlassen derselben seitens der Regierung, die sich mit keinem Worte ihrer eigenen Behörde annahm, gab den Gegnern die Gewissheit, dass der Sturz Ullmann's nur eine Frage der Zeit sei.

Als Prälat vor unfreiwilliger Entlassung gesichert, hielt Ullmann, so schwer er unter dieser Situation innerlich litt, sich doch in seinem Gewissen gebunden, das Steuer der Kirche seinen Gegnern nicht zu überlassen, so lange es ihm sittlich möglich sein würde dasselbe zu behaupten. Als aber zuletzt ihm die Zumutung gestellt ward, ein von ihm selbst in die Kirchenbehörde gezogenes vollkommen untadeliges geistliche Mitglied aus derselben entfernen zu lassen, damit eine Mischung verschiedener Richtungen im Kirchenregiment stattfinden könne, erklärte er, dass nach seiner Überzeugung das Kirchenregiment nicht an der Verschiedenheit der Richtungen, sondern an dem einhelligen Bekenntnis der evangelischen Kirche seine Basis haben müsse, und bat, wenn man von dem Gedanken nicht absehen und zugleich die Kirchenbehörde gegen die meist von Leuten in Stats- und Kirchenämtern ausgehenden Angriffe und Verdächtungen nicht schützen wolle, um seine Entlassung. Nach vergeblichen Verhandlungen erhielt er dieselbe, ebenso auf beharrliches Nachsuchen sein Freund und Kollege D. Bähr, und nun traten in Regiment und Verfassung der badischen Landeskirche jene Veränderungen ein, welche in den nächsten Jaren so viel von sich reden gemacht haben und in Betreff deren wir hier lediglich auf unsere seiner Zeit in der Neuen Ev. Kirchenz. Jarg. 1861 gebrachten Berichte verweisen können. Es wird nicht zu behaupten sein, dass das Ullmann'sche Kirchenregiment diesen Ausgang durch keinerlei Mängel erleichtert habe; vor allem lag es in der Individualität wie in der Lebensfürung des trefflichen Mannes, dass er zu viel auf das Walwollen des Landesfürsten und des Kirchenregimentes baute und einer freiwüchsigen rechtskräftigen Entwickelung von unten auf nicht aufmunternd und zutrauensvoll genug entgegenkam; aber der Kampf, in dem er unterlegen ist, hatte zum tiefsten Grunde einen ganz anderen Gegensatz, den eines auf bestimmten positiven, bekenntnismäßigen Grundlagen geordneten und eines von diesen Grundlagen möglichst abstrahirenden und auf die vage Gemeinsamkeit protestantischer Bildung und Entwickelung basirenden Kirchentums. Man darf auch behaupten, dass eine Reorganisation der badischen Landeskirche im Sinne einer warhaft kirchlichen Verselbständigung der Einzel- und Gesamtgemeinde, soll Ullmann sie angestrebt hätte, den badischen bureaukratischen wie liberalistischen Stimmungen der fünfziger Jare gegenüber kaum zu erreichen gewesen wäre. — Heute, wo die positiven Schöpfungen des Ullmann'schen Kirchenregiments fast alle beseitigt sind, aber auch das pseudoliberale Parteiregiment, das ihm folgte, in seiner Unfruchtbarkeit und Unhaltbarkeit offenbar geworden und eine maßvolle und verständigende Behandlung der kirchlichen Dinge in Boden widergewonnen ist, wird vielleicht allerseits zugegeben

werden, — nicht nur, dass es höchst mangelhafte katechetische und liturgische Bestände waren, welche Ullmann durch bessere zu ersetzen suchte, sondern auch, dass er sich noch weitere und bleibendere Verdienste als Kirchenregent um sein Land erworben hat. Wir rechnen dahin den von ihm zuerst eröffneten Kampf gegen eine unmäßige Verstaatlichung der Kirche; ferner die in mühseligstem Kampf gegen die Bureaukratie durchgesetzte Emanzipation und Versorgung der evangelischen Diaspora im Lande; die Anbahnung persönlicher Wechselbeziehungen zwischen Kirchenregiment und Geistlichkeit wie Gemeinde; auch den allerdings nicht freilassend genug unternommenen und daher arger Missdeutung verfallenen Versuch, die Pfarrbesetzung dem bureaukratischen Mechanismus zu entnehmen und geistlichen Gesichtspunkten zu unterstellen.

Als Ullmann, 65järig, in den Ruhestand trat (Neujar 1861), war unter den unsäglich bitteren Erfarungen der letzten Jare seine Gesundheit bereits geknickt; ein mit schmerzhaften Krämpfen verbundenes Gallensteinleiden hatte sich angekündigt und kehrte von da an trotz aller Heilmittel und Kurversuche in immer neuen, allmählich seine Kraft verzehrenden Anfällen von Zeit zu Zeit wider. So gingen seine sehnsüchtigen Hoffnungen, die er selbst für eine erneute litterarische Muße auf seinen Ruhestand gesetzt hatte, nur kümmerlich in Erfüllung. Abgesehen von der letzten Umarbeitung seiner „Sündlosigkeit Jesu" und einigen kleineren Beiträgen zu den „Studien und Kritiken", kam es nur noch zu Ansätzen, nicht mehr zu Ausfürungen; namentlich ist eine Denkschrift, die er über seine kirchenregimentliche Amtsfürung im Werke hatte, leider unvollendet geblieben. Das beste Teil seiner Zeit und Kraft nahm die Redaktion der „Studien und Kritiken" in Anspruch, welche wärend seiner Prälatur vorzugsweise von Umbreit gefürt nun in seine Hände zurückging und nach dem Tode jenes vieljärigen Mitarbeiters, dem Ullmann noch ein schönes Denkmal setzte (s. Stud. u. Krit. 1862, Heft 3) anfangs unter Rothe's, dann unter Hundeshagen's und Riehm's Mitwirkung mit alter Liebe und Treue bis an das eigene Ende fortgesetzt ward. Schon im Hinblick auf sein nahendes Ende hielt er Pfingsten 1864 mit den neuen Mitredaktoren eine Konferenz über die Stellung und Aufgabe der Zeitschrift in der Gegenwart und suchte ihr eine kräftige Fortdauer über sein eigenes Leben hinaus zu sichern. Vom November desselben Jares an zeigten wassersüchtige Erscheinungen, dass sein Leiden anfange auflösend zu werden, und nun blieb ihm nur noch übrig sein in Arbeit für das Reich Gottes verbrachtes Leben durch persönliche Leidensvollendung zu krönen. Hatte er sein quälendes Leiden schon seither mit musterhafter Geduld und stiller Seelengröße ertragen, so leuchtete jetzt in der äußersten Schwachheit und Hilflosigkeit sein inneres Leben erst recht hervor. Als das Gedächtnis für alles Andere ermattete und sich verwirrte, waren die tröstlichsten Liederverse, die herrlichsten Schriftworte ihm desto lebendiger gegenwärtig. Die Seinen und alle die Lehrer und Hirten, an deren Spitze er einst gestanden, segnend und zur Treue im Glauben und in der Liebe ermahnend, allen seinen Beleidigern vergebend und für alles, was er selber gefehlt, Vergebung erbittend, seine Zuversicht setzend nicht auf eigenes Werk und Verdienst, sondern allein auf die freie Gnade Gottes in Christo, ging er mit klarem Bewusstsein und zuletzt mit Sehnsucht seinem Ende entgegen. In diesem Geiste nahm er am 12. Januar 1865 von den Seinigen den letzten Abschied und äußerte darauf: „So, nun sind meine irdischen Pflichten erfüllt; ich kann nicht sagen, mit Erfolg, — Gott hat es anders gewollt"; dann bat er, ihm die beiden letzten Verse des Liedes „O Haupt voll Blut und Wunden" vorzulesen, sprach die Schlussworte noch vernehmlich mit und wies seine treue Lebensgefärtin auf den Trost derselben hin, und so verging sein Lebenshauch.

Ullmann war keiner von den schöpferischen Geistern und prophetischen Männern, denen es gegeben ist, die Theologie und Kirche in neue Bahnen zu füren, aber er war eines der schönsten Talente und einer der edelsten Charaktere, die in unserem Jarhundert der deutschen evangelischen Kirche geschenkt worden sind. Ein christlicher Humanist im besten Sinne des Wortes, hat er den klar und warm erfassten christlichen Inhalt wie in seinen Schriften, so in seinem Leben in edle,

reine Formen gefaßt und als christlicher Geschichtschreiber und Apologet, als beredter Wortfürer der christlichen Warheit und der evangelischen Kirche, als anregender und liebevoller Fürer der akademischen Jugend und als treuer aufopfernd gewissenhafter Arbeiter im Kirchenregiment, endlich als christlicher Hausvater, Freund und Dulder für die theologische Richtung, zu der er sich bekannte, ein Zeugnis abgelegt, das mancher geringschätzigen Beurteilung und leidenschaftlichen Verkennung unerachtet in reichem Segen fortlebt.

Vergl. die nach Ullmann's Tode erschienenen Nekrologe von Grüneisen in der Augsburger Allgem. Zeitung (Januar 1865), von Hagenbach im Kirchenblatt für die reformirte Schweiz (März 1865), von Bähr im Badischen Kirchen- und Volksblatt (Januar 1865), von Holtzmann in der Protestantischen Kirchenzeitung (Jarg. 1865), und des Unterzeichneten ausfürlichere Darstellung in dem Extraheft der Studien und Kritiken von 1867, welcher auch die unvollendete Denkschrift Ullmanns über seine Teilnahme am Kirchenregiment beigegeben ist (auch besonders erschienen unter dem Titel: D. Karl Ullmann, eine biographische Skizze von W. Beyschlag, Gotha bei Perthes, 1866). Der seitdem erschienene Vortrag von D. Hausrath über Ullmann (Kleine Schriften religionsgeschichtlichen Inhalts, 1883, S. 438—460) enthält keinerlei tatsächliche Ergänzung oder Berichtigung dieser meiner Biographie, sondern stellt nur die Geschichte des Ullmann'schen Kirchenregiments nach der Auffassung der dasselbe bekämpfenden Partei dar. — Eine Gesamtausgabe der Hauptschriften Ullmann's ist in Perthes' „Theologischer Bibliothek" enthalten. **Willibald Beyschlag.**

Ulrich, Bischof von Augsburg, wurde um's Jar 890 zu Augsburg geboren. Sein Vater war Hupald, Graf von Dillingen, und seine Mutter Dietpirch, Tochter des Herzogs Burchard von Schwaben. Alsbald wurde er dem Kanonikate zu Augsburg einverleibt und dadurch schon zur einstigen Besteigung des Bischofsstules befähigt und bestimmt. Dem diente auch das, daſs man ihn noch als Knaben nach St. Gallen schickte, wo die nachgeborenen Söne des hohen Adels von Süddeutschland teils zu einem hochangesehenen und mit leiblichen und geistigen Gütern geschmückten Klosterleben, teils aber auch zur Übernahme der höchsten kirchlichen Würden vorbereitet wurden. Ulrich war wegen seiner vornehmen Herkunft besonders gern gesehen und sollte für das Kloster gewonnen werden, dem er als Abt große Dienste hätte leisten können. Er scheint sich auch in der Neigung zur Askese vor seinen Genossen ausgezeichnet zu haben, veranlaſst durch eine Reclusa, Namens Wiborada. Aber die Aussicht auf die hohe Stellung in der Heimat fürte ihn wider nach Augsburg zurück, wo ihn der damalige Bischof Adalbero sehr zuvorkommend aufnahm. Leider war er auf einer Pilgerfart nach Rom abwesend, als Adalbero starb und sein Platz mit einem Anderen, Hiltine mit Namen, besetzt wurde. Doch zu seinem Glücke starb dieser schon im Jare 923, und nun setzten die Verwandten Ulrich's dessen Bestimmung zum Bischofe beim König Heinrich durch. Die stattliche Gestalt und die in St. Gallen erlangte Bildung trugen viel zu seiner Empfehlung bei. Er erhielt die königliche Ernennung, dann in Augsburg zuerst die königliche Investitur und am 28. Dezember 923 die Ordination. In jener Zeit war ein Bischof zunächst ein geistlicher Herr, und gerade im 10. Jarhundert wurden die staatlichen Pflichten und Rechte der Großen des Reiches auf ihn übertragen. Er muſste mit seinen Lehnsleuten am Hofe und im Lager des Königs erscheinen. Er muſste an den mit den Reichstagen verbundenen Synoden Teil nehmen und dem Könige in die Feldschlacht folgen. Ulrich hat solchen Dienst den Königen Heinrich I. und Otto I. geleistet. Aber als er älter wurde, fand er es mit Rücksicht auf seine religiösen Pflichten und wol auch schon in der Absicht, den späteren Übergang des Bistums auf seinen Neffen Adalbero vorzubereiten, für geraten, diesen letzteren anstatt seiner mit Erlaubnis des Königs den Hof- und Kriegsdienst tun zu lassen. Ulrich sorgte für Befestigung seiner Stadt und der ihm gehörigen Stifter und Kastelle. Er war in der schlimmen Zeit der Empörung des Herzogs Liutulf gegen den König, seinen Vater, dem Könige treu und muſste deshalb sein ganzes Gebiet und auch

Augsburg an den Pfalzgrafen Arnulf verloren gehen und sich selbst in Schwabmünchen belagert sehen. Aber er wurde von seinen ebenso dem Könige treuen gräflichen Verwandten befreit und bemühte sich sogleich, Frieden zwischen Vater und Son herzustellen. Es kam auch auf seinen und des Bischofs Hartpert von Chur Betrieb der Waffenstillstand zu Illertissen zu Stande. Das darauf folgende Jar 955 war die größte Zeit seines Lebens. Die Magyaren hatten schon im Jare 925 vor Augsburg gelegen. Damals hatte Ulrich in der Kirche gebetet und hatte alle Säuglinge am Altare auf die bloße Erde legen lassen und sein Flehen mit ihrem Gewimmer vereinigt. Die Magyaren waren abgezogen. Dreißig Jare später erneute sich die Gefar und zwar in viel größeren Verhältnissen. Ganz Süddeutschland wurde von den räuberischen Scharen der Magyaren durchzogen, und unterstützt von Landesverrätern fanden sie keinen Widerstand. Der Schrecken ihres Namens wuchs immer mehr, und es war die höchste Zeit, dass ihre Heeresmacht aufgehalten wurde und dass die Deutschen zu einer entscheidenden Schlacht Gelegenheit bekamen und genötigt wurden. Das geschah durch Bischof Ulrich von Augsburg. Er zog viel tapfere Mannschaft in die Stadt und besetzte die niedrigen, durch Thürme nicht verstärkten Mauern ganz damit. Er litt nicht, dass ein Ausfall gewagt wurde, tat aber das Seine, dass ein Sturm auf das Tor im Osten kräftig abgeschlagen wurde. Er war selbst dabei zu Pferde, mit der Stola angetan, one Schild, Panzer und Helm. Überall umherreitend, ordnete er alles zu weiterer Befestigung der Wälle und zur Bewachung der Stadt an. Die Nacht brachte er im Gebete zu, wärend die Frauen teils eine Prozession durch die Stadt machen, teils zur Maria flehen mußten. Am Morgen hielt er Messe, reichte das heilige Abendmal und ermunterte die rechtgläubigen Christen zum Vertrauen auf Gott. Ein allgemeiner Sturm sollte auf Augsburg unternommen werden, aber die mutige Haltung der zalreichen Mannschaft rings auf den Mauern verzögerte ihn, bis Nachricht eintraf, dass König Otto eilig herbeizog. Da brachen die Magyaren auf und gingen ihm entgegen und nötigten ihn, eine Schlacht auf dem Lechfelde anzunehmen. Nach Abhaltung eines Fast- und Bußtages gingen die Deutschen am 10. August 955 in den Kampf, gestärkt durch gemeinsamen Gottesdienst. Der König hatte aus der Hand Ulrich's das heil. Abendmal genommen. Ein glänzender Sieg wurde erfochten. Aber der König und der Bischof hatten persönliche Verluste zu beklagen. Ulrich hatte seinen Bruder Dietpald und seinen Neffen Reginbald verloren. Der König tröstete ihn und erfüllte ihm jeden Wunsch seiner Seele. Am Morgen des 11. August zog er, nachdem er sich nochmals von Ulrich das heil. Abendmal hatte reichen lassen, nach Osten weiter zur Verfolgung der Feinde. — Nach dieser Zeit mußte Ulrich von neuem Kirchen und Kapellen bauen und schmücken, Städte, Stifter und Burgen, Häuser und Felder seiner Landgüter wider in guten Stand setzen. Besonders Augsburg erfreute sich seiner Fürsorge. Er mußte die verarmten Pfarrer, Verwalter und Dienstleute von dem, was ihm übrig geblieben war, eine geraume Zeit erhalten, und er mußte kirchliche und bürgerliche Ordnung in seinem Volke fester gründen. Das hat er gern auf Visitationsreisen getan, die er nach dem Osterfeste zu machen pflegte, nachdem er in den ersten Tagen der Charwoche Diözesansynode gehalten hatte. Da besuchte er erst die Stifter Feuchtwangen, Staffelsee, Füßen, Wiesensteig und Hebach, die er sich reservirt hatte und deren Einkünfte ihm die großen Mittel zu seinen Unternehmungen gaben. Aber er zog auch in der ganzen Diözese umher, um Gericht und Firmung zu halten und um die zusammengerufenen Kleriker ernstlich hinsichtlich ihrer Amtsfürung und ihrer Sitten zu prüfen und zu ermanen. Unter anderen Fragen richtete er auch folgende an seine Geistlichen: si subintroductas mulieres secum habuissent et inde crimen suspicionis indicerent. Er bediente sich dabei einer Synodalunterweisung, welche schon im 8. und. 9. Jarhundert in der fränkisch-gallischen Kirche entstanden war. Bischof Ulrich auf der Visitationsreise ist ein sehr charakteristisches Bild aus der Kirche des 10. Jarhunderts. Er fur auf einem mit Ochsen bespannten Wagen und saß auf einem in der Schwebe gehaltenen und mit Teppichen überdachten Stule, betete den ganzen Tag mit einem Kaplane den Psalter, wurde von Prie-

stern begleitet und von einem zalreichen Hansen von Armen und Krüppeln umschwärmt. Eine überströmende, wenn auch unweise Woltätigkeit zu üben, hielt er für einen Schmuck sowol des Fürsten als auch des Bischofs. Er übte sie auch gegen die Kleriker, die er in großen Scharen in seiner bischöflichen Residenz hatte und zu den Kirchenfesten verwandte. Die festlichen Gottesdienste wurden von ihm sehr vermannigfacht und an den Hauptfesten in mehreren Kirchen hintereinander mit immer steigenden Prunke und Pompe von ihm vollzogen. Zu seinem täglichen persönlichen Gottesdienste häufte er die Andachtsmittel in betrübender Weise. Er betete den herkömmlichen täglichen Kursus, das officium von der Mutter Gottes, von dem heiligen Kreuze und von allen Heiligen und den ganzen Psalter und feierte an manchen Tagen die Messe dreimal. Auch im Fasten konnte er sich in den von der Kirche dazu bestimmten Zeiten nicht genug tun. Die Frömmigkeit seiner Zeit richtete sich besonders auf Reliquienverehrung. So war es auch bei Ulrich, der deshalb auf die Vermehrung seines Reliquienschatzes eifrig bedacht war. Er machte zu dem Zwecke weite Reisen. Er brachte unter Anderem von St. Moritz sehr zweifelhafte Überreste von Kriegern der thebaischen Legion und aus Rom den, wie es scheint, nicht redlich erworbenen, aber auch sehr unsicheren Kopf des heil. Abundus nach Augsburg. Nach Rom ist er als Bischof zweimal gezogen, das zweite Mal als 81järiger Greis. Daran knüpfen sich seine letzten trüben Erfarungen. Sein Neffe Adalbero war selbst schon alt geworden, one seine Hoffnungen auf das Bistum erfüllt zu sehen, und Ulrich hätte ihm jetzt gern nicht länger im Wege gestanden. Er wollte seine letzten Tage als Mönch verleben. Das Mönchtum war von ihm immer hochgehalten gewesen. Auf die Hebung desselben wie auf die Durchfürung des Cölibats der Geistlichen war im Jare 952 auf einem Konzil zu Augsburg gedrungen worden. Ulrich hatte die Wideraufrichtung von Benediktbeuern, Kempten und Ottobeuern betrieben und einige andere Klöster selbst gestiftet. Wenn er auch als Bischof die oben genannten Stifter nicht zur Selbständigkeit kommen ließ, so wirkte er doch bald nach dem Geiste der Zeit anderen die freie Abtswal aus und unterstützte die Verstrengerung des Klosterlebens, wie sie von Westen nach Deutschland eindrang. Die in St. Gallen empfangenen Jugendeindrücke wirkten nach. Er verehrte besonders die Reclusen, er widmete St. Gallen seine Freundschaftsdienste und er zog selbst das Kleid der Benediktiner an, das man ihm einst in jungen Jaren vergebens angeboten hatte. Das tat er, als er von jenem letzen Römerzuge zurückkam. Er hatte in Ravenna vom Kaiser erbeten, dass er die Verwaltung des Bistums und die Ausübung aller damit verbundenen statlichen Rechte und Pflichten in die Hände seines Neffen Adalbero übergehen lassen dürfte. Nach der Rückkehr hatte Adalbero in Ulrichs Gegenwart sich von allen Lehnsleuten und Dienstleuten des bischöflichen Stules den Huldigungseid leisten lassen und hatte sich erlaubt, wärend Ulrich nur mit mönchischen Religionsübungen beschäftigt war, mit dem bischöflichen Stabe öffentlich aufzutreten. Das erregte aber großen Anstoß, und von der Synode zu Ingelheim (972) musste sich Ulrich auf das Unheilvolle und Gesetzwidrige seiner Selbstersetzung durch seinen Neffen aufmerksam machen lassen. Erst nach seinem Tode durfte es einen Anderen geben, der in Augsburg bischöfliches Ansehen genösse. Die Nachfolge ist dem Adalbero gesichert worden; aber dieser sollte noch vor seinem Oheim sterben. Gleich darauf starb der Kaiser und noch in demselben Jare erreichte den lebensmüden Bischof der Tod, nachdem er nichts so sehr, als seine unkanonische Nachgiebigkeit gegen Adalbero beklagt hatte. Die letzten Tage brachte er im Sterbekleide zu und starb am 4. Juli 973, auf aschebestreutem Boden liegend, in Gegenwart seiner Kleriker, welche die Litanei sangen. Beigesetzt wurde er in der Grabstätte, welche er sich nach dem letzten Kriege mit den Magyaren neben der neu aufgebauten St. Afrakirche errichtet und bei welcher er an allen Freitagen Messen gelesen hatte. — Dem Glauben jener Zeit entsprechend war es, dass sich sehr bald am Grabe Ulrich's Hilfesuchende einfanden und dass sie auch von dort geschehenen Wundern berichteten. Ulrich's Andenken und Überreste genossen deshalb in Augsburg und im weiten Umkreise allgemeine Verehrung. Sein ständiger Begleiter in den letzten Jaren, Propst Gerhard, schrieb

eine preisende Biographie, welcher er schon viele Zeichen und Wunder des heiligen Bischofs anfügen konnte. Diese Schrift nahm Bischof Liutulf von Augsburg mit sich nach Rom, als er darauf ausging, für seinen Vorgänger die Verehrung der ganzen Christenheit zu erwerben. Der Papst Johann XV. erfüllte seine Bitte und ließ im Februar 993 eine Bulle an die Bischöfe und Äbte Galliens und Germaniens ausgehen, welche von ihm, von fünf Bischöfen, von neun Kardinalpriestern und vier Diakonen unterschrieben ist und Folgendes enthält. Am Anfange: decrevimus memoriam illus, i. e. sancti Udalrici episcopi affectu piissimo et devotione fidelissima venerandam. Am Ende: memoria Udalrici ... divino cultui dicata existat. Der Papst beruft sich dabei auf divina saluberrima praecepta und auf sanctorum canonum ac venerabilium patrum documenta, auf den pius considerationis intuitus omnium ecclesiarum dei und auf den apostolici moderaminis annisus, utilitatem commoditatem atque firmitatis perficere integritatem. Er rechtfertigt den Heiligenkultus mit den Worten: sic adoramus et colimus reliquias martyrum et confessorum, ut eum, cujus martyres et confessores sunt, adoremus; honoramus servos, ut honor redundet in Dominum, qui dixit: qui vos recipit, me recipit. Aber er fährt auch ganz unevangelisch fort: ac perinde nos, qui fiduciam nostrae justitiae non habemus, illorum precibus et meritis apud clementissimum Deum jugiter adjuvemur. —

Wir haben hier den ersten nachweisbaren Fall des Übergangs von der sich von selbst machenden Verehrung eines verstorbenen Christen als eines Heiligen in seiner vaterländischen Kirche zu der ausdrücklich vom Papste dekretirten Verehrung eines Solchen in der ganzen unter dem Papsttum zusammengefassten Christenheit, den ersten Fall solcher päpstlichen, später als Papstrecht reservirten Aufnahme in die Zal der Heiligen der katholischen Kirche. — Der Name Ulrich's von Augsburg wird mit einer kurzen Schrift in Verbindung gebracht, welche Flacius zuerst 1550 drucken ließ und später in seinen Catalogus testium veritatis aufnahm. Sie ist an einen Papst Nikolaus gerichtet und beginnt damit, dass das neuliche Dekret des Papstes über die Enthaltsamkeit der Geistlichen den Briefschreiber in Furcht und Traurigkeit versetzt habe. Er erklärt es für Gewalttat, dass man gegen das Evangelium und den heiligen Geist zur Befolgung von privaten Befehlen gezwungen wird. Ratschläge und Ermanungen seien vorzuziehen gewesen. Aber Gott hat ja auch im Alten Testamente den Priestern die Ehe erlaubt und hat sie ihnen nachher niemals verboten. Auch Christus hat die strenge Enthaltsamkeit für weniger ratsam gehalten und Paulus hat Jedem empfahlen, sein eigenes Weib zu haben, nicht etwa nur den Laien. Vom Bischof verlangt Paulus, dass er Eines Weibes Mann sei, und bis in's vierte Jarhundert hat es kein dem entgegenstehendes Verbot gegeben. Gregor der Große hatte freilich den Geistlichen die Ehe untersagt, aber als er in seinem Teiche 6000 Kinderköpfe fand, sagte er: es ist besser, zu heiraten, als Gelegenheit zum Tode zu geben. Nikolaus hat also einen großen Fehler begangen mit seinem Gebote der Enthaltsamkeit. Christus sagt, wer es fassen kann, der fasse es. Der Papst dagegen: wer es nicht fassen kann, der soll vom Bannfluche getroffen werden. Schändlich ist es, dass Bischöfe oder Archidiakonen vor den abscheulichsten Wollüsten keinen Abscheu empfinden und die ihnen untergebenen Geistlichen wie Sklaven zwingen, ihre keuschen Ehen aufzuheben. Der Papst muss solchen Verweis hinnehmen, der ihm mit aller Unterwerfung und Treue erteilt wird. Der Spruch, der Bischof sei mehr als der Priester, trifft schon im Verhältnisse zwischen Augustinus und Hieronymus nicht zu. — Dieses Schreiben ist am besten abgedruckt bei Martene et Durand, Amplissima collectio p. 449—454. Da lautet die Überschrift: Nicolao Domino et patri S. Romanae ecclesiae provisori V. solo nomine episcopus amorem ut filius, timorem ut servus. Es gibt Handschriften, welche statt des V ein G haben. Der Schreiber will gewiss nicht der heil. Ulrich, Bischof von Augsburg sein. Dagegen ist schon der Name des Papstes. In dem ganzen 10. Jarhundert hat es keinen Papst Nikolaus gegeben. Wie käme ferner unser Ulrich dazu, sich solo nomine episcopus zu nennen und sich als Priester schon zu einer Rüge gegen einen Bischof für berechtigt zu erklären? Wir müssen die Regie-

rungszeit eines Papstes Nikolaus und einen nichtbischöflichen Verfasser suchen. Da haben nun die katholischen Kritiker längst auf das Jar 1059, in welchem Nikolaus II. ein betreffendes Cölibatsgesetz erlassen hat, und auf den Scholastikus Venricus oder Guenricus aufmerksam gemacht, welcher im Namen des Bischofs Theodorich von Verdun an Gregor VII. ein Schreiben änlicher Art und desselben Stiles erlassen hat. Derselbe ist später vom Kaiser zum Bischof von Vercelli ernannt worden. Die schwer verständlichen Worte solo nomine episcopus können auf diese Ernennung anspielen, müssten aber freilich erst in eine ziemlich späte Kopie des Schreibens aufgenommen worden sein. Sie können aber in einer etwas anderen Form auch auf das angegebene Verhältnis des Schreibers zum Bischofe Theodorich hingewiesen haben. Daneben müssen wir zugestehen, dass das Schreiben in sehr früher Zeit für ein Schreiben des Bischofs Ulrich ausgegeben worden ist. Bei dem Mangel aller Kritik ist vielleicht der Anfangsbuchstabe des Namens V. zu dieser Behauptung hinreichend gewesen. Es sind Spuren davon schon bei Berthold von Konstanz vorhanden und finden sich auch bei Aeneas Sylvius. Unser Ulrich hätte vom Cölibate nie so reden können. Dagegen spricht seine obenstehende Schilderung, seine Synodalermanung und der Synodalbeschluss vom Jare 952.

Ferner wird dem Ulrich ein Sermo synodalis parochianis presbyteris in Synodis enuntiandus zugeschrieben. Freilich ebenso dem Papst Leo IV. und dem Bischof Ratherius von Verona. Allen mit Unrecht. Vergleiche die Schrift des Unterzeichneten: Rotherius von Verona, Th. I, S. 343 Anmerk. — Auch eine epistola de vita Notingi episcopi Constantiensis hat Ulrich nicht geschrieben. —

Die beste Quelle über Ulrich ist die Lebensbeschreibung, welche Gerhard zwischen 983 und 993 aufgesetzt und Waitz in den Monumenten Scriptores IV, p. 377 sq. herausgegeben hat. Da findet man auch die späteren abhängigen Biographieen verzeichnet. Sonst vergleiche noch Mabillon, Acta SS. ord. S. Bened. Saec. V, und Braun, Geschichte der Bischöfe von Augsburg, Th. I, Augsb. 1813.

Albrecht Vogel.

Umbreit, Friedrich Wilhelm Karl, bekannt als langjäriger Mitherausgeber der „Theolog. Studien und Kritiken" und durch seine Verdienste als Erklärer des Alten Testaments, ward am 11. April 1795 zu Sonneborn bei Gotha geboren. Die Frömmigkeit der Eltern, die ihren einzigen Son zum Studium der Theologie bestimmten, sowie auch der kunstliebende Sinn des Vaters, eines Meisters auf der Orgel, äußerten einen nachhaltigen Einfluss auf Umbreit. Schon auf dem Gothaer Gymnasium (1809—1814) von der Poesie des Alten Testaments mächtig angezogen, ließ er sich auf der Universität zu Göttingen von Eichhorn leicht für das Studium der sog. orientalischen Sprachen begeistern. Eine Frucht desselben liegt uns vor in der 1816 erschienenen Göttinger Preisschrift: „Commentatio historiam Emirorum al Omrah ex Abulfeda exhibens". Wie sehr aber auch Umbreit auf Erwerbung gründlicher Sprachkenntnisse bedacht blieb, so war es doch weniger ein rein sprachliches oder gar geschichtliches, als vielmehr ein ästhetisches Interesse, welches sein für alles menschlich Schöne und Erhabene empfängliches Gemüt zu den Werken des Morgenlandes hinzog. Nachdem er noch als Student, Herder und Eichhorn zu „leitenden Gestirnen" erwälend, seine erste Schrift über den Prediger *) verfasst hatte, bestand er unter Bretschneider das Kandi-

*) Kohelet's des weisen Königs Seelenkampf oder philosophische Betrachtungen über das höchste Gut, aus dem Hebräischen übersetzt und als ein Ganzes dargestellt, Gotha 1818. — Dieser auf willkürlichen Versversetzungen ruhende Versuch, die Einheit des Buches nachzuweisen, welchen er durch die Abhandlung „Coheleth scepticus de summo bono" 1820 weiter kritisch begründen wollte, ward indes später von ihm aufgegeben und scherzhaft als „literärische Jugendsünde" bezeichnet. Von seiner Vorliebe für das rätselhafte Buch, über welches er seine erste alttestamentliche Vorlesung hielt, zeugt auch das 1849 erschienene Schriftchen: „Was bleibt? Zeitgemäße Betrachtungen des Königs und Predigers Salomo über die Eitelkeit aller Dinge. Übersetzt, erklärt und in ihrem wolgeschlossenen Zusammenhange entwickelt", worin er „den greisenhaften Ton" des in Salomo's Namen redenden Predigers wiederzugeben strebte.

datenexamen zu Gotha, verzichtete aber auf den Beruf eines praktischen Geistlichen und kehrte nach Göttingen zurück (1818), um sich daselbst den philosophischen Doktorgrad zu erwerben und als Privatdocent seine erfolgreiche Wirksamkeit zu beginnen. Unterbrochen wurde dieselbe im J. 1819 durch eine wissenschaftliche Reise nach Wien, wo er mit dem geistesverwandten Hammer-Purgstall, den er als „den Vertrautesten des Morgenlandes" verehrte, sich auf immer innig befreundete. Bereits im Winter 1820 verschaffte ihm die Empfehlung des berühmten Paläographen Kapp, der ein Freund des Ministers Reizenstein war, die Berufung als außerordentlicher Professor der Philosophie und Theologie in die philosophische Fakultät zu Heidelberg, welcher er seit 1823 als Ordinarius angehörte; und diese Stelle hielt er sich auch offen, als er 1829 zum Ordinarius der theologischen Fakultät ernannt ward. Im Kreise seiner Familie, welcher er stets der liebevollste und zärtlichste Gatte und Vater war, im innigen Verkehre mit zalreichen Freunden und vor Allem in der Liebe zu seinem Berufe, dem er als Lehrer und Schriftsteller mit größter Treue oblag, fürte nun Umbreit zu Heidelberg ein glückliches und ruhiges Leben, dankbar gestimmt durch den sichtlichen Segen, welchen Gott auf seine Wirksamkeit legte, und herzlich erfreut durch die von den verschiedensten Seiten ihm zu Teil werdende Verehrung und Anerkennung. Die badische Regierung ehrte ihn im Jare 1832 mit dem Titel eines Kirchenrates, 1854 mit dem eines Geheimen Kirchenrates. Aber es war ihm nach Gottes unerforschlichem Ratschlusse eine schwere Prüfung aufbehalten, da ihn im Sommer 1858 ein schleichender Marasmus ergriff, von welchem ihn erst nach unsäglichen Leiden am 26. April 1860 der Tod erlöste. Die beiden in Heidelberg erschienenen Reden, welche J. Holtzmann und R. Rothe am Grabe ihres verklärten Freundes gehalten haben, geben ein erhebendes Zeugnis von der christlichen Standhaftigkeit und aufrichtigen Frömmigkeit des Entschlafenen, dessen Gebet, Gott, der Herr, wolle ihn bewaren, dass er nicht wider seinen Gott murre, gnädige Erhörung gefunden hat.

Dem frischen Schmerze über den Verlust Umbreits haben die Nekrologe von Schenkel (Allgem. kirchl. Zeitschrift 1860, Heft 6, S. 11 ff.), Mühlhäußer (Neue evangel. Kirchenzeitung 1860, Nr. 23) und E. Zittel (Allgem. Kirchenzeitung 1860, Nr. 54) einen warmen Ausdruck gegeben, und ein ausfürlicheres Lebensbild von der Hand seines bewärten Freundes Ullmann ist in den „Studien und Kritiken" 1862, Heft 3 erschienen. Wenn wir jetzt den Versuch machen, über Umbreit's Bedeutung uns Rechenschaft zu geben, so wird unser Blick sofort auf „die edle, versönende und zusammenhaltende Kraft seiner Person" gerichtet, auf die von Rothe so treffend geschilderte „Kindlichkeit und Weitsinnigkeit seines persönlichen Christentums, in der er sich ja ganz und gar nicht ausschließend verhielt gegen die verschiedenen Richtungen und Färbungen der christlichen Frömmigkeit, sobald er nur die persönliche Warheit derselben inne wurde". Dazu kam der offene Blick nicht nur für die Schönheit der Poesie des A. Testaments, sondern auch mehr und mehr für die Göttlichkeit seines Inhaltes, wodurch er befähigt wurde, seinen Zuhörern und den zalreichen Lesern seiner begeisterten Schriften das A. Testament lieb und wert zu machen. Auf tote Gelehrsamkeit war Umbreit's Streben nicht gerichtet; den Grundsinn der heil. Schrift in Form und Geist immer reiner und umfassender zu erkennen und für die richtige Würdigung des Alten Bundes in der christlichen Theologie und Kirche unermüdlich zu wirken, blieb fortwärend seines Lebens höchste Freude. Seine theologische Richtung wurde im Laufe der Jare eine positivere; aber im Besitze eines geschlossenen Systems ist dieser Gottesgelehrte nie gewesen. Obgleich er sich (vgl. Stud. und Krit. 1858, S. 607) mit der Unzulänglichkeit kirchlicher Lehrformeln nicht abfinden lassen wollte, freute er sich, mit streng kirchlichen Auslegern in der liebevollen Erforschung der Offenbarungen des Heiligen in Israel zusammentreffen; aber solchen gegenüber, die es zur christlichen Pflicht rechneten, Herder und Eichhorn geradezu über Bord zu werfen, bekannte 1852 der friedfertige Mann, von seinem seligen Lehrer Eichhorn folgende drei Stücke gelernt zu haben: „1) Die Kritik der heiligen Schrift ist eine protestantisch-freie Wissenschaft. 2) Die Auslegung derselben muss, wenn

auch nicht allein, doch auch im Geiste des Orients geübt werden. 3) Die Humanität und Pietät gehören auch zur Religion und insbesondere zum guten deutschen Sinn".

Umbreit zeichnet uns selber seinen Entwickelungsgang mit den Worten (Stud. und Krit. 1856, S. 477): „Ich ward durch Eichhorn zu Herder und Hammer gefürt und machte die orientalisch-theologische, sowie später die theologisch-orientalische Erklärung des A. T.'s zu meiner vorzüglichsten wissenschaftlichen Lebensaufgabe". One Orientalist im jetzigen Sinne des Wortes zu sein, besaß er gute Sprachkenntnisse und ein feines Verständnis für die Eigentümlichkeit des ihn anziehenden morgenländischen Volkstums; und one Anspruch auf den Namen eines mit scharf zugeschnittenen dogmatischen Begriffen arbeitenden Theologen, verstand er es um so besser, die religiösen Stimmungen und Anschauungen der Gottesmänner des A. Bundes glücklich nachzuempfinden und künstlerisch darzustellen. So fand denn schon die erste Schrift Umbreit's über das Hohelied *) vielfachen Anklang, und noch deutlicher zeigte sich seine seltene exegetische Begabung in der Erklärung des Hiob („Das Buch Hiob. Übersetzung und Auslegung nebst Einleitung über Geist, Form und Verfasser des Buches, Heidelb. 1824. Zweite Auflage 1832.") und der Sprüche („Philologisch-kritischer und philosophischer Kommentar über die Sprüche Salomo's, nebst einer neuen Übersetzung und einer Einleitung in die Morgenländische Weisheit überhaupt und in die Hebräisch-Salomonische insbesondere. Heidelberg 1826"). Schon bei diesen Arbeiten offenbart sich seine später immer deutlicher hervortretende praktische Richtung in der großen Sorgfalt, welche er auf die Übersetzung verwandte; er wollte die geistige und religiöse Erhebung, die ihm zu Teil geworden, durch geschmackvolle und treue Widergabe der heiligen Quellen auch den Ungelehrten zugänglich machen. Wie Umbreit seit 1828 seine Stellung in der Redaktion der von ihm mitbegründeten „Studien und Kritiken" zur Versönung der wissenschaftlichen Interessen mit denen der christlichen Frömmigkeit treu und unverdrossen benutzte, so war es ihm auch ein besonderes Anliegen, die Ergebnisse exegetisch-wissenschaftlicher Forschung der christlichen Erbauung **) zu vermitteln und die Grundtöne der heiligen Musik des Alten Bundes jedem frommen Herzen vernehmlich anzuschlagen. Denselben hohen Zweck verfolgt den Theologen gegenüber, so daſs also der gelehrte Apparat nicht ganz fehlt, Umbreit's bedeutendstes Werk, die Erklärung der Propheten außer Jona und Daniel („Praktischer Commentar über die Propheten des Alten Bundes mit exegetischen und kritischen Anmerkungen, 4 Bde., Hamb. 1841—46"), wovon das

*) Lied der Liebe, das älteste und schönste aus dem Morgenlande. Neu übersetzt und ästhetisch erklärt, Göttingen 1820. — Ungemein erfreute den Verfasser bei diesem Versuche, das Hohelied gegen Herder als Ein zusammenhängendes Ganze zu erweisen, der Beifall Göthe's (vgl. dessen Werke, 1833. Bd. 46, S. 293 f.), den er als unseren größten Dichterweisen und Richter in Sachen des Geschmackes warm verehrte. Eine zweite verbesserte und vermehrte Ausgabe, die wegen der Ausscheidung üppiger Ranken jugendlicher Phantasie zugleich eine verminderte heißen konnte, erschien 1828 zu Heidelberg; und auch später verlor Umbreit das Hohelied nie aus dem Auge. Dafür zeugt außer mehrfachen Besprechungen in den „Studien und Kritiken" und dem betreffenden Artikel in dieser Encyklopädie auch seine „Erinnerung an das Hohelied" (Heidelberg 1839) bei Gelegenheit des 50jährigen Professor- (nicht Doktor-) Jubiläums von H. E. G. Paulus, die schon als ein Denkmal seiner edlen Humanität hier Erwänung verdient; vgl. Reichlin-Meldegg, Paulus und seine Zeit, Bd. II, S. 237 f.

**) Die „Christliche Erbauung aus dem Psalter" (Hamburg 1835) gibt eine Übersetzung und Erklärung 35 auserlesener Psalmen in drei Abschnitten, Glaube, Erlösung und Hoffnung, deren letzter Pss. 2, 110, 72 behandelt. Die auch ins Holländische übersetzten „Grundtöne des A. T." (Hamburg 1843), welche aus der praktischen Erklärung des A. Test.'s im Heidelberger Predigerseminar hervorgingen, handeln am Leitfaden ausgezeichneter Schriftstellen zunächst von dem schöpferischen, ewigen, persönlichen, Einen Gotte und seinem Geiste und Worte, dann vom Menschen und schließlich vom Messias. Außer den kleineren Aufsätzen in den „Studien und Kritiken", welche zalreiche Rezensionen und Selbstanzeigen aus Umbreit's Feder enthalten, erwäne ich noch die Abhandlungen: „De veteris testamenti prophetis, clarissimis antiquissimi temporis oratoribus., Heidelb. 1832, 4°" und „Der Knecht Gottes. Beitrag zur Christologie des Alten Testaments, Hamburg 1840".

Buch Jesaja, das er auch in der 1. Aufl. dieser Encyklopädie beschrieb, 1846 in verb. Auflage wider erschien. Aber Umbreit begnügte sich nicht damit, den N. B. im Alten mit den lichtesten Farben der Propheten zu zeichnen; es drängte ihn auch, die Ergebnisse seiner alttestamentlichen Forschungen zur Aufhellung des N. Test.'s zu verwenden. So entstand, nachdem aus den Vorarbeiten eine Einzelschrift („Die Sünde. Beitrag zur Theologie des A. T.'s Hamburg u. Gotha 1853") erwachsen war, sein letztes größeres Werk: „Der Brief an die Römer auf dem Grunde des A. Testaments ausgelegt, Gotha 1856".

Auch die akademische Lehrtätigkeit Umbreit's war überwiegend dem A. Test. gewidmet. Wärend der Unterricht in der hebräischen Grammatik und in den Elementen des Arabischen, Syrischen und Chaldäischen immer seltener wurde, begannen schon 1826 und 1827 die regelmäßig fortgesetzten Vorlesungen über die apostolischen Briefe und die Einleitung in's N. Testament. Auffallend ist das Zurücktreten der histarischen Bücher des A. Test.'s, wie denn überhaupt der geschichtliche Sinn in Umbreit weniger entwickelt gewesen zu sein scheint. Zum Teil hieraus läßt sich's denn auch wol erklären, dass der Entschlafene unbeschadet seiner aufrichtigen Warheitsliebe öfters der Gefar erlag, sich durch den Schein der Gläubigkeit einer Ansicht blenden zu lassen, wenn dieselbe seinem frommen Gefüle zusagte und durch die gegenüberstehenden Schwierigkeiten für ihn den Reiz des Tiefsinnigen gewann. Bei dieser Behauptung habe ich weniger die Annäherung an die kirchlichen Meinungen über Jes. 7; Hiob 19 und das Buch Sacharja im Auge, als z. B. die Selbsttäuschung, welche ihn in dem hohen Schöpfungsgesange am Eingange in das Heiligtum des A. Test.'s eine Dreieinigkeit des göttlichen Wesens bemerken ließ, sowie sein fast unbedingt zustimmendes Urteil über Bähr's Symbolik des mosaischen Kultus; wenigstens zweifle ich, ob jetzt noch ein „seit Langem im Oriente Hausender und von seinem Geiste Erfüllter" (Stud. und Krit. 1843, S. 169) jenen Deutungen der Zalen- und Maßbestimmungen seinen vollen Beifall wird schenken können. Übrigens rechnete Umbreit selber kritische Schärfe nicht zu seiner besonderen Begabung und hatte auch ein Bewusstsein darum, dass sich ihm zuweilen das Gefül in allzu großer Bewegliclikeit an die Stelle nüchterner Betrachtung dränge.

Natürlich werden die Urteile über den wissenschaftlichen Wert der einzelnen Schriften Umbreits je nach dem Standpunkte der Beurteilenden verschieden ausfallen; vielleicht ist die Zeit zur Bildung eines abschließenden Urteils überhaupt noch nicht gekommen, und jedenfalls wäre für eine eingehende Würdigung, sollte sie mir überhaupt zustehen, hier nicht der Ort. Darüber aber kann wol kein Zweifel sein, dass das liebenswürdige und bescheidene Wirken des Mannes, den „eine seltene Verknüpfung mannigfaltiger Gaben und Tugenden" zierte, zu den woltuendsten Erscheinungen in unserer Vermittelungstheologie gehört; auch wo er die rechte Vermittelung noch nicht gefunden hat, kann sein treues Streben Anderen als Vorbild dienen. Er hat in den verschiedensten Kreisen Vielen für die Schönheit und für die Religion des A. Testaments Auge und Herz geöffnet; und nicht nur wegen rühmlicher Leistungen zur Förderung der biblischen Wissenschaft, sondern auch wegen seines von der Liebe Christi getragenen edeln, milden und maßvollen Wesens wird sein Andenken stets ein gesegnetes bleiben.

Adolf Kamphausen.

Unfehlbarkeit, s. Vatikanisches Konzil.

Ungarn, kirchlich-statistisch. Die zur heiligen Stephans-Krone gehörigen Länder des ungarischen States sind: a) das eigentliche Ungarn, inbegriffen Siebenbürgen und Fiume, b) Croatien und Slavonien nebst der ehemaligen Militärgrenze, deren Gesamtflächeninhalt 5853 geogr. Quadratmeilen (322,185□ Klm.) beträgt. Die Zal der Einwoner besteht laut der letzten allgemeinen Volkszälung im Jare 1881 aus 15,642,102 Seelen. Was die Nationalität betrifft, so sind hierunter Magyaren 6,165,088, Romanen 2,323,788, Deutsche 1,798,373, Slovenen 1,790,476, Kroaten und Serben 605,725, Ruthenen (Russen) 342,351. Der Konfession nach gehören a) zur röm.-katholischen Kirche 7,849,692, b) zur griechisch-katholischen

1,497,268, c) zur armenisch-katholischen 3223 (welche alle die Oberherrschaft des Papstes anerkennen, also zusammen 9,350,183), d) zur griech.-orientalischen (orthodox) 2,434,890, e) zur augsburgischen Konfession bekennen sich 1,122,849, f) zur evangel.-reformirten (früher helvetische Konfession) 2,031,803 (mithin die Zal der beiden protestantischen Konfessionen 3,154,652), g) zur unitarischen Religion bekennen sich 55,792, h) Christen anderer Konfessionen sind 4,645, i) Israeliten sind 638,314, k) Muhammedaner und Nichtchristen 512, l) die Zal der nichtkonstatirbarer Konfession Angehörenden ist 1079, m) Konfessionslose sind 1338, n) wärend der Volkszälung gab es noch nichtgetaufte Kinder aller vorongezälten Konfessionen 697. Ehelich geboren waren (im Jare 1882) 651,706 (davon in Kroatien und Slavonien 79,777); unehelich geborene 56,305 (davon in Kroatien und Slavonien 5004), zusammen 708,011 Geburten. Von den 163,839 geschlossenen Ehen waren gemischte Ehen 11,673, die Zal der im Jare 1882 gestorbenen war 571,854 (davon in Kroatien und Slavonien 60,286). (Siehe „Magyar Orszag Statistikája" von L. Láng und J. Jekelfalussy, Budapest 1884).

Schulpflichtige Kinder gab es im ungarischen State und zwar im Alter von 6—12 Jaren 1,576,424, im Alter von 13—15 Jaren 638,963, zusammen 2,215,387. Tatsächlich besuchten die Schule van den Kindern im Alter von 6—12 Jaren 1,312,378, im Alter von 13—15 Jaren 385,606, zusammen 1,697,984. Von den Schulen, welche von diesen Kindern besucht wurden, waren 363 Stats-, 1763 Gemeinde-, 184 Privat-, 13,683 Konfessionsschulen, zusammen also 15,993 Schulen (hievon entfallen auf Kroatien und Slavonien 1056). Den Konfessionen nach scheiden sich die die Schule besuchenden Kinder in röm.-katholische 898,464, griech.-kathol. 131,513, griech.-orient. 183,945, evangel.-augsburg. Konfession 158,707, evangel.-reformirte 243,231, unitarische 6,487, israelitische 75,637. Die Zal der Lehrer betrug 22,396 (hievon Lehrerinnen 2189). Die Zal der Lehrerbildungsanstalten war 71 und zwar 24 vom State erhaltene, 1 private, wärend die übrigen konfessionelle Institute sind. Die Zal der Zöglinge war 3988, hievon in Statsanstalten 1634. Das Grundkapital des Landesunterstützungs- und Pensionsfonds für Lehrer, auf welchen gesetzmäßig auch die konfessionellen Volksschullehrer Anspruch haben, beträgt 3,452,216 fl., die Anzal der Mitglieder dieses Institutes beträgt 12,474. Das Volksschulgesetz wurde im Jare 1868 beschlossen und sanktionirt. Die Konfessionsschulen sind ebenfalls öffentlich und blieben in überwiegender Anzal bestehen. Das Schulgesetz über die Mittelschulen und Qualifikation der Professoren kam im Jare 1883 zu Stande. Die Zal der Mittelschulen war im Jare 1882 und zwar Gymnasien 150 (hievon entfallen auf Kroatien und Slavonien 8), Realschulen 28, zusammen 178. Unter denselben waren Statsschulen 26, Gemeindeschulen 16, Privatschulen 3 und Konfessionsschulen 133. Die Anzal der Schüler in den Mittelschulen war 37,876, die der Professoren 2511. Das historische Recht der Konfessionen, öffentliche Gymnasien zu halten, blieb ihnen gesetzlich gesichert. Wissenschaftliche Universitäten bestehen 3, und zwar 1) die Budapester königl. ungarische Universität, gegründet von Péter Pázmány im Jare 1635, neu organisirt und erweitert durch die Königin Maria Theresia im Jare 1770, nach Budapest verlegt im Jare 1784. Zur Erhaltung derselben verwendet der katholische Universitätsfond jährlich 197,000 fl., der Stat 608,000 fl. Das Kapital der Universität in Obligationen beträgt 2,778,758 fl., an liegenden Gründen 33,707 Joch. Die Zal der Lehrstüle ist 160 und zwar sind an der röm.-kath.-theologischen Fakultät 11, an der juristischen und statswissenschaftlichen Fakultät 32, an der medizinischen 54, an der philosophischen Fakultät 59 Professoren angestellt. Bei den 4 Fakultäten waren im Wintersemester 1883 3272, im Sommersemester 3028 Studenten eingeschrieben, die meisten und zwar 1626 bei der juristischen Fakultät. 2) Die Kolozsvárer (Klausenburger) Universität (gewesene Hauptstadt Siebenbürgens), gegründet durch den Stat im Jare 1872 one theologische Fakultät. Anzal der Lehrstüle 60, die Anzal der Schüler in den 4 Fakultäten (naturwissenschaftliche, dann die philologische und philosophische Abteilung bilden dort 2 Fakultäten) ist 458. 3) Die Zágráber (Agrámer) Universität, gegründet im Jare 1874 mit 33 ordentlichen und 10 Hilfs-

professoren one medizinische Fakultät. Die Unterrichtssprache der ersten zwei Universitäten ist die ungarische, in der letzteren die kroatische.

I. Römisch-katholische Kirche. Der Gründer und Woltäter der röm.-kathol. Kirche in Ungarn war der erste gekrönte König Ungarns St. Stephan (1000–1038). Seit jener Zeit übt jeder König Ungarns apostolische Rechte und ist „supremus ecclesiarum patronus". Seit 1404 üben die Könige Ungarns das jus placeti. Dieses Recht wurde durch das Konkordat von 1855 fallen gelassen, am 9. August 1870 jedoch mit Beiseitesetzung des Konkordats wider hergestellt. Der König übt laut der Konstitution von 1848 und 1867 das Patronats- und Regierungsrecht über die katholische Kirche durch Vermittelung des verantwortlichen Kultus- und Unterrichtsministers. An der Spitze des ungar.-röm.-kath. Klerus steht der Esztergamer (Graner) Erzbischof (das Erzbistum gründete St. Stephan im J. 1000). Seit 1279 ist derselbe der Primas des Reiches, seit 1452 legatus natus sedis Apostolicae, seit 1393 Ober- und Geheimkanzler, seit dem Jare 1715 trägt er den Herzogstitel. Seine Rechte sind: er krönt und beeidigt den König; er kann eine Nationalsynode einberufen; jede Appellation geht mit Umgehung der Wiener Nunciatur direkt nach Rom. Unter seine Gerichtsbarkeit gehört auch die griechisch-katholische (unirte) Kirche.

1) Die röm.-kathol. Kirche teilt sich in 4 Hauptdiözesen. Die esztergamer (Graner) Hauptdiözese enthält — laut kirchlichen Daten — 1 Erzbistum, 10 Bischofssitze, 1 Hauptabtei, 53 Erzdechantstüle, 249 Dechantstüle, 2333 Pfarren (zusammen 4,125,538 Seelen). Bischofssitze sind in Nyitra, Győr, Veszprém, Pécs (Fünfkirchen) und Vácz (gegründet von St. Stephan), ferner in Besztercebánya, Székesfehérvár, Szombathely (gegründet von Maria Theresia 1777), dann in Munkács ein griech.-katholischer Bischofssitz (widerhergestellt von Maria Theresia 1771), das Eperieser griechisch-katholische Bistum (gegründet vom Könige Franz I. im Jare 1816), und schließlich die Hauptabtei in Pannonhalma (gegründet von St. Stephan). Der Hauptabt in Pannonhalma (abbas de monasterio Sancti Martini in monte supra Pannoniam sito) ist der stete und oberste Abt der Benediktiner, das Oberhaupt jeder zur ungarischen Krone gehörenden Abtei (es gibt 28 wirkliche und 123 Titularäbte). Er ist der einzige „praelatus nullius dioeceseos" und direkt dem apostolischen Stule unterworfen, kann Diözesansynoden abhalten. Seit dem Jare 1870 ist er berechtigt „privilegium ad instar" Firmungen vorzunehmen. Er sowie jeder Erzbischof und Bischof ist Mitglied des Oberhauses.

2) Die Kalocsaer Hauptdiözese enthält ein Erzbistum, 3 Bischofssitze, 29 Erzdechantstüle, 48 Dechantstüle und 600 Pfarren (1,439,650 Seelen), Bestandteile derselben sind: das Erzbistum in Kalocsa (gegründet durch St. Stephan, zum Erzbistum erhoben im Jare 1735), das Csanáder Bistum (gegründet durch St. Stephan, Residenzort Temesvár), das Nagyváradér Bistum (gegründet durch Ladislaus I. den Heiligen, 1095), das Siebenbürger Bistum (gegründet durch St. Stephan, Residenzort Károlyfehérvár).

3) Die Erlauer (Eger) Hauptdiözese enthält 1 Erzbistum, 4 Bistümer, 18 Erzdechantsitze, 80 Dechantsitze. Zal der Seelen 1,219,256. Bestandteile der Diözesen sind: das Erlauer Bistum (gegründet durch St. Stephan, zum Erzbistum erhoben durch Franz I. im Jare 1804). Die Bistümer Rozsnyó und Szepes (gegründet von Maria Theresia im J. 1776). Das Szathmárer und Kaschauer Bistum (beide gegründet durch Franz I. im J. 1804).

4) Die Zágráber (Agramer) Diözese enthält 1 Erzbistum, 3 Bistümer (in Kroatien, Slavonien und Dalmatien). Bestandteile desselben sind: das Zágráber Erzbistum (als Bistum gegründet durch Ladislaus I.; zum Erzbistum erhoben durch Franz Joseph I. im J. 1853); das Zenger (Segniaer) Bistum (zusammengezogen aus den früheren Corbaviaer und Modruser Bistümern im Jare 1833); das Diakovárer Bistum (entstanden durch Zusammenziehung des alten im J. 1230 gegründeten Szerémer und bosznischen Bistums im J. 1773). Das Köröscher griech.-kath. Bistum (gegründet aus dem früheren szvidniczer Bistum, im J. 1751).

Die Zal der Domkapitel ist 22. Die Zal der wirklichen und Titular-Domherren ist 332. Damkapitel (5 Gesellschaftsdomkapitel, capitula collegiata) sind, mit wenig Ausnahmen seit uralten Zeiten authentische Orte mit Amtssiegel; haben auf die Wal des Bischofs keinen Einfluss. Der König ernennt sogar auch den Administrator im Falle Ablebens des Bischofs.

Die Zal der röm.-kathol. Geistlichen beträgt 6580. Aufnahme von Ordensgeistlichen in das Land, Stiftung oder Aufhebung van Orden kann nur mit Bewilligung seiner Majestät oder auf Beschluss des Reichstages geschehen. Die Chefs der Orden ernennt der König aus drei Vorgeschlagenen. Sie sind nicht berechtigt Verordnungen und Weisungen aus Rom anzunehmen und können dieselben one Einwilligung des Königs nicht verlautbaren (jus placeti).

Joseph II. (1782—87) hob 134 Mönchsklöster mit 1544 Mönchen und 6 Frauenklöster mit 191 Nannen auf. Die heute bestehenden Orden sind falgende: Benediktiner, Cistercienser, Prämanstratenser, Kapuziner, Dominikaner, Piaristen, Misericordianer und seit 1854 die Jesuiten. Die Zal der Mönchsklöster ist 186, die der Ordensbrüder 2243. Die Zal der Frauenklöster ist 64, die der Nonnen (Ursulinernonnen der heil. Elisabeth, Notre-Damenonnen, englische Fräuleins, graue Schwestern) 1194.

Theologische Institute (Seminare) sind in jedem Erzbistum und Bistum mit Ausnahme von 3 zu finden; sie sind organisirt auf Grund der kgl. Verordnung vom 25. April 1803; der größte Teil wird aus dem Religionsfonde erhalten. Es gibt 2 Knabenseminare (seminarium minus) seit dem Jare 1860. Gegenwärtig bestehen 17 Institute für weltliche und 14 für Ordensgeistliche, sowie ein Centralinstitut an der Universität zu Budapest, zusammen 32 Institute mit 801 Zöglingen und 162 Professaren. Die Unterrichtssprache der kath. Seminare ist bis heute die lateinische.

Kirchenvermögen. Der geistliche oder Kirchenzehent wurde 1848 gesetzlich aufgehoben. Für den Verlust wurde die Geistlichkeit niederen Ranges durch Grundentlastungspapiere entschädigt. Das Testirungsrecht der oberen Geistlichkeit wurde durch ein Gesetz vom Jare 1715 geregelt; es erstreckt sich nur auf den dritten Teil ihres rein erworbenen Vermögens, das 2. Drittel geht in das Eigentum der Kirche über, das 3. Drittel in das des States. Die untere Geistlichkeit kann mit Ausnahme des 20. Teiles des Erwerbes frei testiren. Das Gesetz vom Jare 1498 verbietet der oberen Geistlichkeit die Erwerbung weltlicher Güter.

Das in den Händen der Geistlichkeit stehende kirchliche Besitztum beträgt 1,288,612 Joch.

Religionsfond (fundus religionis) gegründet durch König Ferdinand III. mit Gründungsurkunde vom Jare 1647, welche für Religionsbedürfnisse aus dem Einkommen der königl. Kammer järlich 6000 Gulden bestimmte; vergrößert durch Karl III. (im Jare 1733), durch Maria Theresia (1769), durch Jaseph II. (1786), der den Besitz der aufgelösten Orden und Klöster zu Gunsten des Fondes liquidirte, zuletzt vergrößert durch Franz I. (im Jare 1802). Die Größe des Fondes ist heute 15 Millianen Gulden. Der Schätzungspreis der Liegenschaften (194,415 Joch) 9 Millionen Gulden, der Reinertrag 1,056,618 Gulden. Die Verwaltung dieses Besitzes steht unter Aufsicht des Kultusministeriums. Der Religionsfond Kroatiens und Slavoniens beträgt 70,963 Gulden.

Lehrfand (fundus studiorum), gegründet durch Maria Theresia im Jare 1775, als sie die beweglichen und unbeweglichen Güter des aufgelösten Jesuiten-Ordens zu Schulzwecken zu verwenden anordnete. Bargeldkapital $6^1/_2$ Millionen Gulden. Die Liegenschaften betragen 60,760 Joch mit einem järlichen Einkommen von 354,132 Gulden. Aus demselben werden kathalische Gymnasien, 4 kath. Rechtsakademieen, Lehrerbildungsanstalten und einige Normalschulen erhalten. Die Verwaltung dieses Fondes steht unter Aufsicht des Kultusministeriums. Der König hat durch Erlass vom 21. Mai 1880 mit der Kantrolirung ein Komité, bestehend aus 15 röm.-kath. Geistlichen und Laien, betraut.

Der Lehrfond Kraatiens und Slavoniens beträgt 158,180 Gulden.

Rechtsverhältnis. Der 20. Artikel der Verfassung von 1848 hat die Gleichberechtigung der Konfessionen im allgemeinen ausgesprochen. Das gegenseitige Verhältnis der christlichen Konfessionen regelt der G.-A. 53 vom Jare 1868, und der G.-A. 40 vom Jare 1879. Die Fürung der Matrikeln geschieht durch kirchliche Behörden. Der Übertritt aus einer Konfession in die andere ist mit Erreichung des 18. Lebensjares gestattet. Gemischte Ehen können durch den Pfarrer welcher Partei immer geschlossen werden.

Die Kinder gemischter Ehen folgen nach ihrem Geschlechte den Eltern betreffs ihrer Religion. Gegen die gesetzlich festgestellte Religion der Kinder ausgestellte Reverse sind ungültig. Stadt- und Ortsgemeinden können aus ihren eigenen Kommunalkassen den in ihrem Schoße befindlichen gesetzlich anerkannten Konfessionen nach Verhältnis der Zal ihrer Bekenner für ihre Kirchen und Schulen Beiträge leisten.

Civilehen sind nicht eingefürt und erlaubt. Von Seite der Regierung wurde versucht, die Ehen zwischen Christen und Israeliten gesetzlich möglich zu machen. Das Unterhaus hat den durch die Regierung diesbezüglich eingebrachten Gesetzentwurf am 29. November 1883 genehmigt. Das Oberhaus aber am 29. Dezember mit 109 gegen 103 Stimmen abgelehnt. Widerholt vorgelegt wurde das Gesetz durch das Oberhaus, am 11. Januar 1884 abermals mit 200 gegen 191 Stimmen abgelehnt (dagegen stimmten 37 Obergeistliche). Der Entwurf wurde daher von der Tagesordnung gestrichen.

Die röm.-kathol. Bischöfe versuchten seit dem Jare 1868 gegen den Einfluss des States auf die kirchlichen Angelegenheiten und zur Erlangung der kath. Autonomie zu agitiren. Die erste organisirende Versammlung wurde im Monat Oktober 1870 unter dem Präsidium des Primas gehalten. Zweck derselben war, mit Ausnahme des Patronates Sr. Majestät keiner statlichen Behörde die Einmengung in kirchliche Angelegenheiten zu gestatten. Da aber diese Intention mit der tausendjärigen Verfassung des States im Widerspruch stand und aus diesem Grunde die Sympathie der Nation, der Presse und der Regierung nicht erlangte, schlief die ganze Bewegung resultatlos ein.

Nur die Siebenbürger röm.-kathol. Kirche besitzt noch — aus der Fürstentumsperiode — das Recht zur Abhaltung des sog. „status catholicus" und dadurch eine Art kirchlicher Autonomie, indem unter dem Präsidium des Bischofs mit Beiziehung 68 Geistlicher und 136 weltlicher Vertreter järlich über Vermögens- und Schulangelegenheiten beraten wird. Dieses Recht wurde durch Erlasse vom Jare 1861, 1872 und 1876 verbrieft. Der Vermögensstand der — unter der Verwaltung und Rechnungslegung der durch die Siebenbürger röm.-kath. Kirche järlich abzuhaltenden sogenannten — Statusversammlung machte im Jare 1884 2,702,628 Gulden; hievon entfällt auf den Studienfond 862,822 Gulden; auf den Religionsfond 778,012 Gulden und auf den Stipendienfond 381,188 Gulden.

Vollständige Autonomie bezüglich der Kirche und der Schulen besitzen nur die Protestanten, sie haben dieselbe mit Blut erkauft, und besitzen keinerlei Einkünfte vom State mit Ausnahme einer järlichen Beihilfe von 85,000 Gulden, welche Summe auch nur seit dem Jare 1868, jedoch one Einschränkung der Autonomie gegeben wird.

Auf dem Gebiete des kirchlichen Lebens und der inneren Mission wirken 1) der im Jare 1847 gegründete St. Stephans-Verein, dessen Zweck die Befestigung, Erhaltung und Verbreitung des Katholizismus im Wege der Presse ist. Er gibt Elementarschul- und Religionsbücher, Gebetbücher, katholische Wochenblätter, Heiligenbilder heraus, erläßt Preisausschreiben und liefert den Mitgliedern järlich 90 Druckbogen. Das Einkommen betrug im Jare 1883 94,735 Gulden. Die Ausgaben 93,489 Gulden. Barkapital 83,318 Gulden in Geld. Der Wert des Hauses und des Betriebskapitals der Gesellschaft ist 67,000 Gulden. An der Spitze steht der Primas und zwei hohe Magnaten als Präsidenten. 2) Der Verein des heil. Ladislaus, gegründet im Jare 1864. Präsident ist ein Bischof. Zweck des Vereines ist die ungarische katholische Gesinnung in

den östlichen Ländern (Balkanhalbinsel) zu unterstützen, für dieselben Geistliche und Lehrer heranzubilden, ferner die Erbauung und Förderung vaterländischer Schulen und Kirchen. Das Einkommen im Jare 1882 war 8816 Gulden. Seit seinem Bestehen spendete der Verein zusammen 132,000 Gulden. Gründungskapital 14,840 Gulden.

II. Griechisch-katholische (unirte) Kirche. Auf Anregen des Esztergomer (Graner) Erzbischofs Georg Lippay unirten sich aus dem Kreise des slavischen (rhutenischen) Volkes der Gegend Munkács 400 Geistliche griechischer Religion mit der röm.-kathol. Kirche, deren erster Bischof im Jare 1655 geweiht wurde. Graf Leopold Kolanics (Graner Erzbischof) hat mit Hilfe der Jesuiten durchgesetzt, dass aus der rumänischen Bevölkerung Siebenbürgens mehr als 100,000 Gläubige griechischer Konfession zur Union übertraten und dass auf der Gyulafehérvárer Synode (1697) der Bischof Theophil und 12 griechische Dechants, die auch von König Leopold unterstützte Union unterschrieben und für die unirte Kirche das Fogarascher Bistum gegründet wurde.

In der griech.-kath. Kirche besteht ein Erzbistum, 6 Bistümer, 6 Domkapitel mit 41 Domherren (canonici), 41 Erzdechante, 181 Dechante, 2130 Pfarrer, 108 Kaplane, 9 Mönchsklöster, 54 Klosterbrüder, 4 Seminarien, 241 Seminaristen, 25 Professoren. Die Seelenzal beträgt nach den einzelnen Teilen des Landes in Ungarn im engeren Sinne 981,304, in Siebenbürgen 596,520, in Kroaten und Slavonien 9748. Das Fogarascher Bistum wurde im Jare 1850 durch Franz Joseph I. zum Erzbistum in Gyulafehérvár erhaben, der Sitz desselben ist Balázsfalva. Das Erzbistum wurde im Jare 1868 verfassungsgemäß den Landesgesetzen inartikulirt. Unter seine Jurisdiktion gehört das Lugoscher und Szamosujvárer Bistum (beide gegründet im Jare 1850) und das Großwardeiner (Nagyvárader) Bistum (gegründet durch Maria Theresia im Jare 1777). Die übrigen drei Bistümer sind der Jurisdiktion röm.-kathol. Erzbistümer unterstellt. Nachdem die griech.-kathol. Kirche ein integrirender Teil der röm.-katholischen ist, genießt sie auch alle Rechte und Vorteile von Seite des States, wie die röm.-katholische Kirche. Die Glaubensgenossen der griech.-unirten Religion sind ihrer Nationalität nach Ruthenen und Romanen.

III. Griech.-orient. Kirche. Die juridische Stellung der griech.-orient. Kirche in Ungarn wurde durch den 27. G.-A. des Landtages von 1791 geregelt, indem ihr an den der röm.-kathol. Kirche seit jeher zustehenden Vorrechten Anteil gewärt wurde. Ihren Bischöfen wurde Sitz im Oberhause zuerkannt und sie wurden mit Gütern dotirt. Nationalität und Sprache entzweiten die Kirche. Infolge dessen wurde sie durch den G.-A. 9. vom Jare 1868 in zwei Metropolitensprengel geteilt. Die Zal der Gläubigen ist 2,434,890. Hievon entfallen auf Kroatien und Slavonien 497,746 Seelen. Sie haben 2 Erzbischöfe, 8 Bischöfe, 2906 Pfarrer, 4 Seminarien, 29 Religionsprofessoren, 246 Religionsschüler (Kleriker). — Unterrichtssprache ist die serbische und rumänische. Mönchsplätze (St. Basilsorden) gibt es 3. —

A. Ursprung des serbischen Metropolitanates. Unter dem Ipeker Patriarchen Csernovics Arsen wanderten 38,000 Serben ein, um dem Drucke der Türken zu entgehen. Den Ansiedlern wurden vom König Leopold I. durch das Diplom vom 10. August 1691 ihre kirchlichen Rechte zugesichert. — Ihr Religionsoberhaupt ist der Karlovitzer Patriarch. Sein Wirkungskreis wurde im Jare 1829 auch auf das dalmatinische Bistum ausgedehnt. Die Karlovitzer Kirchensynode (1864) arbeitete die neue Verfassung aus, welche im Jare 1875 vom König sanktionirt wurde. — Die oberste Behörde ist der serbische Nationalkirchenkongress, welcher aus 25 geistlichen und 50 weltlichen, auf 3 Jare gewälten Mitgliedern besteht. Der beständige Vorsitzende ist der Patriarch. —

Der Kongress wird nach dem Willen des Königs einberufen und berät unter Aufsicht eines kgl. Kommissärs. Die Bistümer teilen sich in Dechantstüle. Die Pfarren unterstehen den auf 6 Jare gewälten lokalen Kirchensenaten. Die Bestandteile des Metropolitanates sind: das Patriarchat, das Bácser, Ofener,

Temesvárer und Versecżer Bistum (alle unter Leopold I. gegründet im Jare 1690), ferner das Karlstädter und Pakrácker Bistum.

B. Das rumänische Erzbistum wurde unter dem Hermanstädter Erzbischof im Jare 1865 selbständig. Seine Organisirung wurde durch den Hermanstädter Kongreſs im Jare 1870 festgesetzt. Die behördlichen Abstufungen sind: der Nationalkirchenkongreſs besteht aus 30 geistlichen und 60 weltlichen auf 3 Jare gewälten Repräsentanten, das Metropolitankonsistorium (in beiden präsidirt der Erzbischof), die Episkopalsynode (Präsident der Bischof) — und die Gemeindesynode. Bestandteile sind: a) das Hermanstädter Erzbistum (für die nicht zur Union übertretenen Rumänen durch Joseph II. als besonderes Bistum errichtet; zum Erzbistum erhoben im Jare 1864); b) das Arader Bistum (gegründet durch Leopold I.); c) das Karansebeser Bistum (gegründet im Jare 1865). — Der Schulfond wird durch den (seit 1811 in Budapest bestehenden) gemeinsamen Ausschuſs für beide Erzbistümer verwaltet und kontrolirt. Schätzungswert 2,522,742 Gulden.

IV. Evangelische Kirche Augsburger Konfession. Die Zal ihrer Gläubigen ist 1,122,849 — und zwar in Ungarn (incl. Siebenbürgen) 1,107,608, in Kroatien und Slavonien 15,241. Sie ist in zwei — auf geschichtlicher Basis entstandene Korporationen, jede mit selbständiger und eigener Verwaltung — geteilt.

A. Die ungarische evangelische Kirche schließt die auf dem Gebiete des ungarischen States, mit Ausnahme Siebenbürgens, sich befindlichen evangelischen Augsburger Konfession in sich. Sie erhielt ihr statsrechtliches Existenzrecht im Jare 1606 und 1608. Ihre konstitutionelle Organisirung wurde auf der Zsolnaer Synode (1610) und auf der Zsepesváratjer Synode (1614) ausgearbeitet, bei welcher Gelegenheit die Kirche in 5 Kirchendistrikte, unter der Leitung von 5 Superintendenten, eingeteilt wurde. — Durch die Resolution Karls III. wurde sie in 4 Superintendenzen geteilt; — diese Einteilung besteht noch heutzutage. Im nachfolgenden Jare wurde neben den Superintendenten aus der Reihe angesehener Weltlicher für jeden Distrikt ein Inspektor gewält. Mit Bewilligung Maria Theresiens kannten die 4 Distrikte järlich zu einer Generalkonferenz zusammenkammen. Im Jare 1774 wurde der erste „Generalkonvent“ abgehalten, an dessen Spitze ein von allen Distrikten gewälter weltlicher Präses (mit dem Titel „Generalinspektor“) gestellt wurde. Seit 1860 wurde das Doppelpräsidium, der amtsälteste Superintendent neben dem Generalinspektor, eingefürt. Der Generalkonvent ist die höchste kirchliche Behörde. Seine Organisation erhielt er (1791) auf der Pester Synode (der ersten und letzten Landessynode). Er besteht aus 36—50 von allen 4 Superintendenzen gewälten Mitgliedern. Der Generalinspektor wird durch Abstimmung der Kirchengemeinden lebenslänglich gewält. —

Die übrigen Behörden sind: Der Kirchendistrikt, an dessen Spitze der Superintendent mit dem Distriktualinspektor stehen; — das Kirchenseniorat ebenfalls mit Doppelpräsidium; das Presbyterium, d. i. der einzelne Kirchengemeinderat. Dieser wält den Dechanten auf 3—6 Jare, den Inspektor des Kirchendistriktes, den Generalinspektor und Superintendenten. — Ihren eigenen Prediger wälen die Mitglieder der Kirchengemeinde in der Kirchenkommunalversammlung. Die Ordination vollzieht der Superintendent gemeinschaftlich mit den Senioren in der Kirche in Gegenwart der Distriktualversammlung. Bei dem Generalkonvente von 1848 erschienen auch die Vertreter der lutherischen Kirche der Siebenbürger Sachsen; außerdem sonst niemals weder früher noch später. Die 4 Kirchendistrikte sind folgende: I. Die Bányaer Superintendenz besteht aus 9 Senioraten, 215 Kirchengemeinden. Zal der Gläubigen 360,005, Sitz des Superintendenten Békés-Csaba. II. Die Superintendenz diesseits der Donau besteht aus 8 Senioraten, 98 Kirchengemeinden; Zal der Gläubigen 169,845, Sitz gegenwärtig Preßburg. III. Die Superintendenz jenseits der Donau besteht aus 11 Senioraten und aus 161 Kirchengemeinden. Anzal der Gläubigen 204,066, Sitz

Raab (Györ). IV. Die Theißer Superintendenz besteht aus 8 Senioraten und 133 Kirchengemeinden. Anzal der Gläubigen 134,000, Sitz gegenwärtig Rosenau. Die ungarisch-evangelische Kirche besteht aus 36 Senioraten, 607 Kirchengemeinden und 867,916 Seelen. Zal der theologischen Institute 3, Zal der Theologie Studirenden 103. Die Gläubigen sind ihrer Nationalität nach Ungarn, Deutsche und Slovaken. Infolge dessen fehlt es nicht an nationalen Reibungen („Panslavismus“).

H. Die Siebenbürger evangelische Kirche. Ihr Ursprung ist gleichzeitig mit dem der Reformation. Sie besteht aus einer Superintendenz mit dem beständigen Sitze Hermanstadt; diese faßt in sich 10 Dechantstüle, 270 Kirchengemeinden und 211,533 Gläubige, welche, mit Ausnahme 11 ungar. Kirchengemeinden, Sachsen mit deutscher Muttersprache sind; diese wurden im Jare 1142 in das Land gerufen mit vielen Privilegien versehen, und bewarten ihre Nationalität (saxonica natio) bis heute. Sie haben 5 theologische Institute mit 78 Schülern. Diese Kirche erhielt ihr Religionsfreiheitsgesetz im Jare 1557 und wurde unter der Regierung der Siebenbürger Fürsten unabhängig. Sie behielt das Selbstverwaltungsrecht auch nach Vereinigung Siebenbürgens mit Ungarn (1691 und 1848). Das frühere bureaukratische Kirchenregiment wurde gelegenheitlich der kirchlichen Generalversammlung 1870 in eine Presbyterialkonstitution verwandelt, deren Faktoren sind: a) die Pfarrgemeinde, deren Organe das Presbyterium (Vorsitz. der Pfarrer) und die Gemeindeversammlung, deren Mitglieder auf 6 Jare gewält werden. Die Gemeindeversammlung wält den Pfarrer, wenn sie aus mehr als 2500 Seelen besteht, einen Kurator und die Presbyteriumsmitglieder; b) die Dechantstüle; der Präses ist der Dechant; c) die Landeskirchenversammlung, deren vollziehendes Organ, das Oberkonsistorium, aus 8 Mitgliedern besteht, dessen Präses der Superintendent ist. Derselbe wird durch die Landeskirchenversammlung im Wege geheimer Abstimmung von den 6, durch die Dechanei kandidirten Individuen gewält und auf Grund der alten landesfürstlichen Rechte von dem Könige in seinem Amte bestätigt.

Ebenso erledigt und entscheidet die Kirche auf Grund des alten Rechtsgebrauches auch die Eheangelegenheiten und -Prozesse durch eigene zu diesem Zwecke organisirte Gerichte, wärend ihre evangelische Schwesterkirche des ungarischen Mutterlandes dieses Recht nicht besitzt (Schuler-Libloy, Prot. Kirchenrecht, Hermannstadt 1871).

V. Evangelisch-reformirte Kirche. Ursprung. Sie entstand mit dem Eindringen des Calvinismus und teilte dasselbe Los, wie die lutherische Kirche. Anfangs verbreitete sich das Luthertum unter den magyarischen, deutschen und slavischen Völkern Ungarns; aber nach dem Auftreten des Calvinismus schlossen sich fast sämtliche Magyaren an die Fane der helvetischen Konfession und die Teilung des Protestantismus wurde von 1561—1591 beschlossen; und durch die Teilungssynoden (in Siebenbürgen im Jare 1564, in der Theisgegend im J. 1567) durchgefürt. Von nun an standen sich die zwei protestantischen Hälften mit ihren Schulen und mit ihrer getrennten Verwaltung gegenüber. Nur im Jare 1841 wurde durch Graf Karl Zay (Genalinspektor Augsburger Konfession) die Union beantragt. Es stimmten auch hiefür mehrere hervorragende Redner. Doch in den Wirren der 1848er Revolution und der darauffolgenden politischen Reaktion wurde und blieb diese Idee vergessen; nur hie und da finden sich einige gemischte Kirchengemeinden und Gymnasien, durch die Notwendigkeit der Selbsterhaltung bewogen, zu vereinter Verwaltung organisirt.

Nach der Mohácser Schlacht (1526) wurde das Land politisch in drei Teile geteilt. Die südlichen und mittleren Teile, mit der Hauptstadt Ofen (Buda) von den Türken erobert, unterlagen der Herrschaft des Halbmondes. Die nördlichen und westlichen Teile blieben unter der Habsburgischen Dynastie. Die östlichen Teile (Siebenbürgen dahin gerechnet) und die Theisgegend bildeten unter der Regierung reformirter Fürsten von 1538 bis 1691 ein eigenes Reich; unter solchen politischen Verhältnissen änderte sich das Los und die Entwicklung beider ge-

trennten protestantischen Kirchen. Die Spuren der langen getrennten Stellung sind bis heute noch nicht verschwunden. Zuerst kamen die beiden protestantischen Kirchen auf dem Gebiete des Fürstentums Siebenbürgen zur Blüthe. Reformirte Fürsten: Stefan Bocskay (1604—1606), Gabriel Bethlen (1613—1629) und Georg Rákoczy I. (1630—1648) erzwangen mit Waffengewalt von den katholischen Habsburgern die Religionsfreiheit der Protestanten auch für die anderen Teile Ungarns. Ferner waren von Bedeutung der Wiener (1606), Nikolsburger (1621) und Linczer (1645) auch in Religionssachen entscheidende Friedensvertrag und die darauffolgenden, die Religionsfreiheit der Protestanten sichernden Landtagsgesetze. Aber nach dem Westfälischen Frieden erhielt das durch Jesuitenpolitik geleitete Habsburger Haus (unter Leopold I.) Siebenbürgen wider zurück, und in dem so neuvereinten State wurde der Protestantismus dem Untergange nahe gebracht. Erst das durch Josef II. am 25. Oktober 1781 erlassene Gesetz (edictum tolerantiale) verursachte ein Neuaufleben, welches der auf dem 1791er Landtage eingebrachte, durch Leopold II. sanktionirte 26. Gesetzartikel (laut welchem die Religionsfreiheit der Protestanten auf Grund des Wiener Friedens zugesichert ward), unterstützte. Dadurch gewann die protestantische Kirche einen so sicheren Boden, dass das im Jare 1859 erlassene k. k. Wiener Patent, welches die protestantische Autonomie einzuschränken bezweckte und dieselbe dem allzugroßem Einfluss der absoluten Statsregierung unterwerfen wollte, auf eine so große Opposition traf, dass es von der Regierung zurückgezogen werden muste und bloß unter den Lutheranern slavischer Nation eine Trennung hervorbrachte. Dieser abgetrennte Teil aber, (patentalis superintendentia), vereinigte sich nach Rückerlangung der Konstitution wider mit der autonomen Kirche, und der Friede wurde im Jare 1867 hergestellt. Die reformirte Kirche blieb auch zu Zeiten des Patentes fest und einig. —

Die Konstitution und Organisirung der Kirche wurde durch die auf den Szathmárer (1643) und Komjáter Synoden (1623) beschlossenen Kirchengesetze befestigt. Das eigentliche Presbyterialsystem wurde in der ersten in Ofen (1791) abgehaltenen Synode gesetzlich formulirt. Diese Synode bestellte die Generalkonvente zur kirchlichen Oberbehörde über die Superintendenzen, um dem weltlichen Elemente einen gleichmäßigen Einfluss und Wirkungskreis zu verleihen. —

Die kanonischen Gesetze der Ofener Synode sanktionirte der König nicht. Die damaligen Beschlüsse wurden aber autonomisch trotzdem durchgefürt. Der in Debrezin am 25. Septbr. 1860 abgehaltene Konvent formulirte die weitgehendste demokratische Organisation; bestimmte, um in jedem Punkte die Parität durchzufüren, dass die Zal der gewälten weltlichen und geistlichen Repräsentanten gleich sein solle, und fürte das doppelte Präsidium ein.

An dem im Jare 1873 abgehaltenen Konvente beteiligte sich auch die Siebenbürger Superintendenz wenigstens an der Beratung; infolge der politischen Union nahm auch die Vereinigung der reformirten Kirche ihren Anfang. — Mehrere Konvente beschäftigten sich mit den Vorarbeiten zur neuesten Konstitution, um diese der Synode vorzulegen. Infolge der günstigen politischen Konstellation wurde im Jare 1881 mit Bewilligung des Königs die erste organisirende Landessynode mit Einschluss Siebenbürgens einberufen. Eine änliche hatte die reformirte Kirche Ungarns noch nicht erlebt; denn selbst auf der hervorragenden Ofener Synode waren nur 4 Distrikte vertreten; der 5., der Siebenbürger, nicht. Diese bemerkenswerte, epochebildende Landessynode wurde in der Stadt Debrezin vom 31. Oktober bis 24. November (im Jare 1881) im großen Sale des eben damals vollendeten neuerbauten Kollegiumgebäudes abgehalten (Debrezin ist der Focus der evangel. Reformirten in Ungarn; 39,425 Seelen unter Leitung von 5 Predigern und 4 Hilfspredigern). Die zweite Sitzungsperiode der Synode wurde vom 10. bis 17. September 1882 abgehalten. —

Die Generalsynode besteht aus den von den Presbyterien aller 5 Superintendenzen im Wege der Abstimmung gewälten 104 Mitgliedern, welche

Zal die fünf Superintendenten (Bischöfe) und die fünf Oberkuratoren (supremus curator) als ex offo Mitglieder auf 114 erhöhten. Was die Tätigkeit der Generalsynode betrifft, so begann man damit, Gott wegen Einigung der 5 Superintendenzen der ung.-reform. Kirche zu danken; als Sinnbild der Kirche wurde das Siegel der Generalsynode (eine brennende Fackel mit 7 Sternen umgeben und Matth. 5, 15) festgestellt. Die Organisation der Kirche wurde auf geschichtlicher Grundlage von der untersten Stufe bis zur höchsten im Sinne des synodalpresbyterialen Prinzipes unternommen. Als oberste, die Gesetze der Generalsynode vollziehende Behörde wurde der „Generalkonvent" als Vertreter der Einheit mit festgestellter Kompetenz in die Konstitution aufgenommen; die in jedem 10. Jare einzuberufende Landes-Generalsynode wurde als oberste legislative Behörde beibehalten. Es wurde ferner ein Pfarrwalgesetz beschlossen, laut welchem eine Kommission, bestehend aus Vertretern der Kirchengemeinde und des Kirchenseniorates eine Anzal Kandidaten vorschlägt; aus den Vorgeschlagenen wält die Kirchengemeinde durch Abstimmung ihren Geistlichen.

Weitere Bestimmungen betrafen die Rechtsprechung in Disziplinarangelegenheiten, die kirchliche Besteuerung, das Verhalten der kirchlichen Beamten, das Erziehungs- und Unterrichtswesen und die Gründung eines allgemeinen Landeskirchenfonds. — Der König sanktionirte am 11. Oktober 1882 alle kirchlichen Gesetze, mit Ausnahme der die Schulen betreffenden, da hiefür die Landesgesetze maßgebend sind. Der prinzipielle Charakter der Konstitution der reformirten Kirche: die freie Wal, die gleiche Anzal weltlicher und geistlicher Vertreter bei den Behörden (Parität) und das doppelte Präsidium sind in allen Abstufungen durchgefürt. Die Landes-Generalsynode änderte die Benennung „helvetische Konfession in „evangelisch-reformirtte" ab und nahm nach altem Gebrauch die Bezeichnung „Bischof" (püspök) anstatt Superintendent an. Die Abstufung der Kirchenbehörden ist folgende: Presbyterium, Seniorat (Traktus), Superintendenz, Konvent und Landes-Generalsynode.

Einteilung: 5 Kirchendistrikte. 1) Die Superintendenz diesseits der Donau besteht seit 1553. Im Jare 1607 teilte sie sich in 2 Bezirke. Im Jare 1734 vereinigte sie sich wider infolge der Carolina resolutio. Sitz Budapest (Zal der hier wonhaften Gläubigen 22,214). Sie enthält 8 Traktus, 248 Kirchengemeinden. Zal der Gläubigen 340,936. 2) Die Superintendenz jenseits der Donau besteht seit 1576. Sitz Komorn. Hat 9 Traktus, 285 Kirchengemeinden, 228,312 Gläubige. 3) Die Superintendenz diesseits der Theiß. Nach dem Jare 1572 vereinigten sich 4 Traktus unter dem Namen „Vereinigte Kirchenseniorate Oberungarns" und übernahmen anstatt der Regierung der Superintendenz die der Senioren an unter dem Titel „seniorale regimen". — Nur infolge der Carolina resolutio (1734) verwandelte sich dieselbe in eine Superintendenz, Sitz Miskolcz; sie zält 8 Traktus, 350 Kirchengemeinden und 231,200 Gläubige. 5) Die Superintendenz jenseits der Theiß besteht seit 1564, zält 8 Traktus, 553 Kirchengemeinden und 828,760 Seelen. Sitz Debrezin. 6) Die Siebenbürger Superintendenz besteht seit 1564, zält 19 Traktus, 540 Kirchengemeinden, 332,407 Gläubige. Sitz Kolozsvár (Klausenburg). Diese Superintendenz hat infolge ihrer 300järigen abgesonderten Stellung einige abweichende Züge bis auf heute beibehalten: ihren Bischof (dieser Titel ist seit der Fürstenzeit im Gebrauche) bestätigt der König; der Bischof legt einen Eid der Treue ab; ihr Gericht urteilt in Eheprozessen; sie hat 5 Oberkuratore aus weltlichem Stande; ein ständiger Leitungsrat ist in Wirksamkeit. Den Bischof und die Oberkuratoren wält die Kirchen-Generalversammlung und nicht, wie bei den anderen Superintendenzen, das Presbyterium. Die neueste Organisirung geschah im Jare 1871. Die Gesamtzal der Reformirten ist 2,031,803 Seelen. Hievon entfallen auf Kroatien und Slavonien 8443. Pfarren sind 1980 mit 1912 Pfarrern und 290 Hilfspfarrern. —

Die Zal der theologischen Akademieen ist 5, mit 429 Theologie Studierenden und 20 ordentl. Professoren der Theologie. Die Reformirten bilden 12,98%

der Einwoner und kammen daher, der Zal nach, nach der röm.-katholischen und griech.-orient. Konfession in dritter Reihe zu stehen*).

Die ungarische evang.-reformirte Kirche bezeugt warme Sympathie für die Allianz der das Presbyterialsystem befolgenden reform. Kirchen (Alliance of the reformed churches holding the presbyterian system). Die leitenden Vorsteher der reformirten Gemeinde und des Kollegiums zu Debrezin schickten ihren ersten Begrüßungsruf im Jare 1875 (den 8. Juli) nach London an die erste konstituirende Versammlung. Die fünf Superintendenzen ließen sich auf dem im Jare 1877 in Edinburg abgehaltenen großen Generalkonzil durch zwei Abgeordnete vertreten, und drückten den in New-York 1880 und in Belfast 1884 abgehaltenen großen Versammlungen in Briefen ihre brüderlichen Sympathieen aus. Zum Zwecke einer durchzufürenden organischen Verbindung endlich hat die von der Debreziner Synode hiezu ernannte Kommission am 28. Oktober 1884 einen gedruckten Meinungsvorschlag dem Generalkonvente in Pest vorgelegt.

IV. Unitarische Kirche. Zahl ihrer Gläubigen 55,487, der größte Teil hievon fällt auf Siebenbürgen, den Hauptsitz dieser Sekte. In Ungarn sind 788, in Kroatien und Slavonien nur 5 Unitarier; der Nationalität nach sind dieselben Ungarn. Gründer dieser Religionsgemeinschaft (1566) war Georg Blandrata, Hofarzt des Siebenbürger Fürsten, und Franz David († 1579), früher Klausenburger reformirter Geistlicher; sie erhielten die Religionsfreiheit im Jare 1571, die unitarische Kirche wurde eine der 4 receptae religiones; in Ungarn erhielten sie nur im Jare 1848 und 1868 gleiche Rechte mit den anderen Kirchen; nachdem sie aus der reformirten Kirche geschieden, übernahm sie deren Kultus und Konstitution nach Siebenbürger Form, hat einen Bischof, welchen der König in seinem Amte bestätigt, ihre Eheangelegenheitsprozesse erledigt sie selbst. Sie hat ein theologisches Seminar in Klausenburg mit 9 Hörern. Die Englischen und amerikanischen Unitarier unterstützen diese Religionsgemeinschaft bedeutend.

VII. Die Nazarener. Hauptsächlich unter der unteren Volksklasse der reformirten Kirche entwickelte sich seit der Revolution von 1849 eine neue Religionssekte unter dem Namen Nazarener oder Nachfolger Christi, deren Religion eine Mischung der Anschauungen der Darbisten, Baptisten und Mennoniten zu sein scheint. Nach Erlass des Kultusministers vom 13. Aug. 1868 gehört dieselbe nicht unter die gesetzlichen Religionen und wurden die Naz. mit der Fürung ihrer Matrikeln nicht betraut, sondern ihre Gemeindeglieder sind verpflichtet, die Geborenen und Verstorbenen der politischen Behörde anzuzeigen; die aus nazarenischer Ehe stammenden Kinder sind nicht gesetzlich. In einigen Orten haben diese Separatisten auch eigene Bethäuser. Die erste politische Verordnung gegen dieselbe erging im J. 1854. In Budapest organisirte sich noch eine baptistische Gemeinde, welche als Privatgesellschaft betrachtet wird. Die Nazarener wurden warscheinlich von den Baptisten bekehrt. Ihre Zal kann nicht bestimmt werden, ist aber höchstens auf 3—4000 zu stellen.

VIII. Die Israeliten. Ihre bürgerliche und politische Gleichberechtigung erhielten sie im 17. Gesetzesartikel des Jares 1867. Zur Feststellung ihres Verhältnisses zu einander, und dem State gegenüber wurde der erste israelitische all-

*) Coloman Tisza, gegenwärtig Ministerpräsident und zugleich Oberkurator der an der Donau liegenden Superintendenz (Kirchendistrikt), legte zu Ende des Monats Oktober 1884 der Legislative den Gesetzentwurf über die Reform des Oberhauses vor, in welchem auf Grund des 1848er Religionsgleichberechtigungsgesetzes ausgesprochen wird: dass außer den röm.-katholischen, griechisch-katholischen und griechisch-orientalischen Diözesan-Bischöfen, die nach ihrem Amte rangältesten 3 Bischöfe und 3 Oberkuratoren der reformirten Kirche, ferner die 3 rangältesten Superintendenten und 3 Oberinspektoren des evangelischen Augsburger Bekenntnisses, 1 Bischof oder 1 Oberkurator der unitarischen Profession lebenslängliche Mitglieder des Oberhauses seien. Das Gesetz über die Reform des Oberhauses wurde von beiden Häusern des Parlamentes angenommen und als G.A. VII. 1885, am 25. April 1885 sanktionirt.

gemeine Kongreſs, beſtehend aus den Vertretern des Judentums, am 10. Dezember 1868 zuſammenberufen; die Beſchlüſſe dieſes Kongreſſes wurden am 14. Juni 1869 durch einen königlichen Erlaſs beſtätigt. Hier beginnt die Neuzeit der iſraelitiſchen Kultusvereine.

Organiſation: Die iſr. Kultusgemeinde wurde in 26 Kreiſe eingeteilt; ſowol die Gemeinden als auch die Bezirkskreiſe werden durch den auf 3 Jare gewälten Vorſtand geleitet. Die allgemeine Oberbehörde iſt der Kongreſs, welcher aus 86 Abgeordneten beſteht; deſſen vollſtreckendes Organ iſt die iſraelitiſche Landeskanzlei in Budapeſt (wo die Zal der iſraelitiſchen Einwoner 70,879 beträgt), durch welche die Kreiſe untereinander und mit der Regierung verkehren. — Die Beſchlüſſe des Kongreſſes wurden nur von einem Teile der Iſraeliten angenommen, dieſelben ſowie die neue Organiſation ſind auch nur für dieſen Teil giltig; ſeit 1869 iſt daher eine Spaltung eingetreten und teilen ſich die Iſraeliten in zwei von einander unabhängige Korporationen, nämlich in die Kongreſs- und in die status quo (orthodoxen) Kultusgemeinden mit verſchiedenem Kultus und mit verſchiedener Verwaltung. Der iſraelitiſche Schulfond beträgt 1,423,000 Gulden. Den Kongreſsiſraeliten wurde eine Landes-Rabbipräparandie in Budapeſt errichtet und am 4. Oktober 1877 eröffnet, mit Ober- und Unter-Lehrkurs, 10 wirklichen und Hilfsprofeſſoren und 56 Zöglingen. Die Anzal der Iſraeliten iſt 638,314, hievon entfallen auf Kroatien und Slavonien 13,488.

IX. Konfeſſioneller Unterricht und Schulen. Zur Ergänzung der Kirchenſtatiſtik gehört die des Unterrichts, weil derſelbe ſich auch heute größtenteils in den Händen einzelner Religionskonfeſſionen befindet. a) Der Volksunterricht. Das diesbezügliche (1868) Landesgeſetz ließ die durch das 1791er Geſetz aufrechterhaltene Autonomie der Proteſtanten hinſichtlich des Schulunterrichtes unberürt und wurde durch dasſelbe nur die ſtatliche Oberaufſicht ausgeſprochen. Nach dem neueſten Berichte des Kultusminiſters hält die römiſch-kathol. Kirche 5417 Volksſchulen und 23 Lehrerſeminare mit 1191 Zöglingen; die griechiſch-katholiſche 2200 Volksſchulen, 4 Lehrerſeminare mit 328 Zöglingen; die griech.-orientaliſche 1776 Volksſchulen, 4 Lehrerſeminare mit 250 Zöglingen; die evangeliſche Augsburg. Konfeſſ. 1430 Volksſchulen, 10 Lehrerſeminare mit 211 Zöglingen; die reformirte 2280 Volksſchulen, 4 Lehrerſeminare mit 275 Zöglingen; die unitariſche 62 Volksſchulen und die iſraelitiſche Kultusgemeinde 184 Volksſchulen, 1 Seminar mit 96 Zöglingen. Zum Zwecke des Volksunterrichtes verwendete der Stat im Jare 1882 11,753,625 Gulden. Die proteſtantiſchen Kirchengemeinden erhalten ihre Volksſchulen aus ihren eigenen Geldmitteln, mancherorts leiſten auch die Ortsgemeinden järliche Hilfsbeiträge. Die evangeliſche Kirche Augsburg. Konfeſſion verwendet järlich 625,123 Gulden für ihre Volksſchulen. b) Gymnaſien. Für die katholiſchen Gymnaſien wurde unter Maria Thereſia (1776) das erſte Organiſationsſtatut erlaſſen. Die Proteſtanten aber blieben im Gebrauche ihres Autonomie-Rechtes. Ein allgemeines Landesgeſetz wurde im Jare 1883 nach langer Oppoſition und vielen Gegenreden zu Stande gebracht, hiebei wurden die geſchichtlichen Rechte der Konfeſſionen geachtet und nur die Oberaufſicht des States und das Minimum des Lehrſtoffes beſtimmt. Konfeſſionelle Gymnaſien beſtehen 130 und zwar röm.-kath. 61, griech.-kath. 5, griech.-orient. 4, evangeliſche Augsb. Konſ. 27 mit 5401 Schülern, reformirte 29 mit 6409 Schüler, unitariſche 2, proteſtantiſch-unirte 1; iſraelitiſche 1, Stats- und Gemeindegymnaſien 20. Die Geſamtzal der Schüler in den 150 Gymnaſien iſt 32904. c) Proteſtantiſche Hochſchulen. Der Proteſtantismus gründete von jeher Hochſchulen, an welcher Theologie, Rechtswiſſenſchaft und einige philoſophiſche Gegenſtände gelehrt wurden, und dieſe werden „Kollegien“ benannt. Die Reformirten beſitzen jetzt 5 Kollegien und zwar in Debreczin, gegründet als ſtädtiſche Schule im Jare 1550, entwickelte ſich zur Hochſchule im Jare 1588; ihre höhere Entwickelung erlangte ſie im 19. Jarhundert. Ergänzende Teile ſind die theologiſche und rechtswiſſenſchaftliche Akademie, jede mit 4 Jargängen, ein Gymnaſium und ein Lehrerſeminar, zuſammen mit 26 wirklichen und 11 Hilfsprofeſ-

soren. Im J. 1883 zälte man 150 Hörer der Theologie, 98 Hörer der Rechte, 711 Gymnasialschüler und 112 Seminarzöglinge.

Das Sárospataker Kollegium, gegründet 1549, besitzt keine Lehrerseminare, hat zusammen 29 wirkliche und Hilfsprofessoren, 111 Hörer der Theologie, 42 Hörer der Rechte und 575 Gmnasialschüler.

Das Papaer Kollegium, gegründet 1585, wird seine Rechtsakademie successive auflassen und hat 22 Professoren, 51 Hörer der Theologie und 29 Hörer der Rechte, 372 Gymnasialschüler und 31 Seminarzöglinge.

Das Enyeder Kollegium, one Rechtsakademie, gegründet durch Fürst Gabriel Bethlen im Jare 1622, wurde nach Enyed verlegt im J. 1662, und hat 21 wirkliche und Hilfsprofessoren, 79 Hörer der Theologie, 56 Lehrerseminarzöglinge, 417 Gymnasialschüler.

Die Budapester theologische Akademie, eröffnet 1855, mit 5 wirklichen Professoren und 51 Hörern der Theologie. Die Unterrichtssprache ist überall die ungarische.

Die Hochschulen der evangelischen Augsburger Konfession sind folgende: in Preßburg, gegründet im 16. Jarhundert, gestaltete sich zur vierjargängigen, kompleten theologischen Akademie im Jare 1882, mit 7 Professoren und 60 Theologen. Die Eperjeser, gegründet 1534, mit einer Rechtsakademie (die einzige der evangelischen Augsb. Konfession) und einem Lehrerseminare, 24 Theologen, 43 Hörern der Rechte, 42 Seminarzöglingen, 228 Gymnasialschülern und 20 Professoren. In Ödenburg, gegründet 1557, mit 23 Theologen, 387 Gymnasialschülern, 43 Seminarzöglingen und 19 Professoren. Unterrichtssprache überall die ungarische. Die Siebenbürger evangelischen Sachsen haben 5 Institute, an denen die Verbindung eines Gymnasiums und Seminars besteht (in den Städten Kronstadt, Mediasch, Hermannstadt, Bistritz und Schäßburg) mit 88 Theologen. Unterrichtssprache deutsch.

X. Kirchliche Leistungen der Protestanten. Das Glaubensleben entwickelte sich noch bei keiner Konfession zu einem solchen Grade, dass es auf dem Felde der inneren Mission im Verhältnis zu der Zal der Gläubigen wirksam wäre; in dieser Beziehung bildet auch die große und reiche röm.-kath. Kirche keine Ausnahme. Die Geldmittel und die Opferwilligkeit der ungarisch-protestantischen Kirche erschöpfen sich in der Erhaltung verschiedener Schulen; auf dem Kontinente gibt es kaum eine Kirche, welche, auf eigene Kraft angewiesen, von der Regierung nicht unterstützt, so viele Schulen und Lehrkräfte erhält und närt, wie die ungarisch-protestantische. Die Anfänge innerer Mission sind folgende: Im Schoße der evangelischen Kirche Augsburger Konfession wirkt die „ungarisch-evangelische Hilfsanstalt" sehr heilsam. Sie wurde im Jare 1843 angeregt, erstes Gründungskapital war 2000 Gulden, wirkt aber erst seit 23. Oktober 1860, da sie erst zu dieser Zeit vom Könige bestätigt wurde. Zweck: Die Unterstützung der mit materiellen Schwierigkeiten kämpfenden Kirchengemeinden und Schulen, die Gründung und Erhaltung von Missionsposten, Unterstützung der hinterbliebenen Witwen und Waisen kirchlicher Beamten. Ihr Grundkapital und Einkommen schöpft sie aus freiwilligen Spenden und steht mit dem großen Gustav-Adolf-Verein Deutschlands in Verbindung. In 17 Jaren hatte die Anstalt 208,427 Gulden Einnahmen und 134,635 Guld. Ausgaben, Centralfondskapital 36,427 Gulden. In Verbindung mit dieser Anstalt wurde mit Genehmigung des Konvents im Jare 1877 unter dem Namen „Leopoldinum" ein neuer Fond angelegt, welcher bei Gelegenheit des 100järigen Jubiläums der durch Leopold II. sanktionirten, die Freiheit der Religionen sichernden, berühmten 1790/91er Gesetze unter die ärmsten Kirchen und Schulen zu verteilen ist; dieser Fond beträgt bis jetzt 3371 Gulden. Die banater Mission, gegründet im Jare 1862, zur Erhaltung und Belehrung der unter anderen Konfessionen im Banate zerstreut lebenden Protestanten. Die erste selbständige Diaspora-Kirche wurde in Werschetz im Jare 1868 organisirt mit Bethaus und Schule, Missionscentralstation Temesvár. Die kroatisch-slavonische Mission entstand im Jare 1868 zur Seelsorge der an beiden Ufern der Drau zwischen röm.-kathol. und griech.-orien-

talischen Völkern zerstreuten Evangelischen, die Centralkirchengemeinde in Agram wurde mit Hilfe des Gustav-Adolf-Vereins im Jare 1879 organisirt mit 4 Diaspora-Kirchen. Die Siebenbürger evangelische sächsische Kirche gründete im Jare 1861 den „Gustav-Adalf-Verein" mit 10 Unterabteilungen, die Zal der Mitglieder beläuft sich auf 44,271, järliches Einkommen 4000 Gulden. Auf Anregung des evangelischen Superintendenten Josef Székács organisirte sich in Budapest der „Thabitha-Verein" im Jare 1873 zur Unterstützung Armer und Leidender, von welchem bis jetzt järlich 143 Arme Trost erhielten. Ein gemeinsames Liebeswerk beider pratestantischen Kirchen ist das protestantische Landeswaisenhaus, organisirt in Budapest im Jare 1859, das neue Landeswaisenhaus wurde im J. 1877 erbaut; der Verein sorgt für 60 Waisen, Gründungskapital 62,000 Gulden. Ein großer gemeinsamer Fond ist der des Baran Baldácsy, seine Entstehung ist merkwürdig. Baron Baldácsy (gest. 1. August 1878), ungar. röm.-kath. Großgrundbesitzer, betrachtete den ungar. Protestantismus als die Grundlage der Freiheit und testirte sein 8000 Jache graßes Besitztum (Wert 1 Millian Gulden) den gesamten vratestantischen Kirchen, incl. der Siebenbürger sächsischen und der unitarischen Kirche; Zweck des Fondes ist Unterstützung armer Kirchengemeinden, armer kirchlicher Beamten (Pfarrer, Lehrer), Unterstützung der Pfarr-Witwen und -Waisen und Erhöhung des Gehaltes der Superintendenten. Der Fond steht unter gemeinsamer Oberaufsicht und Verwaltung der 11 Superintendenzen, und die Einkünfte werden nach dem Verhältnis der Seelenzal verteilt.

Die älteste Mission der evangelisch-reformirten Kirche ist die Mission Moldau-Rumäniens in Rumänien, wahin viele religionsverwandte Magyaren aus dem stark bevölkerten Székler Kreis Siebenbürgens auswanderten und sich niederließen. Der erste wegbanende Missianar war Emerich Sükei, ref. Pfarrer (gest. 1847), sein Nachfolger Franz Kaß (1855—1869). Der 3. berühmte and eifrige Missians-Pfarrer war Martin Czelder (1861—1871), welcher binnen 10 Jaren 3439 Dukaten zum Kirchenbau sammelte. Das Resultat ihrer gemeinsamen Bemühungen sind 7 regelrecht organisirte Kirchengemeinden in Bukarest, Galacz u. a. Die Oberaufsicht und Fürung wurde der Siebenbürger evangel. Kirche übergeben und untersteht der Konventbehörde. Die „slavonisch-syrmische Mission" nahm im Jare 1876 ihren Anfang, steht unter der Ägide der Superintendenz diesseits der Donau, Hauptstation Beska, Filialkirchengemeinde Semlin, verzweigt sich auf 23 Puszten (praedium) und Gemeinden, ihr Einkommen im Jare 1883 war 7053 Gulden. Das graßartigste Werk ist der gelegentlich der Debrecziner Landessynode gegründete gemeinsame Kirchenfand (Cassa Domestica); zu Gunsten desselben wurden gelegentlich der 1882er Kirchensynode an den Freudentagen der Organisirung 32,000 fl. gezeichnet, und jeder Familienvater ist verpflichtet, den tausendsten Teil seines Einkommens dem Fonde zu weihen, er verzweigt sich im ganzen State; seine Ausgabe ist, die Aufrechthaltung und Stärkung der durch Einfluſs anderer Konfessionen oder Nationen im Untergehen begriffenen Kirchengemeinden und Dotation ihrer nothleidenden Seelsorger; die erste Hilfeverteilung geschah unter Leitung des Konvents im Jare 1884. Zu Gunsten des gemeinsamen Kirchenfondes sind in die Hauptkasse von den 5 Superintenzen bis jetzt 82,028 Gulden geflossen. Die im ersten Jare ausgegebene Summe beträgt 40,430 Gulden.

In jedem Kirchen-Seniorate besteht ein über größeres oder kleineres Kapital verfügendes „Witwen- und Waisenunterstützungs-Institut" zur Unterstützung der von verstorbenen Predigern hinterlassenen Witwen und Waisen, dasselbe steht seit 3 Jarzehnten unter der Ägide des Seniorates. Das Gründungskapital der 13 Kirchen-Seniorate der reformirten Superintendenz jenseits der Theiß kann mit beiläufig 140,000 Gulden angenommen werden. Im Interesse der Sonntagsfeier entsendete die reformirte Superintendenz jenseits der Theiß eine aus 6 Mitgliedern bestehende Kommission; dieselbe unterbreitete ihren ersten Bericht und ihr Gutachten im J. 1881 der Superintendentialversammlung, seit dieser Zeit geschehen in dieser Angelegenheit sowol nach aufwärts als nach abwärts Schritte, drei Broschüren wurden in vielen Exemplaren verbreitet; auch die Super-

intendenz diesseits der Donau wirkt in dieser Angelegenheit mittelst Kommissionen.

Die theologischen oder kirchlichen Zeitschriften werden durch 15 protestantische Monats- und Wochenblätter vertreten, darunter 2 für das Volk ausgegeben. Sonntagsschulen wurden zwar in einigen Orten eingerichtet, da aber auch die Elementarschulen in den Händen der Konfessionen sind, wird denselben keine große Aufmerksamkeit geschenkt. Die reformirte Superintendenz jenseits der Theiß gründete im Jare 1864 den reformirten Unterstützungsverein zur Unterstützung der zu gründenden und der vom Unglücke verfolgten armen Kirchengemeinden, armer Pfarrer und der zwischen andere Konfessionen eingezwängten Missionspunkte; jährliches Einkommen 4240 Gulden, die jährlich auszuteilenden Unterstützungen belaufen sich auf 2800 Gulden, Gründungskapital 52,216 Gulden.

Auf Grund des die Gleichheit der Religionskonfessionen bestimmenden Gesetzes erhalten die protestantischen Kirchen, da sie keine staatlichen Urdotationen besitzen, eine Unterstützung von der politischen Statsregierung unter dem Titel Statsunterstützung (seit 1868), und zwar die reformirte Kirche 65,000 Gulden, die evangelische 20,000 Gulden, die Siebenbürger sächsische evangelische Kirche (seit 1861) 16,000 Gulden. Diese Benefizien genießen arme Kirchengemeinden, arme Pfarrer und Lehrer.

Quellen: a) Die in den Ländern der ungarischen Krone im Anfange des Jares 1881 vorgenommene Volkszälung, resp. deren Resultat, im Auftrage des Ackerbau-, Gewerbe- und Handelsministerium zusammengestellt und ausgegeben durch das königl. ungarische landesstatistische Amt in Budapest 1882, I. Bd. 4°, XXXX u. 825 Bl.; II. Bd. 4°, 415 Bl. b) Ungarisch-statistischer Jaresbericht, herausgegeben vom königl. ungarischen landesstatistischem Amte Budapest, IV. Jargang 1876. c) Der vom königl. ungar. Kultus- und Unterrichtsminister vom Stande des Schulwesens handelnde, dem Landtage unterbreitete Bericht 1881/82—1882/83, Budapest 1883, 4°, VII u. 235 Seiten. d) Dr. Alexander Konek (röm.-kath. Autor, Professor an der Universität), „Handbuch des Kirchenrechtes, mit Beachtung der gegenwärtigen Verhältnisse des ungarischen States"; 5. erweiterte Ausgabe, Budapest 1881, XVI u. 612 Seiten. e) Dr. Alexander Konek, „Handbuch der Statistik", Budapest 1875, 8°, 710 Seiten. f) „Kurze Statistik der österr.-ung. Monarchie" von Dr. Johann Hunfalvi (evang. Augsb. Konf. Autor), Universitätsprofessor, Budapest 1874, 8°, 288 Seiten. g) „Namens- und Titulatur-Verzeichniß der in Ungarn bestehenden kirchlichen und Unterrichts-Behörden und Unterrichts-Institute", von Gabriel Bozsits, Kultusministerialsekretär", Ofen 1871, 4°, 301 Seiten. h) „Kirchenrecht", mit spezieller Beachtung der Rechtsverhältnisse der ungar.-protestantischen Kirche, von Albert Kovács, Professor der Budapester reformirten theologischen Akademie, Budapest 1879, 8°, 674 Seiten. i) „Grundzüge des Kirchenrechtes", mit besonderer Beachtung der ungar.-evangelischen Kirche, von Franz Kovacs, Professor der Rechte an dem Debrecziner reformirten Kollegium, Debreczin 2. Ausgabe 1870. k) Protestantischer Bilder-Kalender von Alexander Duzs, Budapester reform. Gymnasialprofessor, XXX. Jahrgang, Budapest 1884, 80 Seiten. l) Stefan Linberberger, evang. Pfarrer in Késmárk, „Geschichte des Evangeliums in Ungarn", Budapest 1880, 8°, 199 Seiten. m) „Die Geschichte der ungar.-protestantischen Kirche" von der Reformation bis zur Gegenwart, von Franz Balogh, Professor der Theologie an dem Debrecziner reformirten Kollegium, Deberczin 1872, 8°, 183 Seiten.

Außer diesen noch mehrere hieher bezügliche Daten kirchlich-geschichtlicher Werke, kirchlicher Schematismen, kirchlicher und politischer Blätter und Zeitschriften. **Franz Balogh.**

Uniformitätsakte, s. Anglikan. Kirche Bd. I, S. 405.

Unigenitus-Bulle, s. Jansen Bd. VI, S. 489.

12 *

Union, kirchliche, ist die Vereinigung konfessionell getrennter Kirchen zu einer kirchlichen Gemeinschaft one Wechsel der konfessionellen Überzeugungen. Nur der Protestantismus, vornehmlich der deutsche, kennt Unionen in diesem Sinne. Denn bei den verschiedenen Vereinigungsversuchen zwischen der römischen und orientalischen Kirche handelte es sich stets um Anerkennung des römischen Primats durch die Griechen, also um eine Änderung ihrer konfessionellen Überzeugung in einem sehr wichtigen Punkte; hievon aber machte Rom seine Anerkennung der Orientalen als katholischer Christen abhängig. Bei den Verhandlungen zwischen Römischen und Protestanten aber über eine kirchliche Vereinigung dachten wenigstens die Ersteren ebenfalls nicht an eine solche Union, sondern nur an die durch mehr oder weniger wertlose Zugeständnisse erleichterte Unterwerfung der letzteren unter Rom.

Die Entwickelung der Reformation fürte zur Entstehung zweier getrennter Konfessionen, welche Lehre, Verfassung und Kultus eigenartig ausbildeten und sich, obgleich derselben Bewegung entstammt, doch änlich schroff gegen einander abschlossen, wie beide gegen die römische Kirche. In der Schweiz, den Niederlanden, Schottland und — soweit das Land für den Protestantismus gewonnen wurde — in Frankreich, wie andererseits in den skandinavischen Ländern, kam eine der beiden Konfessionen zu ausschließlicher Herrschaft, wogegen innerhalb des deutschen Volkes sich nicht nur Protestanten und Katholiken, sondern auch Lutheraner und Reformirte gegenüberstanden. Hier mußte der Streit der Konfessionen am heftigsten werden, hier auch der Wunsch nach Vereinigung am lebhaftesten.

Zunächst waren die Berürungen der beiden protestantischen Konfessionen vorwiegend polemisch, doch verhielten sich Lutheraner und Reformirte nicht ganz gleich: die Lutheraner lehnten die Gemeinschaft mit den Reformirten entschieden ab, wärend diese sich von Anfang an entgegenkommend zeigten. Der Grund, weshalb die Lutheraner sich von ihnen getrennt fülten, lag allein in der Verschiedenheit gewisser Dogmen, auf die Unterschiede in Kultus und Verfassung legte man kein Gewicht. Das entsprach dem Umstande, daſs die Epigonen der Reformation ausschließlichen Wert auf die kirchliche Lehre legten. In England spielte die Verfassungsfrage eine änliche bedeutende Rolle, wie die Lehrfrage in Deutschland: zwischen Episkopalisten, Presbyterianern und Independenten war eine Verständigung über die Verfassung ebenso unmöglich, wie über die Lehre vom heiligen Abendmal zwischen den deutschen Lutheranern und Reformirten. So lange nun die Orthodoxie die allgemeine Überzeugung beherrschte, fehlte der Boden für erfolgreiche unionistische Tätigkeit: so fürten denn auch die Annäherungs- und Vereinigungsversuche des 16. und 17. Jarh.s zu keinem anderen Resultate, als zu dem, immer von neuem zu zeigen, daſs man nicht einig war. Seitdem jedoch der Pietismus die Herrschaft der Orthodoxie erschüttert, die Aufklärung dieselbe gebrochen hatte, fand der Unionsgedanke, der bis dahin nur von einzelnen Männern gepflegt worden war, in weiteren Kreisen Anklang: es war die Ban für die Einfürung der Union geöffnet.

Einer der wesentlichsten Unterschiede zwischen Orthodoxie und Pietismus besteht darin, daſs beide Richtungen verschieden über den Wert der Reinheit und der Kraft der Frömmigkeit urteilen. Für die Orthodoxie war die Reinheit derselben das Ausschlaggebende: sie schien gewart durch die widerspruchslose Herrschaft der „reinen Lehre". Dem Pietismus entging die Täuschung nicht, die hier vorlag; er seinerseits legte deshalb allen Nachdruck auf die Intensität der Frömmigkeit, und er meinte sie messen zu können an der Lebhaftigkeit der religiösen Empfindung und an der eigenartigen Weise des religiösen Gebarens. Auch er irrte, und auch sein Irrtum hatte üble Folgen; denn wenn die Orthodoxie eine tote Rechtgläubigkeit gefördert hatte, so förderte der Pietismus einen geistlosen Methodismus des religiösen Lebens und den Ersatz warer religiöser Empfindung durch gemachte Empfindungen. Aber seine Anschauung hatte etwas einleuchtendes; sie wirkte auf die weitesten Kreise und erschütterte unmittelbar die Stützen, welche die konfessionelle Trennung im Bewuſstsein der älteren Generation

gehabt hatte. Denn lebendige Frömmigkeit musste man nicht selten bei Gliedern der anderen Konfession erblicken, wärend man ihren Mangel bei Gliedern der eigenen zu beklagen hatte; und war es dann berechtigt, den ersteren eine Gemeinschaft zu versagen, die man den letzteren gewärte, selbst wenn man annahm, dass jene in einzelnen Punkten irrten? Es ist begreiflich, dass die Brüdergemeinde, diese Frucht der pietistischen Bewegung, die erste unirte kirchliche Gemeinschaft war.

Orthodoxie und Pietismus standen insofern auf gleichem Boden, als sie an den Tatsachen der Offenbarung festhielten. Ihnen trat in der Aufklärung eine Weltanschauung gegenüber, die das Religiöse zwar nicht einfach beseitigen wollte, die jedoch das Religiös-wertvolle nicht in dem spezifischen Inhalt des christlichen Glaubens erblickte, sondern in der formalen und deshalb an sich völlig inhaltslosen Voraussetzung jeder historischen Religion, dem Glauben an Gott, Tugend und Unsterblichkeit. Mit einer Schnelligkeit, die beispiellos ist, errang die Aufklärung die Herrschaft unter den Gebildeten. Sie aber konnte in der konfessionellen Trennung nur eine Missbildung erblicken, erklärlich aus dem irrationellen Verlauf der religiösen Bewegung. Wo die Aufklärung herrschte, verschwand deshalb das Bewusstsein von Recht und Pflicht konfessioneller Trennung völlig. Gleichwol waren die Aufgeklärten nicht die eigentlichen Träger des Gedankens einer Union der beiden evangelischen Konfessionen; dies Ziel wäre für sie zu niedrig gewesen. Oder wo sie diese Union forderten, galt sie ihnen nur als Vollendung der Toleranz und als Vorstufe für die Fortbildung des Christentums zur Weltreligion. Hier griff nun die Neubelebung des christlichen Sinnes im Anfange unseres Jarhunderts ein: das biblische Christentum, das dem Volke nie verloren gegangen war, begann auch in der Welt der Gebildeten wider Anhänger zu finden. Ihre Frömmigkeit aber war frei von jeder konfessionellen Beschränkung: Lutheraner, Reformirte und Katholiken wussten sich in dem höchsten eins trotz der Zugehörigkeit zu verschiedenen Kirchen. Ja die beiden ersteren hatten das Bewusstsein, tatsächlich einer Kirche anzugehören. Ein Mann, der vor vielen anderen ein beredter Zeuge des Glaubens war, E. M. Arndt, kannte nur zwei Kirchen, die sichtbare Kirche des Papsts und die unsichtbare Kirche des Worts *). Dachte man so, dann musste man die äußere Geschiedenheit als etwas empfinden, das nicht sein sollte: wozu man sich noch ein Jarhundert vorher um der Warheit willen verpflichtet gefült hatte, Abschließung gegen die fremde Konfession, das aufzugeben fülte man sich jetzt, wider um der Warheit willen, gedrungen: es hatte ein vollständiger Umschwung der Gesinnung stattgefunden.

Das zeigte sich auf dem litterarischen Gebiete. Hier war die Frage nach der Widervereinigung der protestantischen Konfessionen längst zu einer stehenden geworden. Aber das Urteil über die Vereinigung schlug im Laufe eines Jarhunderts völlig um. Winklers Arcanum regium, das im Jare 1703 erschien, hatte noch einen Sturm der Entrüstung hervorgerufen (s. den Art. Jablonsky Bd. VI, S. 428); als im nächsten Jarzehnt Chr. M. Pfaff, von einer pietistischen Beurteilung des Religiösen ausgehend, Vereinigungsvorschläge machte, fand er bei den Theologen fast nur Widerspruch (vgl. Bd. XI, S. 555). Jetzt dagegen vertraten die hervorragendsten Theologen neben den unbedeutendsten Männern den Unionsgedanken, und alle fanden gleiche Zustimmung. Unter jenen nenne ich Planck, dessen Schrift über die Trennung und Widervereinigung der getrennten christlichen Hauptparteien im Jare 1803 erschien. Planck sah dadurch den Boden

*) Von dem Worte und dem Kirchenliede 1819, S. 34: Es steht ja eine sichtbare Kirche mit einem sichtbaren Oberhaupte an der Spitze, an welcher auch viele fromme Männer von jeher gebaut haben und noch bauen. Wir haben uns aus Scheu vor der sichtbaren Herrschaft und der sichtbaren Kirche zu dem unsichtbaren Herrn Jesus Christus und zu der unsichtbaren Kirche des Worts hingewendet. Unsere Kirche muss denen, welche sich zu jener bekennen, kaum eine Kirche scheinen: so dünn und luftig ist sie. Mögen sie sagen, sie sei in der Luft gebaut: was schadet's. Es leben ja alle Geister in der zartesten Luft und dem feinsten Lichte.

für die Union geebnet, dass in den theologischen Meinungen und Ansichten eine Verschiedenheit nicht mehr bemerkt werden könne, verhehlte sich aber nicht, dass möglicherweise die Gemeinden Schwierigkeiten in den Weg legen würden; auch dass es an einem allgemein anerkannten Organ der Kirchen fehlte, welches die Vereinigung vollziehen könne, machte ihm Bedenken; gleichwol glaubte er, dass die Union wenigstens auf einem beschränkten Gebiete möglich sei, wenn sie nur mit gehöriger Vorsicht ins Werk gesetzt werde. Vom November desselben Jares ist die Vorerinnerung zu Schleiermachers „Zwei unvorgreiflichen Gutachten in Sachen des protestantischen Kirchenwesens“ datirt. Schleiermachers letztes Ziel war die Ausgleichung jedes konfessionellen Gegensatzes, jedoch nicht die Verwischung jedes kirchlichen Unterschieds. Er fragt: Welcher verständige, nicht von Uniformitätssucht angesteckte Mensch könnte wol irgend einen Gewinn daraus ahnden, wenn man in Holland und Sachsen, in Schottland und Schweden einen mittleren Proportionalglauben annähme über das Abendmal oder die Gnadenwal, und wenn man eine Eintrachtsformel zu Stande brächte zwischen der Eintrachtsformel und der Dortrecht'schen Synode? Deshalb wünschte er nicht den Versuch einer allgemeinen Vereinigung anzuregen, sondern nur da solle die Kirchengemeinschaft veranstaltet werden, wo sie sich als ein bestimmtes und allgemeines Bedürfnis aufdringe. Die Art der Vereinigung aber bestimmte er dahin, dass von einer Änderung der religiösen Überzeugung dabei nicht die Rede sein dürfe. Es komme darauf an, die Kirchengemeinschaft herzustellen, one dass die Unterschiede im Lehrbegriff und die Abweichungen im Rituale angetastet würden. Die Frage des Bedürfnisses, welche für die Einfürung der Union entscheidend sein sollte, bejahte Schleiermacher für Preußen. Hindernisse erblickte er kaum, da ja von den Verschiedenheiten in der Lehre auch nur zu reden, unnütz und fast lächerlich sei. Das Bedenken Plancks, es könnten die Gemeinden Widerspruch erheben, hatte er nicht. Die Herstellung der kirchlichen Gemeinschaft aber, urteilte er, werde sich sehr einfach bewirken lassen. Da der Stat das einzige wirksame Organ der kirchlichen Gemeinschaft sei, so bedürfe es nichts als die von ihm ausgehende Erklärung, dass es überall weder in bürgerlicher noch in kirchlicher und religiöser Hinsicht für eine Veränderung solle gehalten werden, wenn wer bisher nach dem einen Ritus und bei einer Gemeinde der einen Konfession kommunizirt habe, in Zukunft, es sei nun immer oder abwechselnd, bei einer Gemeinde der anderen Konfession und nach dem anderen Ritus kommunizire. — Nach einer längeren Pause erschien die Schrift des damaligen Hofpredigers F. S. G. Sack, Über die Vereinigung der beiden protestantischen Kirchengemeinden in der preußischen Monarchie (1812). Sack teilte den Gedanken Schleiermachers, dass die Union zunächst nur auf einem beschränkten Gebiete einzufüren sei; er unterschied sich von ihm, indem er ein Bekenntnis auch für die unirte Kirche für nötig hielt und als solches das sog. Apostolicum und die Augsburgische Konfession vorschlug, und indem er die Einfürung der Union durch eine statliche Erklärung verwarf und statt dessen die Abstimmung aller Geistlichen beider Parteien und die Entscheidung durch eine große Majorität forderte.

Will man unbefangen urteilen, so wird sich kaum leugnen lassen, dass in diesen Schriften der Unionsgedanke nicht von einem hohen, der Bedeutung der Sache würdigen Standpunkte aus betrachtet ist. Zwar darauf ist kein großes Gewicht zu legen, dass die Verfasser die augenblicklich herrschende Überzeugung für dauernd hielten, wärend sie doch bereits im Schwinden begriffen war, denn solche Irrtümer begegnen allen; schlimmer ist, dass wenigstens Planck und Schleiermacher jede Achtung vor dem Glauben der Gemeinden, des Pöbels, wie Planck und der ungebildeten Volksklasse, wie Schleiermacher geschmackvoll sich ausdrückte, mangelte, und ganz unbefriedigend sind die vorgeschlagenen Maßregeln. Plancks Rat lief darauf hinaus, die Veränderung so vorsichtig einzufüren, dass diejenigen, die sie betraf, nichts davon merkten; Schleiermacher, zu dessen bleibendem Ruhm es gehört, den Gedanken an die Selbständigkeit der Kirche wider zur Anerkennung gebracht zu haben, räumte dem State die Befugnis ein, eine für das Kirchliche, ja, was genau genommen sinnlos ist, für das Religiöse maßgebende Bestimmung

in voller Selbständigkeit zu erlassen; Sack aber, der das lebhafte Gefül hatte, dass das untunlich sei, zeigte mit seinem Vorschlag, wie fest der, freilich auch jetzt noch nicht verschwundene Wan, dass eigentlich die Pfarrer die christliche Kirche bildeten, auch treffliche Geistliche bestrickte.

Bedeutende Förderung brachte den Unionsplänen das Reformationsjubiläum von 1817. Denn im Zusammenhange mit demselben kam es zuerst zur Verwirklichung der Union. Den Anfang machte Nassau; hier traten am 6. August 1817 achtunddreißig von der Regierung ausgewälte Geistliche zu einer Synode in Idstein zusammen, um über die würdige Feier des Jubiläums zu beraten. Dem Vorschlag der Regierung gemäß einigte man sich dahin, dass die beste Feier die Vereinigung der getrennten Konfessionen sein werde, da die Verschiedenheit der Meinungen in den wenigen bisher noch abweichenden Vorstellungen beider protestantischen Kirchen in das eigentliche Wesen der Religion nicht eingreife und vernünftigerweise keinen Grund der fortdauernden Trennung mehr abgeben könne. Die Versammelten stimmten demgemäß der Erklärung zu, dass, da beide protestantische Religionsteile im wesentlichen ihres Bekenntnisses übereinstimmen, sie sich dahin vereinigen, dass sie von nun an eine Kirche im Herzogtum bilden, welche den Namen der evangelisch-christlichen füre. Widerspruch gegen die Vereinigung und gegen diese Begründung derselben erhob sich weder auf der Synode, noch im Lande: erst später trennten sich eine Anzal Lutheraner von der Landeskirche, sie bildeten die lutherische Gemeinde Steeden.

Auch in Preußen knüpfte sich die Einfürung der Union an den dreihundertjärigen Gedächtnistag der Reformation. Hier aber hatte die Union eine lange Vorgeschichte. Kurbrandenburg war das erste deutsche Land, in welchem schon seit dem Anfange des 17. Jarhunderts die beiden protestantischen Konfessionen mit gleichen Rechten, wenn auch in sehr ungleicher Stärke, nebeneinander bestanden. Der Gedanke der Religionsfreiheit kam also hier in einer Zeit, der er sonst fremd war, wenigstens zu teilweiser Verwirklichung. Aber die Hohenzollernschen Fürsten hatten seit Johann Sigismund weitergehende Absichten. Der Wunsch, die religiöse Spaltung ihrer Untertanen zu beseitigen, die Kraft der Evangelischen im Reiche zusammenzufassen, machte die Hohenzollern zu Trägern und Förderern der Idee der Union. Dabei beschränkten sich die Gedanken nicht auf die eigenen Lande oder das Reich: der erste preußische König dachte an die kirchliche Vereinigung aller Evangelischen überhaupt. Friedrich Wilhelm III. blieb demnach nur den Traditionen seines Hauses treu, wenn auch er von Anfang an den Wunsch hegte, dass die trennenden konfessionellen Schranken dahinfallen sollten; er sprach ihn, wo sich Gelegenheit gab, offen und nachdrücklich aus; er behandelte in einzelnen Maßregeln (Ernennung Schleiermachers zum Professor in Halle, Steinbarts in Frankfurt a. O. und dergl.) die kirchliche Trennung als nicht bestehend; aber er war in seiner gewissenhaften, bedächtigen und besonnenen Weise von nichts weiter entfernt, als davon, die Ausfürung eines lange gehegten Wunsches irgendwie zu überhasten. Es waren lang erwogene und allmählich gereifte Gedanken, die der König in seinem Aufrufe vom 27. September 1817 aussprach: er bekannte sich zu der Überzeugung, dass die beiden protestantischen Konfessionen in der Hauptsache im Christentum einig seien und nur noch durch äußeren Unterschied getrennt würden; in ihrer Union sah er deshalb ein gottgefälliges Werk, von dem er reiche Förderung des kirchlichen Sinnes erwartete. Das Wesen der Union aber bestimmte er dahin, dass weder die reformirte Kirche zur lutherischen nach diese zu jener übergehen, sondern beide eine neubelebte, evangelisch-christliche Kirche im Geiste ihres heiligen Stifters werden sollten. Er erklärte, dass er selbst das Säkularfest der Reformation in der Vereinigung der bisherigen reformirten und lutherischen Hof- und Garnisonsgemeinde zu Potsdam zu einer evangelisch christl. Gemeinde feiern werde, und forderte zur Nachamung auf, versicherte aber zugleich, dass er weit davon entfernt sei, die Union aufdringen und in dieser Angelegenheit etwas verfügen und bestimmen zu wollen.

Der Aufruf des Königs fand begeisterte Aufnahme: eine große Anzal Geistliche und Gemeinden, besonders in dem westlichen Teile der Monarchie, schlossen sich

ausdrücklich der Union an. Der Widerspruch innerhalb Preußens blieb ganz vereinzelt, und die Bedenken außerpreußischer Theologen, wie Ammon, Harms und Tittmann, fanden, wie es scheint, in Preußen nirgends Widerhall. Dagegen folgten eine Reihe kleinerer deutscher Länder dem Vorbilde Preußens nach: die erste Generalsynode der Rheinpfalz zu Kaiserslautern im Jare 1818 beschloss die Vereinigung der getrennten Konfessionen zu einer protestantisch-christlichen Kirche, und erklärte (§ 3 der Verein.-Akte), dass sie zwar die allgemeinen Symbole und die bei den getrennten protestantischen Konfessionen gebräuchlichen symbolischen Bücher in gebürender Achtung halte, jedoch keinen andern Glaubensgrund und keine andere Lehrnorm anerkenne, als die hl. Schrift. Von 1817—1822 vollzog sich die Union in einem großen Teile des Großherzogtums Hessen (s. Bd. VI, S. 73). In Baden beschloss die Generalsynode vom J. 1821 die Vereinigung der Konfessionen (s. Bd. II, S. 58). In Waldeck wurde sie im gleichen Jare durch das Kirchenregiment dekretirt. Von den Anhaltischen Fürstentümern nahm sie Bernburg im Jare 1820, Dessau im Jare 1827 an (s. Bd. I, S. 425). Die Fassung der Union und die Stellung zu den Symbolen war nicht überall gleich: das eine Extrem bezeichnet der eben erwänte 3. Paragraph der Vereinigungsakte der Pfälzer Kirche, das andere die entsprechende Bestimmung in der Vereinigungsurkunde der protestantischen Konfessionen in Rheinhessen, wonach die beiden bisher getrennten Konfessionen gemeinschaftlichen symbolischen Bücher auch fernerhin als Lehrnorm erklärt wurden.

Kehren wir zu den Verhältnissen in Preußen zurück. Der König hatte, wie erwänt, den Anschluss an die Union der freien Entscheidung der Gemeinden überlassen. Wollte man nun die Gefar, die damit gegeben war, dass neben der neu sich bildenden unirten Kirche mehr oder weniger bedeutende Bruchteile der Konfessionskirchen als solche fortbestanden, vermeiden, so musste die Absicht sein, den allgemeinen Anschluss an die Union herbeizufüren. Allgemein bindende und doch freie Erklärungen waren aber nur möglich, wenn die Kirche eine solche Organisation erhielt, dass sie irgendwie selbständig handeln konnte. Nun waren seit dem Jare 1814 Verhandlungen im Gange, um das gesamte Kirchenwesen neu zu regeln. Zu den Absichten gehörte die Einfürung presbyterial-synodaler Einrichtungen; in den Jaren 1817 ff. wurde wirklich ein Anfang damit gemacht. Allein die Bureaukratie konnte sich in diese neue Weise, die kirchlichen Dinge zu behandeln, nicht finden; die Abneigung des Königs gegen alles, was nach Liberalismus aussah, kam dazu: die Folge war, dass man die beabsichtigte Synodalverfassung fallen ließ. Für die Union ergab sich als unvermeidliche Konsequenz, dass der König die Durchfürung, mehr als er ursprünglich beabsichtigte, in die eigene Hand nehmen musste. An Einwirkung auf die konfessionelle Lehre dachte der König nicht: dass er die Freiheit der Überzeugung, achtete, hinderte ihn daran. Bei der Neueinrichtung der kirchlichen Behörden war schon bisher keine Rücksicht auf die konfessionelle Trennung genommen worden. Die Konsistorien waren nicht einmal rein evangelische Ämter. Die Durchfürung der Union musste deshalb beinahe ausschließlich auf dem Gebiete des Gottesdienstes versucht werden. Wenn irgendwo, so herrschte hier in der rationalistischen Zeit die Willkür. Der Geschmack oder Ungeschmack der kirchlichen Behörden, oft genug des einzelnen Pfarrers, war maßgebend für die Gestaltung des gemeindlichen Gottesdienstes. Friedrich Wilhelm III. dagegen liebte Ordnung und Regel in allen Stücken, er war erfüllt von Pietät gegen das Alte, sodass die Gesinnung des Königs treu widergegeben ist, wenn es in der Vorrede zur Agende von 1822 heißt, durch die Gleichförmigkeit der Gottesverehrung werde nicht allein eine gemeinschaftliche Überzeugung, sondern auch eine heitere Seelenruhe und fromme Zuversicht in dem ansprechenden Gedanken erzeugt, dass es dieselben Fürbitten und Gelübde seien, welche unsere christlichen Vorfaren seit mehreren Jarhunderten beteten. Man begreift, dass Friedrich Wilhelm von der Notwendigkeit einer neuen Gottesdienstordnung für die preußische Kirche durchdrungen war und dass er die Vorbilder für dieselbe nur in den älteren Agenden suchen konnte. Nun empfand der König für Luther die höchste Verehrung, er kannte seine Schriften wie wenige Zeitgenos-

sen; auch war ihm die Form des lutherischen Gottesdienstes sympathischer, als die des reformirten. So kam es, dass die neue Agende im wesentlichen an die lutherische Gottesdienstordnung sich anschloss, obgleich sie für die Gemeinden beider Konfessionen bestimmt war. Eine gemeinschaftliche Agende für Lutheraner und Reformirte hatte schon eine Kabinetsordre von 1798 für etwas wünschenswertes erklärt. Nachdem inzwischen die Absicht der Vereinigung beider Konfessionen in den Vordergrund getreten war und bereits anfing, sich zu verwirklichen, konnte der König bei der neuen Agende nur an eine Unionsagende denken, und da er überzeugt war, dass er zwar nicht die Union, aber kraft seiner landesherrlichen Kirchengewalt die Annahme einer neuen Agende gebieten könne, so erhellt leicht, welche Bedeutung die Agende für Durchfürung der Union gewinnen musste. Indem ich für den Verlauf der Agendensache auf Bd. VII, S. 725 ff. verweise, ziehe ich nur die Wirkung derselben für die Union in Betracht. Die Agende gab dem Gottesdienste eine Form, die der Zeit ungewont war, die auch dem Durchschnitt der religiösen Überzeugung schwerlich ganz entsprach; schon dadurch reizte sie zum Widerspruch. Den reformirten Gemeinden aber bot sie eine Gottesdienstordnung, die auf lutherischem Boden erwachsen, die den reformirten Kirchen stets fremd geblieben war, außerdem schloss sie sich auch in einzelnen Punkten, auf die das Volk Wert legte (Zälung der zehn Gebote und dgl.), an das Herkommen der lutherischen Kirche an. Die Folge war, dass reformirte Presbyterien, die der Union zugetan waren, doch von der Agende nichts wissen wollten. Andererseits konnte sie auch den Lutheranern nicht genug tun. Die Spendeformel beim heil. Abendmal widersprach zwar der Lutherischen Lehre nicht, aber indem sie dieselbe nicht aussprach, schien sie bestimmt, sie unter der Hand zu beseitigen.

Daraus erklärt sich, dass an dem Widerspruch gegen die Agende sich der Kampf gegen die Union entzündete, der zur Separation eines Teils der preußischen Lutheraner von der unirten Landeskirche fürte (vgl. Bd. IX, S. 74 ff., und Bd. X, S. 820 ff.). Es wäre aber zu diesem Kampfe selbstverständlich nicht gekommen, wenn nicht inzwischen ein wichtiger Wandel in den religiösen Überzeugungen sich vollzogen hätte. Im Anfange des Jarhunderts fürte die Aufklärung fast allein das Wort, sie herrschte an den Universitäten wie auf den Kanzeln; es gab auch später Rationalisten in Menge, aber ihre Herrschaft war gebrochen; ihnen gegenüber stand die große Zal derjenigen, welche von der Aufklärung zum positiven Christentum zurückgekehrt waren. Dem alternden Rationalismus gegenüber fülten sie sich als die Träger eines neuen, jugendfrischen Geistes, als die Erben der Zukunft. Es war nun aber eine naturgemäße Entwicklung, dass nicht wenige von ihnen zu dem kirchlichen Christentume fortschritten. Diese Entwickelung bemerkt man überall: auf konfessionellem wie auf unirtem, auf protestantischem wie auf katholischem Gebiete. Sie fürte dazu, dass innerhalb der Union selbst verschiedene Strömungen entstanden, welche Wesen und Aufgabe der Union sehr verschieden fassten. Den einen war die Union wertvoll, weil sie durch dieselbe das Recht der konfessionellen Lehre beseitigt sahen; die anderen waren der Überzeugung, dass dies keineswegs der Fall sei; sondern, indem die Union den übereinstimmenden Gehalt der reformatorischen Bekenntnisse anerkenne, habe sie ein reicheres Bekenntnis als jede Einzelkirche und zugleich ein bestimmteres und geklärteres; die dritten aber vertraten den Satz, dass durch die Union die Vollgiltigkeit der lutherischen Lehre in den historisch-lutherischen Gemeinden wie der reformirten in den reformirten keineswegs aufgehoben worden sei.

Es ist hier nicht der Ort, den Streit der Parteien zu verfolgen, dagegen muss dargestellt werden, wie die offizielle Fassung der Union durch die Einwirkung dieser verschiedenen Richtungen beeinflusst worden ist. Der Aufruf von 1817 stellte als Ziel hin die Herstellung einer neu belebten evangelisch-christlichen Kirche durch Vereinigung der beiden getrennten protestantischen Kirchen. In der in Rücksicht auf die schlesische Bewegung erlassenen Kabinetsordre vom 28. Februar 1834 heißt es dagegen: „Die Union bezweckt und bedeutet kein Aufgeben des

bisherigen Glaubensbekenntnisses, auch ist die Autorität, welche die Bekenntnisschriften der beiden evangelischen Konfessionen bisher gehabt, durch sie nicht aufgehaben worden. Durch den Beitritt zu ihr wird nur der Geist der Mäßigung und Milde ausgedrückt, welcher die Verschiedenheit einzelner Lehrpunkte der anderen Konfession nicht mehr als den Grund gelten läst, ihr die äußerliche kirchliche Gemeinschaft zu versagen. Der Beitritt zur Union ist Sache des freien Entschlusses, und es ist daher eine irrige Meinung, dass an die Einfürung der erneuerten Agende notwendig auch der Beitritt zur Union geknüpft sei oder indirekt durch sie bewirkt werde. Jene beruht auf den von Mir erlassenen Anordnungen, diese geht nach Obigem aus der freien Entschließung eines Jeden hervor". K. H. Sack urteilte in der ersten Auflage dieser Encyklopädie (Bd. XVI, S. 711) one Zweifel richtig, dass der Inhalt dieses Erlasses nicht in vollem Einklang stehe mit dem Inhalte des Aufrufs von 1817; dass die Vereinigung zu einer evangelisch-christlichen Kirche etwas anderes sei als „Geist der Mäßigung und Milde und Gewärung der äußerlich-kirchlichen Gemeinschaft"; ebenso stimme die Erklärung, dass nicht gestattet werden dürfe, dass die Feinde der Union im Gegensatz zu den Freunden derselben als eine besondere Religionsgesellschaft sich konstituiren, nicht mit der Zusage überein, dass kein Zwang zur Union angewandt werden solle; diese Zusage hatte die Religionsfreiheit anerkannt, jene Weigerung war eine Verletzung dieses religiösen Urrechts. Was das letztere anlangt, so wurde nach dem Regierungsantritte Friedrich Wilhelms IV. durch die Generalkonzession von 1845 weiteres Unrecht abgeschnitten. Dagegen ging die Fortentwicklung im übrigen in der durch die Kabinetsordre von 1834 angewiesenen Richtung. Das zeigte die Berliner Generalsynode von 1846. Wenn auf derselben der Versuch gemacht wurde, das Gemeinsame der reformatorischen Bekenntnisse in dem Ordinationsformular zusammenzufassen und so die bisherige Verpflichtung „auf die Bekenntnisschriften in ihrer Übereinstimmung" durch eine bestimmtere Fassung zu ersetzen, so entsprach das ebenso sicher dem Unionsaufrufe von 1817, als es der Kabinetsordre von 1834 zuwiderlief. Dass die letztere für maßgebend angesehen wurde, ergibt sich daraus, dass das Formular die königliche Bestätigung nicht erhielt. Noch weiter ging die Kabinetsordre vom 6. März 1852. Der König sprach in derselben seine Überzeugung aus, dass die Union nach den Ansichten Friedrich Wilhelms III. weder den Übergang der einen Konfession zur andern, noch viel weniger die Bildung eines neuen dritten Bekenntnisses herbeifüren sollte. Er billigte, dass der evangelische Oberkirchenrat die Verpflichtung der Kirchenbehörden in Beziehung auf Union und Konfession im Sinn und Geiste der Bekenntnistreue aufgefasst habe, und fährt dann fort: Ich halte dafür, dass es nunmehr an der Zeit ist, diesen Grundsätzen in der Gestaltung der Kirchenbehörden einen bestimmten und für die letzteren selbst maßgebenden Ausdruck zu verleihen und dadurch die Bürgschaft zu geben, dass in dem Regimente der evangelischen Landeskirche ebensosehr die mit Gottes Gnade in der Union geknüpfte Gemeinschaft der beiden evangelischen Konfessionen aufrecht erhalten wie auch die Selbständigkeit jedes der beiden Bekenntnisse gesichert werden soll. Demgemäß wurde ausgesprochen, dass der evangelische Oberkirchenrat verpflichtet sei, ebensowol die evangelische Landeskirche in ihrer Gesamtheit zu vertreten, als das Recht der verschiedenen Konfessionen und die auf dem Grunde desselben ruhenden Einrichtungen zu schützen und zu pflegen, und verfügt, dass in Angelegenheiten, die nur auf Grund eines der beiden Bekenntnisse beschieden werden könnten, die konfessionelle Vorfrage nicht nach den Stimmen der sämtlichen Mitglieder, sondern allein nach den Stimmen des betreffenden Bekenntnisses entschieden werde.

Dieser Erlass bezeichnet den Höhepunkt dessen, was die konfessionelle Richtung innerhalb der unirten Kirche erreichte. Es ist begreiflich, dass er bei den Gegnern dieser Partei die größten Bedenken erregte, zumal da man als ihr letztes Ziel die Aufhebung der Union betrachtete. Dadurch sah sich der König veranlasst, in einem weiteren Erlass vom 12. Juli 1853 auf das bestimmteste auszusprechen, dass er nicht daran denke, die Union zu stören oder aufzuheben, und zugleich dem Weitergehen der Lutherischen ein sehr verständliches Halt zu gebie-

ten. In der Tat hatte die Kabinetsordre von 1852 auch nicht die erwarteten Folgen. Die itio in partes war so wenig geeignet, die Union zu zerstören, dass sie sich überhaupt nicht als anwendbar bewies.

Die neuerliche Entwickelung der Verfassung der preußischen Landeskirche hat direkt einen Einfluss auf die Union nicht ausgeübt, indem prinzipiell erklärt wurde, dass Bekenntnisstand und Union durch dieselbe nicht berürt werden sollten. Es ist aber nicht zu bezweifeln, dass indirekt die Union dadurch gefestigt worden ist: sie nimmt an dem Gewinne teil, welcher der Landeskirche aus ihrer Organisation erwächst.

Ich habe im Vorstehenden versucht, die tatsächliche Entwicklung der Union zu zeichnen, one die Darstellung durch Einmengung der Frage nach Recht oder Unrecht derselben zu verwirren. Doch mögen ein par Schlussbemerkungen hierüber erlaubt sein.

Historisch angesehen, beantwortet sich diese Frage leicht. Die Männer, welche die Union einfürten, begingen kein Unrecht: sie handelten in der aufrichtigen Überzeugung, das Beste der Kirche zu fördern; die Gemeinden, welche zur Annahme der Union bestimmt wurden, erlitten kein Unrecht: denn sie waren ebenso wie die Fürer von dem Rechte der Union überzeugt. Das Unrecht begann erst, als denjenigen, welche anders dachten, verwehrt wurde, demgemäß zu handeln. Denn auf religiösem Gebiete gibt es nur ein doppeltes Unrecht: Verleugnung der eigenen und Zwang gegen fremde Überzeugung. Hierüber wird eine Meinungsverschiedenheit kaum möglich sein. Anders ist es, wenn man die Frage nach Recht oder Unrecht der Union der protestantischen Kirchen allgemein fasst. Seit dreihundert Jaren wird diese Frage verschieden beantwortet; es ist mehr als warscheinlich, dass man nie zu einer einhelligen Antwort gelangen wird. Sucht man die Ursache hievon nur in der Streichtsucht und Rechthaberei der Theologen, in den „schnöden Unbilden der sogenannten Konfessionellen" oder in der Verschwommenheit der Unionisten, so begnügt man sich mit einer sehr oberflächlichen Ansicht. Die Ursache liegt vielmehr darin, dass jene Frage nicht auf Grund objektiver Tatsachen beantwortet werden kann, sondern nur auf Grund eines Urteils über den Wert der Einheit und Bestimmtheit der kirchlichen Lehre. Dieses Urteil aber ist naturgemäß stets ein schwankendes. Denn so gewiss es ist, dass für jede sittliche Gemeinschaft ein gewisses Maß gemeinsamer Überzeugung notwendig ist, ebenso gewiss ist es auch, dass eine Gemeinschaft nicht möglich ist, wenn man fordert, dass ihre Glieder in allem und jedem gleich denken und fülen. Wie groß aber jenes notwendige Maß gemeinsamer Überzeugung sein muss, an welchem Punkt es überschritten wird, sodass das, was Band der Einigung sein soll, Element der Auflösung wird: hiefür gibt es keinen objektiven Maßstab. Deshalb wird als notwendig für die kirchliche Gemeinschaft stets von den einen mehr, von den anderen weniger gefordert werden. Daraus ergibt sich, dass sowol die Freunde als die Gegner der Union einen Standpunkt vertreten, der relativ berechtigt ist. Jene sind die Zeugen für die Gemeinsamkeit des protestantischen Bodens, die zu vergessen man lange Zeit in Gefar war; diese die Zeugen für die Berechtigung der lutherischen, beziehungsweise reformirten Ausprägung des Protestantismus, die zu übersehen man jetzt in Versuchung ist. Überwogen im 16. und 17. Jarhundert die Gegner der Union, so war das Folge der Verhältnisse: man arbeitete unter lebhaftem Streite gegen abweichende Überzeugungen an der genauen Formulirung der Lehre. Wie hätte man nicht dem Ertrag dieser Arbeit den größten Wert zuschreiben sollen. Die jüngste Vergangenheit dagegen gehörte den Freunden der Union, und auch die nächste Zukunft wird ihnen wol gehören. Ich meine das nicht in dem Sinne, als sei eine Ausdehnung der Union auf diejenigen deutschen Landeskirchen zu erwarten, welche dieselbe nicht angenommen haben. Dazu fehlt der Anlass; auch würde der Versuch die lebhafteste Opposition hervorrufen und zu neuen Separationen füren. Aber unbestreitbar scheint mir, dass die Freunde der Union die allgemeine Zustimmung mehr für sich haben, als ihre Gegner. Das tritt gerade auf dem konfessionellen Gebiete an den Tag: keine konfessionell lutherische Landeskirche kann

sich schroff gegen Reformirte abschließen: beinahe überall ist die sog. gastweise Zulassung Reformirter zum hl. Abendmale in Übung. Und wo sie abgelehnt wird, geschieht es nicht, weil die Gemeinden daran Anstoß nämen, sondern weil sie gegen die Überzeugung des Pfarrers verstößt. Auch dies ist durch allgemeine Verhältnisse bedingt. Der moderne Verkehr hat eine viel häufigere Berürung der verschiedenen Konfessionsverwandten herbeigefürt, als früher: es konnte nicht ausbleiben, dass zum Bewusstsein kam, in wie vielen Punkten man einig ist. Dazu kommt, dass der Gegensatz, in welchen das Christentum gegenwärtig gestellt ist, weit abliegt von den Punkten, über welche der Protestantismus des 16. Jarhunderts sich trennte: die naturgemäße Folge ist, dass ihre Bedeutung anders beurteilt wird, als damals. Endlich hat die Arbeit der Theologie — einschließlich der konfessionell gerichteten — zu dem Resultate gefürt, dass niemand die Formulirung, welche das Dogma im 16. Jarhundert fand, für schlechthin zutreffend hält; auch der überzeugteste Lutheraner gibt zu, dass die lutherischen Bekenntnisschriften seine Überzeugung nicht in demselben Sinne aussprechen, wie die Überzeugung ihrer Verfasser und deren Zeitgenossen. Die herkömmliche Unterscheidung zwischen der Substanz und der Form des Bekenntnisses ist nichts anderes als das Zugeständnis dieser Tatsache. Ihre Folge aber ist, dass man den Wert der trennenden Formel anders beurteilt, als vordem. Mit einem Worte: ebensosehr wie das beiden protestantischen Konfessionen Gemeinsame für das allgemeine Bewusstsein an Gewicht gewonnen hat, hat das Trennende an Gewicht verloren. Folgt nun aus diesem Wandel, dass die lutherische und reformirte Eigenart — die ja vorhanden sind, auch abgesehen von dem, was beide Kirchen über das hl. Abendmal ꝛc. lehren — zu verschwinden haben, oder schon verschwunden sind? Dass das letztere auch auf dem Gebiete der Union nicht der Fall ist, drängt sich jedem Beobachter auf. Und wer möchte im Ernste das völlige Verschwinden beider Typen wünschen: ein solcher Wunsch wäre nichts anderes, als jene van Schleiermacher getadelte Uniformitätssucht, die Verwirklichung eines solchen Wunsches aber ist, wie die Dinge jetzt noch liegen, unmöglich.

Litteratur: Nitzsch, Urkundenbuch der evangel. Union, 1853. J. Müller, Die evangel. Union, ihr Wesen und göttliches Recht, 1854. Stahl, Die luther. Kirche und die Unian, 1859. Sack, Die evang. Kirche und die Union, 1861. Twesten, Art. Union in der 1. Aufl. d. R.-Encykl. — Hering, Geschichte der kirchlichen Unionsversuche, 1836. 1838. Scheibel, Aktenmäßige Geschichte der neuesten Unternehmung einer Union, 1834. Ders., Mittheilungen über die neueste Geschichte der luth. Kirche, 1835 f. Eylert, Charakterzüge aus dem Leben Friedrich Wilhelm III., 3. Th. 1846. Wangemann, sieben Bücher preußischer Kirchengeschichte, 1859 f. Nagel, Die evang.-luth. Kirche in Preußen und der Staat, 1869. K. H. Sack in der 1. Aufl. dieser R.-Encykl. Kahnis, Die Union (Allg. evang.-luth. K.-Z., 1868, S. 81 ff.). Brandes, Geschichte der kirchl. Politik des Hauses Brandenburg, 1872. Wangemann, Die preußische Union in ihrem Verhältnis zur Una Sancta, 1884. Ders., Die kirchliche Cabinetspolitik Friedrich Wilhelms III., 1884.

Hauck.

Unschuldige Kinder, Fest derselben (Festum Innocentum; auch Natale Infantum, Necatio Infantum; *ἡμέρα τῶν ἁγίων ιδ' χιλιάδων νηπίων*). Dieses Fest, das dem Andenken an den Bethlehemitischen Kindermord geweiht ist, gehört zu den ältesten Festen der griechischen und römischen Kirche. Schon Irenäus (adv. haer. III, 16, 4), Cyprian (Ep. 56), Gregor v. Nazianz u. a. gedenken der Bethlehemitischen Kinder als zu den christl. Märtyrern gehörig; desgleichen Chrysostomus (Hom. 9 in Matth.), Augustin (De lib. arbitr. III, 68; Enarrat. in Ps. 47 u. öfter) u. s. f. Petrus Chrysologus, Bischof von Ravenna († 450), schildert in zweien seiner Reden (Nr. 152 und 153) mit fast überschwenglichen Ausdrücken die gemordeten Kinder als die waren Märtyrer der Gnade. Ihr Gedenkfest feierte man noch im 5. Jarhundert gleichzeitig mit dem Epiphaniensfeste (s. Prudent. Cath. XII de Epiph.; Augustin Serm. 199, 373 und 375 in Epiph.;

Leo M. Serm. 31, 32, 33, 35, 38 in Epiph.; Fulgentius Rusp. Homil. de Epiph. deque innocentum nece etc.). Die römische Kirche widmete ihm aber später (seit dem 6. oder 7. Jarhundert) den näher beim Fest der Geburt des Herrn gelegenen 28. Dezember (Calendar. Carthaginiense: V. Kal. Jan.); desgleichen die griechische Kirche den 29. Dezember. An diesen Tagen findet das Fest noch jetzt statt. Das seit dem 8. Jarhundert im Abendlande zu den solemnitates praecipuae (Reg. Chrodegangi c. 74) gerechnete Fest erhielt im Mittelalter eine Oktave (Microl. de eccl. obs. c. 36), wurde durch Fasten (Ordo Rom. X, 26), durch Weglassung des Gloria, Halleluja und Te Deum ausgezeichnet (Microl. l. c.; L. Antiphonar. col. 659 ed. Menard.) und hatte nach mehreres Eigentümliche in seinem Ritual; u. a. hielt der Priester an ihm die Messe in einem blauen Messgewande. — Vergl. Augusti, Denkwürdigkeiten aus der chr. Archäologie, I, S. 304 ff.; Binterim, Denkwürdigk. I, 549; Assemanni, Kalendar. Eccl. univ. V, 519. **Zöckler.**

Unsterblichkeit. — I. Hauptwerke aus neuerer Zeit: 1) Wolfg. Menzel, Die vorchristliche Unsterblichkeitslehre, 2 Bde. 1870 (I. Die Symbolik des Sonnenjahrs als Unterlage der heidnischen Unsterblichkeitslehren, II. Die orientalische, altgriechische, altdeutsche Unsterblichkeitslehre). Beruht auf umfassenden Studien und bietet treffende Kombinationen, ist aber nicht durchweg zuverlässig, weil in der Deutung des Überlieferten nicht hinlänglich kritisch und übrigens one Literaturangabe. — 2) Edm. Spieß, Entwicklungsgeschichte der Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode auf Grund vergleichender Religionsforschung, 1877, 600 S. (Zuerst Sachordnung: Vorstellungen über Wesen, Ursprung, Bestimmung, Schicksal der Seele; Tod, Bestattung, Gräbersymbolik; theoret. Gründe des Unsterblichkeitsglaubens. Sodann die einzelnen Völkergruppen: Naturvölker, Ägypter, Chinesen, Indier, Perser, Griechen, Römer, Kelten, Germanen, Slaven, Juden, Islam). — Die christliche Lehre wird übergangen, was um so befremdender, als dieselbe durchweg als Maßstab gehandhabt wird. Die Litteraturangabe ist zwar nicht erschöpfend, aber sehr reichhaltig; jedoch, obwol übersichtlich geordnet, keineswegs material verarbeitet. An Urteilskraft und Bewältigung des Stoffs bleibt das Buch hinter seiner Aufgabe zurück (vgl. indes P. Kleinert, Stud. und Krit. 1879, S. 123 ff.). 3) Ungleich gediegener, obwol sehr kurz und größtenteils biblisch-theologisch, ist: Herm. Schultz, Die Voraussetzungen der christlichen Lehre von der Unsterblichkeit, 1861. Die Einteilung ist künstlich-dogmatisch und unübersichtlich, aber gründliches Studium und philosophische Urteilskraft blicken aus jedem Satz, und die exakte Philosophie steht nicht, wie bei Menzel und Spieß, als feindliche Macht dem theol. Gedankenkreis gegenüber. Dasselbe gilt von 4) Teichmüller, Über die Unsterblichkeit der Seele, 1879, nurdass hier der Reflexion zu viel, der geschichtlichen Darstellung zu wenig Raum gegönnt wird. Auch diese Abhandlung bewegt sich (speziell im Anschluss an Leibniz und Herbart) wie jene drei Werke auf dem Boden des positiv-christlichen Glaubens. 5) J. W. Rink, Vom Zustande der Seele nach dem Tode, 1861, 3. Aufl. 1878. Nicht wissenschaftlich, aber als erbauliche Darstellung lesenswert: kurze, gut gewälte Litteraturangabe, am Schluss jene wenig bekannten Briefe Lavaters an die Kaiserin M. Feodorowna, aus denen die „Briefe aus der Hölle" neuesten Datums (1884) ihren zweifelhaften Reiz entlehnt haben dürften. — Vom entgegengesetzten Standpunkt bietet 6) sachlich — obwol auf pessimistischer Grundlage — das gediegenste positive Material für die Unsterblichkeit: Arthur Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, II, 4. Buch, cap. 41 (Über den Tod und sein Verhältnis zur Unzerstörbarkeit unseres Wesens an sich, S. 528 ff.). 7) Vom katholischen Standpunkt aus gibt Leonh. Schneider, Die Unsterblichkeitsidee im Glauben und in der Philosophie der Völker, 1869; 7. Aufl. 1883, — leider unter Unkenntnis der prot. Theologie, übrigens mit wissenschaftlicher Unbefangenheit, ein reiches historisches und litterarisches Material, dessen Analyse und Verarbeitung zwar nicht durchweg auf der Höhe erkenntnistheoretischer Forschung steht, aber doch die Hilfsmittel der prote-

stantischen Philosophie verwertet und manche Ergebnisse der Psychologie in geschickter Weise zur Geltung bringt (I. Psycholog. Voraussetzungen. II. Nichtchristl. Völker. III. Christl. Lehre; a) die bibl. Eschatol.; b) die christl. Philosophie; c) die neueren Philosophen und Klassiker [die deutschen von Klopstock bis Tiedge; ferner Shakespeare, Milton, Young, Calderon]). 8) Historisch gibt einen bisher unübertroffenen Überblick David Strauß, Christl. Glaubenslehre 1840, II, § 106—110; die Darstellung fesselt durch geistreiche Kritik, endigt aber, obwol von optimistischer Grundanschauung ausgehend, in völliger Negation.

II. Die Lehre des A. T.'s über den Zustand nach dem Tode erhellt treffend aus poetischen Aussprüchen wie Ψ. 83, 11—13 („Wirst Du an Todten Wunder üben? Erstehen Schatten, Dich zu preisen?"), Ψ. 49, 15—20. Weder in die Verheißungen, deren sich die Patriarchen getrösten durften, noch in die Motivirung der mosaischen Gesetzesvorschriften fließen unmissverständliche Andeutungen einer individuellen Fortdauer ein. Auch Elias gibt sich mit dem Schicksal des allgemeinen Todes der Individuen zufrieden (1 Kön. 18, 4; vgl. mit Gen. 25, 8), wärend die Erzälung von seinem Entrücktwerden nicht minder unbestimmt ist, als die Andeutung vom Lebensende des Henoch und die Sage vom Heimgang des Mose. Vereinzelt ist die Idee des Verlustes ursprünglicher Unsterblichkeit infolge der Sünde (Gen. 2, 17; 3, 22; 6, 3; Sap. 1, 13; 2, 24). Alle sonstigen Anklänge an einen troß der Sünde wirksamen Unsterblichkeitsglauben gehen, bis zum Ende des Exils, über den Charakter dichterischer oder rednerischer Ausdrucksweise nicht hinaus. „Die Errettung aus der Scheol" oder „vor dem Tode" ist Bewarung vor Todesgefar (Ψ. 33, 19; 103, 4; vgl. 73, 23 ff.; Prov. 10, 2. 17. 28); das „ewige Leben" ist „Länge der (irdischen) Tage" (Ψ. 21, 7; 22, 27; 30, 4; 37, 28; 41, 13. Vgl. noch Nehem. 2, 3; Bar. 1, 11; Ψ. 72, 7; 91, 16; 21, 5). Freilich den Frommen errettet Gott vom Rachen der Unterwelt in das Land der Lebendigen; die Wege des Lebens stehen ihm offen und ins Lebensbuch ist er gezeichnet (Ψ. 16, 10; 27, 13; 36, 9 f.; 69, 29; Jona 2, 3. 7; Dan. 12, 1). Aber der religiöse Sinn solcher Wendungen liegt lediglich in der Beziehung des Frommen zu Gott, in dessen Gemeinschaft er Leben und Genüge hat, und dem gegenüber nicht Himmel und Erde, nicht Tod und nicht Unsterblichkeit ihn sollicitiren (Ψ. 73, 23—25), denn eben Gott selbst ist das Leben des Frommen (Deut. 30, 20). — Aber sofern andererseits der Tod nicht bloß das natürliche Lebensende, sondern zugleich Strafe für die Sünde ist (Gen. 3), so verbanden sich nach und nach mit jenem rednerisch begründeten (und durch den allgemeinen Geisterglauben unterstützten) Anklängen bestimmtere Vorstellungen von der Aufhebung dieser allgemeinen Strafe, d. h. von einer konkreten Überwindung des Todes im Sinne einer Auferstehung. Dass schon frühe aus den Vorstellungen vom Totenreich (Scheol), dem „Untersten der Erde", vom „Lande der Staubbewoner", vom „Versammeltwerden zu den Vätern" — der Gedanke einer selbständigen jenseitigen Existenz (im Sinne der homerischen Hadesschatten) sich herausgeschält haben mag, schimmert nicht bloß durch Erzälungen wie die Samuelerscheinung (I, 28) hindurch, sondern wird in beiläufigen Redewendungen, wie z. B. dem Wort Jakobs Gen. 37, 35 nahegelegt. Auch an dieser hoffnungslosen Stätte der Negation alles Lebens ist Gott allgegenwärtig wirksam (Ψ. 139, 8), aber Wunder wirkt er nicht mehr (88, 11. 13). Dieselbe schwankende Unbestimmtheit, welche in dem Verhalten Gottes zur Unterwelt hervortritt, kennzeichnet die dort herrschenden Beziehungen der Menschen untereinander. Die Rang- und Wertunterschiede quiesciren daselbst (Hiob 3), sie alle sind רְפָאִים („Schlaffe", d. i. kraftlose Schattenbilder); aber auch dort werden die Leute von Rang erkennbar sein, die Könige auf Thronen sitzen (Jesaj. 14, 9 ff.). Man kann, auf Grund der vielseitigen Andeutungen, das altt. Totenreich einerseits als ein Fortleben, andererseits als ein Nichtsein bezeichnen: aber gegen beide Begriffsformeln bleibt neutral das Bundesverhältnis zu Gott. Gerade die entschiedene Frömmigkeit zeigt manchmal eine entschiedenere Bereitwilligkeit, dem Tode als dem Übergang in das Nichtsein kün ins Auge zu schauen,

wofür neben Ψ. 73 und 102, 25 ff. besonders das Hiobbuch zeugt (7, 8—10; 14, 7—12; 16, 22). — Daneben würde es nicht minder naturgemäß sein, wenn auch die Hoffnung auf eine neue, vollkommenere Existenzform jenseits des Grabes, zu welcher die diesseitige sich nur als Vorstufe oder Prüfung verhält, sich frühzeitig ausgebildet hätte. Aber es ist zu verwundern, wie spärlich und unbestimmt die Zukunftsgedanken sind, welche in der vorexilischen Zeit von solcher Heilshoffnung inspirirt worden. Die Hauptstelle Hiob 19. 25 ff. bezieht sich nach Ewald, Dillmann und H. Schultz im wesentlichen auf die posthume Ehrenrettung Hiobs durch Gottes Sachwaltung. Vielleicht liegt eine Textverderbnis vor. In freiem Anschluss (an die genannten und Hahn) lautet die Stelle: „Mein Erlöser lebt und der nach mir noch sein wird, wird auftreten über meinem Grabesstaub. Und nachdem man meine Haut, diese da! abgeschlagen hat und ich meines Fleisches entblößt bin, so werde ich Gott schauen (oder „schaue ich" אֶחֱזֶה): den ich schauen werde mir zum Heil und meine Augen sehen werden und nicht eines Fremden (Hahn und Schultz: „nicht mehr als feindlichen"); schon verzehren sich [aus Sehnsucht danach] meine Nieren in meinem Busen".

Diese Übers. würde, im Licht morgenländischen Bilderschmuckes betrachtet, ebensowol die Auffassung van Schultz zulassen, wonach Gott, der Freund der Warheit und Frömmigkeit, dereinst dem toten Hiob als „Nachmann" und Bluträcher Recht verschaffen wird, — wie sie dem Ergebnis Dillmanns entspricht, wonach Hiob die Überzeugung äußert, „dass er, der in unschuldigem Leiden jämmerlichen Todes gestorben, doch sicher nach seinem Tode der Seligkeit der Anerkennung bei Gott teilhaftig werden müsse und werde." Es ist nicht einmal nötig (mit H. Schultz), die Konzession zu machen, dass wenigstens futurisch gefasst das Imp. אֶחֱזֶה an eine göttliche Offenbarung appelliren würde, deren Hiob in der Scheol teilhaft zu werden hoffe. Denn 1. mangelt dem Unterschied zwischen hebr. Perf. und Imperf.-Futur. die Schärfe der zeitlogischen Abgrenzung, wie sie z. B. die LXX Übersetzung (ἑώρακε) vollzogen hat, und 2. auch ein echtes Futurum in Hiobs Selbstaussage („meine eigenen Augen werden sehen") ließe noch eine Beziehung auf die kurze Lebensfrist, die ihm bevorsteht, zu; die Bestimmungen מִבְּשָׂרִי und אַחַר עוֹרִי sind keine Nebensätze (vgl. Dillm. u. Hirzel), sondern auch אַחַר ist Praepos., und der Gedanke „nachdem ich meines Fleisches bar sein werde" kann bei der prägnanten Fassung direkt auf das Objekt des Schauens, Gott, bezogen werden; etwa in dem Sinne: „ich selbst werde es noch hienieden klar durchschauen, dass und wie Gott nach meinem Tode als mein Anwalt auftreten wird". Diese Auslegung ist bisher nicht versucht worden, und doch ist sie, bei der Unbestimmtheit des Ganzen, mindestens den übrigen gleichberechtigt. Zu den Gegensätzen zwischen dass und wie, werden und sein, zukünftig und ewig, endlos und unendlich, — ja selbst zwischen „bewusste Seligkeit der Anerkennung bei Gott" (Dillm.) und: „Bewusstsein um dereinstige beseligende (heilsame und der Glückwürdigkeit entsprechende) Anerkennung vor Gott" — steht die hebr. Denkweise deshalb neutral, weil die hebr. Sprache noch nicht einmal die Mittel bietet, weniger seine Nüancen auszudrücken, z. B. den Unterschied zwischen Glückwürdigkeit und Glückseligkeit (Kant), den Unterschied zwischen der εὐδαιμονία als Nebenzweck oder ἐπιγιγνόμενόν τι τέλος (Aristot.) und der ἡδονή als Nebenbulerin der ἀρετή (Platon). — In dieser beschränkten Beschaffenheit der hebr. Sprache liegt überhaupt ein Schlüssel sowol für das ursprüngliche Fehlen bestimmter Jenseitsvorstellungen, als auch für die allmähliche Ausbildung positiver Behauptungen, sobald erst a) einzelne bildliche Wendungen ein festes, kultisches Gepräge gewonnen hatten, dann aber b) durch den erweichenden Einfluss der griechischen Sprache eine größere Flexibilität im begrifflichen Ausdruck ermöglicht wurde. Einen Hauptanstoß zu jenem Umbildungsprozess scheint die Reformation des nationalen Kultus auf Grund der vorexilischen und exilischen Prophetie gegeben zu haben. Aussprüche wie diese: „Aus der Hand der Unterwelt will ich sie lösen, vom Tode sie befreien. Wo sind deine Schrecken,

Tod? Wo, Unterwelt, dein Stachel?" (Hos. 13, 14); „Jahveh wird den Tod verschlingen ewiglich und abwischen die Tränen von allen Angesichtern"; „deine Toten werden leben und mit dem Leichnam auferstehen" (Jes. 25, 8; 26, 19);— poetische Wendungen wie 1 Sam. 2, 6 und Gleichnisse wie das von dem öden Totenfelde, welches durch den belebenden Hauch Gottes zu neuem Dasein gerufen wurde (Ezech. 37) — musſten zu der bestimmten Lehre von einer „Auferstehung Vieler" (Dan. 12, 2) füren, sei es, dass mit diesen „Vielen" eine Auswal der Gerechten oder eine intensive Bezeichnung der Gesamtheit (wie Röm. 5, 15 im Vergleich zu V. 12) gemeint sei. Hierbei ist nicht die spätere rabbinische Begründung der Unsterblichkeit als Maßstab anzulegen, da diese in willkürlicher Allegorese und gewagten Analogieschlüssen auf ganz andere Stellen zurückzugreifen pflegte, z. B. auf Deut. 22, 7; 33, 6, — freilich auch auf Ex. 4, 6 (vergl. Wünsche, Die Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode nach Apokryphen, Talmud und Kirchenvätern, Jahrb. f. protest. Th. 1880, S. 366). Vielmehr setzen die allegorischen Deutekünste schon auf anderem Wege eingebürgerte Vorstellungen voraus. Die Ablehnung der Auferstehungshoffnung im Koheleth ist kein Beweis gegen eine gleichzeitig herrschende entgegengesetzte Strömung. Freilich, das Gericht, an welches Koheleth den Jugendmut mant (11, 9 f. 3, 22), ist kein jenseitiges (vgl. indessen P. Kleinert, Der Prediger Salomo (Progr. 1864, S. 31—35); der Lebensgeist, welcher, im Gegensatz zum irdischen, der Erde verfallenden Leibe, im Tode Gott zurückgegeben wird, ist der das All durchwaltende schöpferische Gottesodem. Aber schwerlich deckt dieses Buch die zeitgenössischen Gesamtanschauungen eines Volkes, in welchem die Prophetie von Hosea bis Maleachi und Daniel in kontinuirlicher Folge das Jenseitsideal entwickelt hat. Mit dem Messiasbilde gewann auch die Jenseitshoffnung festere Umrisse; freilich nicht one mythologische Ansätze zu begünstigen, wie z. B. die Klassifizirung der Engel (Dan. 10, 13; 12, 1 ff. 8, 16; 9, 21; 10, 13. 21). Über den Zusammenhang dieser nachexilischen Auferstehungslehre mit der altpersischen Religion ist das Dunkel bisher noch nicht völlig gelichtet [vgl. Menzel S. 238—244; E. Röth, Die ägyptische und zoroastrische Glaubenslehre, 1846; Spiegel, Studien über das Zendavesta, 1845—1866, (II. Zur persischen Eschatologie). A. Kohut, Über die jüdische Angelologie und Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus, 1866; Was hat die talmudische Eschatologie aus dem Parsismus aufgenommen? Zeitschr. d. deutsch. morgenländ. Ges. XXI, 1867, S. 552 ff.; Hübschmann, Die persische Lehre vom Jenseits und jüngsten Gericht, Jahrb. für prot. Theologie, 1879]. Die trefflichen Arbeiten von Hübschman, Wünsche (s. o.) und P. Gröbler (Die Ansichten über Unsterblichkeit und Auferstehung in der jüd. Lit. der beiden letzten Jahrh. vor Chr., Theol. Stud. und Krit. 1879, S. 651 ff.) geben einen umfassenden Einblick a) in die persische, b) in die vorchristlich-jüdische (apokryphische und pseudepigraphische), c) in die talmud. Unsterblichkeitslehre, — sodass die Änlichkeiten klar hervortreten. Über den historischen Zusammenhang fehlt jedoch eine einschlagende Untersuchung, indem die Arbeiten Kohuts weniger positive Nachweisungen als problem. Behauptungen bieten; [der Parsismus habe mehr vom Judentum entlehnt, als umgekehrt; zu ersterem gehöre die Lehre von den 7 Paradiesen und der Hölle, ferner dass „am Ende der Welt vor dem Eintreffen des Heilers schwere Plagen eintreten werden; zu letzterem die anstößigen Partieen, derentwegen schon Maimonides gegen einzelne Talmudisten polemisirte, z. B. „die für die Frommen bestimmten fetten Malzeiten". — Die Selbständigkeit jüdischen Denkens erhelle aus Stellen des haggadischen Teils des Talmud und Midrasch, wie: „Die Weisen haben keine Ruhe hier wie dort, da sie von Geistesentwickelung zu Geistesentwickelung schreiten". „In der zukünftigen Welt findet kein Essen, kein Trinken statt; vielmehr erfreuen sich die Frommen am Lichtglanz der göttlichen Majestät". „Alle israelitischen Propheten weissagten bloß von der Zeit der Erlösung; das eigentliche Jenseits aber hat kein Auge erschaut außer Gott" (Berachot 34b). Soweit Kohut]. — Tatsächlich liegen aus dem vorchristl. Judentum Denkmäler einer dreifachen Stellung zur Unsterblichkeitslehre vor, ungefär entsprechend den Anschauungen der Pharisäer, Sadducäer, Essäer; aber nur die danielisch-pharisäi-

sche kann als Ausdruck der allgemein herrschenden israelit. Frömmigkeit gelten. Als ein Ergebnis dieser Entwickelungslinie kann das 2. Makkabäerbuch betrachtet werden, wo der Glaube an die Auferstehung aller Israeliten als moralische Pflicht angesehen wird (12, 43—45): gerade weil der Tod Strafe für die Sünde ist (7, 18. 32. 38) und tatsächlich Alle, die Guten wie die Bösen, sterben, so wird Gott die Leiber der Frommen auferwecken. Noch in diesem Buch (um 100 v. Chr.?) ist die Peinigung der Frevler kaum als Nebenmotiv für den Auferstehungsglauben warzunehmen (7, 17 ff. V. 31 ff.); hingegen scheint diese Vorstellung schon im Judithbuche (2. Jarh. v. Chr.?) als Krystallisation der proph. Rhetorik ausgeprägt zu sein (Jud. 16, 20 f. nach Jes. 66, 24). Wärend nun in den Büchern Baruch und Jesus Sirach, im Tobit und im 1. Makkabäerbuch keine wesentlichen Abweichungen von der älteren mosaischen Scheollehre vorliegen, so ist die Jenseitshoffnung der prophetisch-danielischen Richtung in einzelnen Pseudepigraphen (Henochbuch, Psalmen Salomos, [Jubiläen], Apokalypse Esras, Apokalypse des Baruch) weiter ausgestaltet worden. Die vorchristlichen Pseudepigraphen sind Henoch und Ψ. Salomo's.

Von den zwei chronologisch getrennten Hauptgruppen der Henochweissagungen (seit 140 v. Chr.) lehrt nur c. 37—71 (vor 64 v. Chr.) eine schlechthin allgemeine Auferstehung, wärend die älteren capp. 1—36 und 72—105 (nach Ewald, Dillm., Schürer um 110 v. Chr.) ebenso wie die Ψ Salomos (um 60 v. Chr.) nur eine Auferstehung der Frommen erwänen; hingegen lehrt das 2. Makkabäerbuch im Danielschen Sinne die Auferstehung aller Israeliten, der Bösen wie der Guten (6, 26; 7, 4. 14; vergleiche mit V. 11, 29; 14, 37 ff. Gröbler a. a. O. S. 670 ff.; Wünsche S. 374—381). — Das Gesamtergebnis aus den zerstreuten Andeutungen der apokryphischen und pseudepigr. Litteratur ist die successive Ausbildung der Lehre von einer allgemeinen und konkreten Auferstehung: ein selbstbewusstes Leben im Zwischenzustand, ein seliges im lichten Paradiese und ein unseliges im finstern Hades; Widersehen nach dem Tode und Gemeinschaft mit den Frommen aller Zeiten. Auserwälte Fromme, wie Henoch und Elias, genießen schon vor dem Gerichtstage die vollkommene Gottesgemeinschaft, Andere geringere Grade des bewussten Daseins; dem Gericht geht eine allgemeine Auferstehung voran; es endigt mit der Vernichtung der Gottlosen durch die Frommen Israels. Auch im übrigen wird die Vergeltung sinnlich gedacht. Das Widerbelebtwerden wie das Gericht ist unentrinnbar (Henoch 61, 5). Die Ausdrücke „ewiges Leben", „Paradies", „Auferstehung", „Verklärung" fangen an, sich als feste Begriffe aus der Hülle bildlicher Einkleidungsform zu lösen. Scharf bestimmbare Wendepunkte in diesem Prozess treten nicht hervor. Wie das Bild des messianischen Reiches überhaupt, so schillert zunächst auch die Auferstehungsidee zwischen Diesseits und Jenseits, plötzlicher Gottestat und allmählicher Entwickelung. In den Ψ. Salom. prävalirt noch die bildliche Redeweise: die Seligkeit ist nicht verschieden vor und nach der Auferstehung, die Heiligen sind selbst das Paradies und das ewige Leben, sogar die „Auferstehung" kann als Hyperbel gefasst werden (14, 6 und 3, 16. v. 5 v. 13). Änlich verschwommen sprechen sich die (alexandrinische) jüdische Sibylle (v. Chr.) und die (paläst.-pharis.) Jubiläen (1. Jarh. n. Chr.) aus. Anders und bestimmter im Henochbuch. Nach dem mittleren Henoch ist das Paradies (zwischen Himmel und Erde) Sammelort aller Seligen, nach den anderen Abschnitten nur für Henoch und Elias bestimmt. Der Hades liegt im Westen. Von einer Verklärung redet erst der noachitische Zusatz cap. 108. Nach der Apokalypse Esras (aus der Zeit Domitians) gibt es für Einige ein direktes Hinübergehen aus diesem Leben in jenes erwartete; überhaupt ist die pharisäische Auffassung einer plötzlichen Umwandlung der bestehenden Verhältnisse zugeneigt (Wellhausen, Die Pharisäer und Sadducäer, 1874). Die Sadducäer leugneten die Auferstehung und auch die Dauer der Seele im pharisäischen Sinne, d. h. in Verbindung mit einem Leibe (συναφανίζει nach Jos. Ant. XVIII, 1, 4; vgl. Bell. Jud. II, 12; Marc. 12, 18; Act. 23, 8), darum aber nicht gerade die Dauer schlechthin, die sie vielleicht nur problematisch beließen (wie Koheleth) oder ignorirten (vgl. Wünsche S. 370). Auch

die talmudische Ansicht unterscheidet ja die bloße Fortexistenz der Seele von dem Wunder der Auferstehung, welche Leib und Seele widerum dauernd vereinige, und zwar durch eine Gottestat, die nicht minder unbegreiflich sei als die Zeugung und die Entstehung des Regens (Wünsche a. a. O. S. 374. 377). Die Essöer scheinen eine natürliche Seelenunsterblichkeit gelehrt zu haben (ἀθανατίζουσι τὰς ψυχάς, Jos. Ant. XVIII, 1, 5; Bell. jud. II, 18, 11; vgl. Matth. 10, 28). Auch Philo hielt die Seele für wesentlich unvergänglich und nur zeitweise in den Kerker (Sarg, Grube) des Leibes eingeschlossen. Der spiritualistische Charakter unterscheidet überhaupt die alexandrinische Eschatologie von der pharisäisch-palästinensischen. Der apokryphische Gewärsmann für diese spiritualistische Psychologie ist der Verfasser des Weisheitsbuches (nach Schürer zwischen 150 und 50 v. Chr.), welcher die natürliche Unsterblichkeit — bis zur Andeutung der Präexistenz (Sap. Salom. 8, 19 f.) — mit der pharis. Hoffnung auf eine mit Widerbelebung und Endgericht verbundene Neugestaltung der Dinge kombinirt. Der Tod ist Folge der Sünde, durch des Teufels Neid entstanden, dem Menschen an sich unnatürlich; wer aber fromm und gerecht, dem ist er Gabe Gottes und ein Glück. Denn der Gestorbene kehrt zu seiner woren Existenzform zurück; ein „Paradoxon" vollzieht sich (5, 2): nur die ἄφρονες meinten, des Todes Schrecken seien mehr ols bloßer Schein (3, 2), wärend doch das Sterben ein Übergehen in „Gottes Hond", in die εἰρήνη der warhaften, körperlosen Existenz ist (4, 7). — Übrigens haben nach talmudischer Ansicht alle Abgeschiedenen schon vor dem Endgericht von den Vorgängen auf Erden Kenntnis; und auch nach dem Gericht und durch dasselbe bleibt für eine Klasse der Gerichteten ein Zwischenzustand mit Gelegenheit zur Besserung und Läuterung (Reinigungsfeuer nach Sach. 13, 9; vgl. 1 Sam. 2, 6); die erste Klasse bilden (nach Schammai) die vollkommenen Frommen, welche nie sündigten (nicht bloß im Sinne von Sir. 49, 5) und ins Lebensbuch versiegelt werden, wärend die dritte Gruppe, die vollendeten Frevler, in das Buch der Verdammnis eingezeichnet und dem Ort der Qual, der Gehenna, überliefert werden (Wünsche S. 377—381; A. Edersheim, Life and time of Jesus the Messiah, 1884, II, 792). Ausfürlicher (als Wünsche) handelt über den Unterschied zwischen der bezüglichen Lehre Hillels von derjenigen Schammais Edersheim II, Append. 19, S. 791—796, On eternal punishment, according to the rabbis and the new Testament). Auch die Schule Hillels, obwol sie die Zal der absolut verworfenen einschränkte, lehrte doch, daſs die Seelen der schweren Sünder unter den Israeliten und Gojim nach 12monatlicher Qual im Gehinnom durch Feuer vernichtet, ihre Leiber von den Gerechten zu Staub zertreten werden [cf. Mal. 4. 3] und auch die begnadigten Klossen der Übertreter werden dort gestraft und zwar einstweilen „von Ewigkeit zu Ewigkeit".— In den nachchristl. Jarhunderten schwankt die vorherrschende Doktrin zwischen 1) Ewigkeit der Höllenstrafen, 2) absoluter Vernichtung (a. äußere, b. innere Verbrennung). 3) Ansätzen zur Lehre von der Widerbringung und 4) Ansätzen zur Lehre von einer allmählichen, stufenweisen Läuterung, Umschmelzung und Verklärung. Zur Zeit Jesu war die vorherrschende Ansicht der „Ewigkeit der Strafen" zugeneigt, und im allgemeinen hat Jesus derselben freilich nicht widersprochen, woraus noch nicht folgt, daſs er sich nicht in prinzipieller Differenz mit einzelnen Hauptpunkten gewuſst haben möge (gegen Edersheim S. 792. 796.).

Litteratur: 1) Zur Orientirung: Herm. Schulz, Alttest. Theologie, 2, 1878, S. 345 ff. 653 ff. 807 ff. Voraussetzungen der christlichen Lehre von der Unsterblichkeit, 1861, bes. IV, § 8—14, S. 206 ff.; Alb. Kahle, Biblische Eschatologie, 1870 (I. das Alte Test.; Einteilung noch der jüdisch-kanonischen Bücherfolge). 2) Spezielles: Köstlin, De immortalitatis spe, quae in libro Jobe appdic., 1846; Dillmann, Comm. zum Hiob, 1869; Redslob, Der Grundcharakter der Idee vom Scheol bei den Hebräern, Ilgens Zeitschr. f. histor. Theol., VIII, 1838; Örtel, Hades (exeget.-dogmat.), 1863; Cremer, Jenseits des Grabes, 1868; A. Wahl, Unsterblichkeits- und Vergeltungslehre des alttest. Hebraismus, 1871; Bidder, Über Kohelets Stellung zum Unsterblichkeitsglauben, 1875. Die Litteratur über Apokryphen und Pseudepigraphen s. in den betr. Artikeln von Schürer

und Dillmann. 3) Aus der älteren Litteratur: Oehler, Veteris Test. sententia de rebus post mortem fut., 1846; Derselbe: „Unsterblichkeit" in 1. Aufl. dieser R.-E.; Hahn, De spe immort. sub veteri Test. gradatim exculta, 1845; Böttcher, De inferis rebusque post mortem futuris, I, 1, 1846. — Die übrige Litteratur s. bei Spieß und H. Schultz a. a. O.

III. Das Neue Testament. — In den Kampf zwischen sadducäischer Negation und pharisäischer Eschatologie greift Jesus wie Paulus zu Gunsten der letzteren ein (Matth. 22, 23 ff.; Act. 23, 6 ff.). In dem entscheidenden Wort Jesu Matth. 22, 32 wird die religiöse Bedeutung der Unsterblichkeitslehre durch direkte Beziehung auf das Gottesbewusstsein bekräftigt und vertieft. Der Seelenzustand, welcher dem Endgericht folgen wird, richtet sich nach dem ethischen Unterschiede zwischen Gerechten und Ungerechten; der letzteren wartet — gleichnisweise ausgedrückt — ewige κόλασις, jener ewige ζωή (Matth. 25, 46). Der Begriff ζωὴ αἰώνιος fluktuirt änlich wie die messianische Zukunftshoffnung des vorchristlichen schriftgelehrten Judentums zwischen [„everlasting" und „eternal" (vgl. Pusey, What is of Faith as to Everlasting Punishment?), d. h. zwischen] der extensiven Endlosigkeit eines glückseligen Daseins in einem jenseitigen Fortleben und der vergeistigten Existenzform einer immanenten Seligkeit, deren Intensität jedes Bedenkens über das Zeitlich-künftige überhebt (Joh. 5, 24). Dass der Begriff ζ. αἰώνιος im Sinne des 4. Evangeliums auch dem Geist der synoptischen Gleichnisse nicht fremd ist, folgt schon aus dem Charakter solcher Aussprüche wie Matth. 22, 32; Marc. 12, 29 ff.; denn in ihnen spricht sich das Erhabensein über die bloß empiristischen Glaubens- und Hoffnungsideale aus. Dazu stimmt die bewusste Gegensätzlichkeit, mit welcher Jesus den Pharisäern, auch nach der Synopse, begegnet. Die Jenseitslehre der Pharisäer, so reicher Bilderfülle sie sich bediente und so unlösbare Kontraste die wörtliche Auffassung derselben darbot, war gleichwol des Unterschiedes zwischen Bild und Idee sich nicht bewusst; die Heilshoffnung verschmolz entweder (Ψ. Salom.) mit dem Reiz der Dichtung, oder sie löste aus dieser kraß-sinnliche Zukunftsgedanken aus (wie in der Schule Schammais), und der Pharisäismus blieb deshalb ungeeignet, die Volksgemeinde klar über das zu orientiren, was im messian. Jenseits ihrer harre. Darum unterscheidet sich Jesu Jenseitsideal von dem pharis. a) durch die Vergeistigung und Ethisirung des Auferstehungszweckes und demgemäß auch der Mittel (Matth. 16, 25 f.); b) durch die bewusste Unterscheidung zwischen der bildlichen Einkleidungsform und dem intelligiblen Gehalt (Phaenomenon und Noumenon: Matth. 13, 11—23); dazu kommt c) schon bei Jesus ein allmähliches Hinausgehen über die Schranken der Volksgemeinde zu einem die Menschheit umspannenden Ideal (Matth. 8, 11; 21, 43; 24, 31 ff.), wodurch auch das transcendente Zukunftsbild ein universaleres Gepräge erhält: an die Stelle des summarischen und peremptorischen Gerichts der frommen Israeliten über die Heiden tritt der motivirte Urteilsspruch des Menschensohnes auf Grund des verantwortlichen Selbstzeugnisses der Angeklagten (25, 31—46; 12, 37; vgl. Joh. 12, 47 f.). — Neben dieser ethischen Vertiefung und dogmatischen Emancipation der pharisäischen Widerbelebungslehre finden sich auch bei Jesus Anklänge an die Idee einer Metempsychose (Matth. 11, 14; 17, 12). Die Lehre von der Reinkarnation früherer Propheten als Herolde der messianischen Endzeit war allmählich so tief in das Volksbewusstsein eingewurzelt, dass selbst Herodes Antipas die Identität Jesu mit dem von ihm ermordeten Täufer für möglich gehalten zu haben scheint (14, 2; Luk. 9, 7—9; vgl. hierzu die jüdische Sibylle und Ezech. 34—36; ferner Hilgenfeld, Apokalyptik S. 86). Die Problemstellung, ob Jesus die Auferstehung mehr wie ein natürliches Fortleben oder als Schöpferakt Gottes gedacht wissen wolle, wäre anachronistisch vorgreifend; denn nicht an den Gegensatz von φύσις und θέσις (nicht einmal von φύσις und νόμος, trotz Luk. 10, 31—33 u. 41 f. neben V. 19 und 20), sondern höchstens an dem von φύσις und πνεῦμα konnte — neben der Unterscheidung der Seele vom Leibe, Matth. 10, 28 — dem Heiland gelegen sein (Joh. 3, 6). Das Wort an den Schächer von der Paradiesesaussicht (σήμερον Luk. 23, 43) will vielleicht ebensowenig wie die Schilderung des Endgerichts,

das Hadesgleichnis Luk. 16 und die Andeutungen von der unmittelbar bevorstehenden Aufrichtung des Messiasreiches (Matth. 16, 27; 26, 64) über den bildgebundenen Charakter rednerischer Deklamation erhaben sein. — Aus demselben Grunde darf auch die theologische Unterscheidung der johann. und item der paulinischen Unsterblichkeitslehre von der Anschauungsweise Jesu nicht übertrieben werden. Ein *neuer* Faktor, durch welchen die urchristl. Lehre eine unerwartete Wendung nahm, ist allerdings der Glaube an die faktische Auferstehung des Heilands. Aber die Reflexionen, welche sich besonders im 4. Evangelium an diese Terminologie ἀνάστασις, ζωή, ἐγείρεσθαι knüpfen, greifen über den von Jesus gegebenen Ideeengehalt nicht wesentlich hinaus, und auch bei Paulus sind es nur Phantasie und *farmell* gliedernde Reflexion, welche das sonst identische Jenseitsideal um mehrere Züge bereichern. Auch bei ihm wechselt der Widerbelebungsgedanke 1 Kor. 15, 20· bald mit der Idee eines einfachen Übergangs in das Jenseits Phil. 1, 23, bald mit der *bestimmtesten* Vorstellung eines Verwandeltwerdens 1 Kor. 15, 51. Aber ob der erneuerte, verklärte, geistige Mensch, welcher trotz der Verwesung seiner äußerlichen Hülle selig in das Jenseits hinübergeht, im Sinne Pauli richtiger bezeichnet werde als warhafte Natur und eigentliches Selbst (2 Kor. 4, 16) oder als neue Pflanzung über den Trümmern des alten Menschen (1 Kor. 15, 35—55) oder auch nach Röm. 11 als ein Pfropfreis *an* diesem letzteren: diese Frage ist ebensowenig beantwortbar wie jene, ob das „Hinübergehen" der Seele, um daheim zu sein bei dem Herrn (2 Kar. 5, 8), ein Hinüberschlummern, ein Hinüberträumen oder ein waches Eingehen in die andere Seinssphäre sei. Vgl. aber die verschiedenen Auslegungen von 2 Kor. 5, 3 f., und Köstlin, Jahrbb. für deutsche Th., 1877. Den Ideeenkreis geläufiger Bilder, z. B. von dem „Buch des Lebens" (Phil. 4, 3), dem „Stachel des Todes" und seinem „Eingeschlürftwerden in den Sieg" 1 Kor. 15, 54 f. hat Paulus, wenn auch vielleicht nicht mit eigenen Zutaten, so doch mit eigentümlichen Schattirungen bereichert, die im Kontext der Gesamtdarstellung zu dem Lebenswarsten und Ergreifendsten zälen, was je gesprochen worden: so das Bild des Gesäetwerdens in Schwachheit und Dürftigkeit und des Aufgehens in Kraft und Glanz [vgl. indessen S. Sanhedrin fol. 90b, nach Wünsche a. a. O. S. 368], — des Überkleidetwerdens mit neuer Behausung, der allmachtsweisen Verklärung des Leibes, des plötzlichen Verwandeltwerdens nach dem Klange der Posaune, des Entrücktwerdens in des Himmels Wolken. — Auch ist zweifellos, daſs P. seine Bilder teilweise in *strengerem*, dem pharisäischen *Realismus* sich näherndem Sinne gefaſst wissen will. Aber es wäre ein Übergriff über seine Intentionen hinaus, wollte man z. B. aus dem (mechanischen) Bilde der *graduellen* Helligkeitsdifferenz der Gestirne 1 Kor. 15, 41 schließen, daſs P. den Auferstehungsleib als ein nicht *spezifisch* verschiedenes, sondern bloß in seiner Vitalität gesteigertes Analogon des irdischen Leibes angesehen wissen wolle; oder aus dem (organischen) Bilde des Waizenkornes V. 37, daſs er den Auferstehungsleib nicht als ein *neugeschaffenes* Duplikat des verwesenden Leibes, sondern als die *naturgesetzmäßig* aus jenem hervorkeimende Selbsterneuerung gedacht habe. — Die neutestamentliche Unsterblichkeitslehre liegt diesseits solcher weitausschauenden klassifizirenden Begriffssonderung, und soweit Paulus *bestimmte* Abgrenzungen *versucht* hat, bürgen die unter seinem Namen auf uns gekommenen Briefe für das Recht der Annahme, daſs er selber sich gelegentlich berichtigt habe (2 Th. 2, 2 f., vergl. 1 Th. 4, 15 f.; 1 Kor. 15, 51). Der nämlichen Schranke bildlicher Ausdrucksweise ist das eschatolog. Buch κ. ε., die an plastischen Bildern reiche Joh.-*Apokalypse* unterworfen. Sie stellt z. B. a) ein Jartausende wärendes Ausruhen der Mehrzal der Seligen van aller Tätigkeit 14, 13 bis zur zweiten Auferstehung 20, 5 ff., van der nur wenige ausgenommen sind V. 4, wärend Einzelne einer noch früheren Widerbelebung 11, 11 entgegensehen, b) die unmittelbar bevorstehende Verwirklichung der endgültigen Beseligung für alle frommen Dulder (vgl. 3, 11—21 mit 22, 10—20) unvermittelt nebeneinander, one diesen Gegensatz auszugleichen. Je heiliger und ernster hier die bildlichen Veranschaulichungen für das zukünftige Leben gestaltet sind, um so mehr

soll das wissenschaftliche Klassificirungsstreben Bedenken tragen, aus den dialektischen Umrahmungen, welche solchen Bilderschmuck umgeben, Fachwerke für logische Zergliederung zu bauen: vielmehr entspricht es dem Erkenntniszweck dieser Zukunftsbilder, wenn sie lediglich als poetischer Abdruck heiligen Empfindens widerum dazu verwendet werden, den Tiefgehalt der geweihten Rede zu würzen. Der dogmat. Wert der apokal. Unsterblichkeitslehre liegt in dem (durch eine möglichst getreue, d. h. geschickt-freie Übersetzung widerzugebenden) Gesamtcharakter der Darstellung, welche den spezifischen Höhepunkt des Ernstes christlicher Zukunftshoffnung adäquat und in absoluter Lebenswarheit ausspricht. Selbst die Unterscheidung der ersten und zweiten Auferstehung c. 20, des ersten u. zw. Todes 2, 11; 20, 14, sowie zwischen der zeitl. Herrschaft der auferweckten Märtyrer auf Erden (Chiliasmus) und dem jenseitigen unvergängl. Leben — ändert an dieser Beurteilung nichts: der Ertrag einer detaillirten historischen Analyse würde nicht wesentlich über unser sprachpsychalogisch-kritisches Ergebnis hinausreichen. Denn soweit jene Unterscheidungen nicht in dem fließenden Charakter des Bildes wurzeln, sondern, wie z. B. 20, 3—7, auf ausdrückl. Zeitdifferenziirung beruhen, haben sie ihr typisches Varbild und größtenteils auch ihren Ursprung in den vorchristlichen Messiaserwartungen (Daniel, Sybille, Henoch, vgl. Esra und Baruch), wo ebensalls nach Epachen unterschieden wird; das spezifisch Christlich-Apakalyptische liegt außerhalb jener zeitlichen Berechnung, deren Wert auf das archäologische und kulturhistarische Interesse beschränkt bleibt. Würde man die vom Vf. teilweise wörtlich gemeinte Fassung urgiren, so ergäbe sich ein Nebeneinander außerräumlicher und räumlicher Existenzform, welches weder klar motivirt noch one Willkür und Zwang ausgeglichen werden könnte. — Das Nämliche gilt von den fließenden Vorstellungen über die „Auferstehung der Gerechten" Luk. 14, 14 und die Auferstehung der Guten zum Leben, der Bösen zum Gericht, Matth. 25, 46; Joh. 5, 29; über das Verhältnis von Hades und Gehenna Matth. 11, 23; Mark. 9, 43, Finsternis Matth. 8, 12 und Feuerhölle 13, 42; 5, 22. Dieser wechselnden Ausdrucksweise Jesu würde man nicht gerecht werden, wallte man z. B. darüber entscheiden, ab Jesus das Nachleben der Verdammungswürdigen weniger körperhaft aufgefasst wissen walle, als das der engelgleichen Seligen: schon deshalb, weil ein scharfer Begriff eines nicht körperhaften Lebens überhaupt schwerlich fassbar ist, besonders aber dem unbestimmten Charakter der urchristlich-hebräischen Anschauungsweise zuwiderlaufen würde. Überhaupt ist die rhetorische Verschiedenheit in den Unsterblichkeitsideeen der einzelnen Lehrtrapen des Neuen T.'s verschwindend gegenüber der durchgehenden Identität. — Bemerkenswert ist, dass die mannigfachen Bildformen, in denen die Zukunftshaffnung realistisch ausgemalt wird, fast durchgängig in derselben Weise auch auf die geistig-sittliche Neuschöpfung, wie sie schan in dieser Welt vallzogen werden soll, angewendet werden: z. B. *παλιγγεννησία, καινὴ κτίσις, ἀνάστασις, ζωοποίησις, ἐνδύσασθαι, διόρθωσις, ἀνανεοῦσθαι, αὐξάνειν, πληροῦσθαι, δοξάζεσθαι.* Vgl. z. B. Matth. 19, 28 u. Akt 3, 21 mit Tit. 3, 5; ferner 2 Petr. 3, 13 und Apok. 21, 1 mit Eph. 4, 24; 2 Kor. 5, 17; sodann 1 Kor. 15, 21 mit Kol. 2, 12 f. Röm. 6, 4 f.; auch 1 Kor. 15, 55 mit Hebr. 2, 14 f. — Ja auch diejenigen Bilder gehören dahin, welche mit größerer Bestimmtheit an den geschichtlichen Zukunftssieg des Christentums oder auch an die schon durch dasselbe vollzagene Neuschöpfung anknüpfen und von hier aus (der sogenannten zweiten Schöpfung) eine Perspektive auf das Jenseits, als dritte Schöpfung Jes. 65, 17; Apok. 21, 1; 2 Petr. 3, 13, eröffnen; so das *σκηνοῦν* Gattes in der Menschheit; vgl. Joh. 1, 14 mit Apok. 21, 3 und beide mit 2 Kor. 6, 16. Erscheint nach diesem Vergleich das „Einwanen Gottes in den Menschen" (*ἐν* und *μετά*) als ebensa zukünftig wie gegenwärtig, werdend wie seiend, transscendent erwartet wie immanent gewarden, — als ebenso auf die zweite wie auf die dritte Schöpfung bezüglich, so erhellt der bildhafte Charakter dieser entschiedensten (und demgemäß jeder andern) Inhaltscharakteristik des unsterblichen Lebens; zumal wenn wir der alttestamentlichen Lehre vom Wonen Gottes unter seinem Volke Lev. 26, 11 f. und seinem Gesehenwerden von Einzelnen Num. 12, 8; Ex. 24, 10, zuerst Matth. 5, 8 u. Joh. 1, 18, sodann 1 Tim. 6, 16 gegen-

überstellen. Auch das Bild von dem guten Hirten und einigen Hüter der Einen Herde, welches die Anwendung auf die 1., 2. und 3. Schöpfung im biblischen Sinne zuläßt, dient, wie schon im Deuterojesaja, Ezechiel und in den Ψ. Salom., ja noch mehr nach der Anschauungsweise des N. Test.'s in folgerichtiger Weise nur der Veranschaulichung jener geistig-sittlichen Neuschöpfung, wärend freilich auch dieses Bild in die Vorstellung eines extensiven Zukunftsideals projicirt wird, dessen Inhalt das ewige Leben im Sinne einer gotterfüllten Unsterblichkeit ist, dessen Form aber je nach dem Zusammenhang der Rede variirt (Joh. 10; Apok. 2, 27; Hebr. 13, 20). Vgl. indessen zu vorstehender Gesamterörterung Bernh. Weiß, Biblische Th., besonders § 34[b] und [a] (2. Aufl.). — Übrigens s. u. VII, 4 und VIII, 2, c.

Litteratur: B. Weiß, Bibl. Theol. des N. T.'s, I, 6; III, 2, 10; V, 5; Pfleiderer, Paulinismus, 1873, I, 7; Örtel, Hades, 1863; Weissenbach, Der Wiederkunftsgedanke Jesu, 1873; Schmid und Schmidt in Jahrb. f. d. Theol., XIII und XV. Über ζωὴ αἰώνιος und die Auferstehungslehre Huther, Klöpper, Kluge, Stähelin ebendas. VII. XVII. XIX; Weigel, Urchristliche Unsterblichkeitslehre, Th. Stud. und Kr. 1836; Zeller, Die Lehre des N. T.'s vom Zustand nach dem Tode, Th. Jahrb. 1847; Rink, Vom Zustande nach dem Tode, 1878, S. 87. 166; Woldemar Schmidt, De statu animarum, 1861 (bibl.-theol.). Die übrige Litter. s. b. Rink und Dorner, Glaubenslehre, II, § 151 ff. —

IV. Vor- und zugleich außerchristl. Unsterblichkeitslehre. Die Vorstellung von der Unvergänglichkeit wurde von den Kulturvölkern des Altertums in mannigfacher Weise auf die Menschenseele bezogen. Ob die Unendlichkeitsidee verhältnismäßig früh (M. Müller) aber spät sich entwickelt hat (Lubbock, Tiele), und auf welchem Wege sie dem Geiste der Urvölker geoffenbart wurde, ist nicht einheitlich zu beantworten und hängt von Charakter und Sprache der einzelnen Völker ab. War erst der Standpunkt der Anerkennung einer höheren Macht gewonnen, achtete man z. B. staunend auf den Lauf der Gestirne und die Erscheinungen des Himmels, so war zwar die Möglichkeit gegeben, die Unendlichkeitsidee zu konzipiren, zu symbolisiren, auf das menschliche Leben zu übertragen: aber dies geschah in verschiedener Weise und in ungleichem Maße. Dem Charakter der Inder entsprach jene Ideeentwickelung mehr als dem der Babylonier und selbst der Ägypter. Die Babylonier fanden in ihrem weltlichen Optimismus wenig Veranlassung, über die Schranken des Diesseits hinauszugreifen, wärend die Ägypter, obwol auch ihr Jenseits nur eine mumienhafte Fortsetzung des volkstümlich beschränkten Diesseits war, doch dem Ernst des Todes und der Unsterblichkeit mehr Rechnung trugen. Der Perser, in seinem Sinne für Ehre, Kampf, Tugend betrachtete das irdische Leben als Mittel zur Erreichung eines sittlichen Zweckes, welcher über den Tod hinausreicht und erst im Jenseits ganz erfüllt wird; die Inder hingegen lenkten das Auge des Geistes von dem Scheindasein dieser Welt hinweg auf das ware, nicht körperhafte, nicht endliche, sondern wandellose Sein, dem gegenüber diese irdische Zeitwirklichkeit mit ihrem Wechsel und ihrer Vergänglichkeit nur ein Traum ist. Mehr realistisch dachten über das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit die Völker des Abendlandes: Griechen, Römer und auch Germanen; aber sie gaben den Göttern, was der Götter ist, und der reiche Kranz ihrer Mythen barg hundertfache Ahnungen und Anspielungen auf die Möglichkeit einer anderen Anschauungsweise, wonach der ware Zweck des Lebens nicht dem Diesseits angehört. Ganz ablehnend zum Unsterblichkeitsglauben verhält sich auch die altchinesische Reichsreligion keineswegs, obwol Confutse, der pietätsvolle Reformator dieser Religion, sich stets weigerte, über das Schicksal der Seelen nach dem Tode ein bestimmtes Urteil zu fällen. Die älteste Ansicht scheint gewesen zu sein, dass von den zwei Seelen, die jeder Mensch hat, eine in die Erde, die andere in den Himmel wandert. Die Seelen der Vorfaren dachte man beim Opfer anwesend. — Hingegen lehrt der Taoteking des Laotse eine überzeitliche Seinsform, welche dem göttlichen Prinzip (Tao = Weg, Wort, λόγος) und dem h. Menschen zukommt. Doch scheitert hier (mehr als irgend sonst) die Übertragung des Gedankens an der Willkür und Onmacht der Sprache

(„der Thalgeist ist unsterblich, er heißt das tiefe Weibliche; des tiefen Weiblichen Pforte, die heißt Himmels und der Erde Wurzel. Tao ist Wesen, aber unfaßlich: in ihm sind Bildung, Wesen, Geist, Treue; von Alters her ist sein Name. Der h. Mensch dauert wie Himmel und Erde; wie diese lebt er nicht sich selbst. Weil er nichts Selbstisches hat, so kann er sein Selbst vollenden"). Die Anhänger des Laotse, die Taosse, sind in den äußerl. Aberglauben zurückgesunken. Vergl. Vict. v. Strauß, Laotses Taoteking, I, 6. 7. 21; Schott, Entwurf einer Beschr. der chines. Literatur, 1854; Plath, Religion und Kultur der alten Chinesen, München 1862; Rotermund, Die Ethik des Laotse mit Bezug auf die buddh. Moral, 1874; Wuttke, Gesch. d. Heidentums, II, 1853; Pfizmaier, die Taolehre von den wahren Menschen und den Unsterblichen (Wien, Sitzgsber. d. Ak. 63 u. 64). — Die altägyptische Unsterblichkeitslehre gründet sich auf den Kampf des Sonnenlichts mit der Finsternis und den Sieg des ersteren. Osiris, vom Bruder Set getötet, wird von Horos, seinem Son, gerächt und lebt im Totenreich fort wie sein Son in der Oberwelt. Sterben ist hier Verklärung zum Licht, nachdem des Todes Dunkel überwunden. Der Sonnenmythus wird 1) mit dem Widererwachen des Naturlebens kombinirt, 2) als Bild des einzelnen Menschenlebens angesehen. Die Lichtseelen nehmen teil am Kampfe und erfreuen sich in ihrer Verklärung der Nähe des siegreichen Urlichtes. — Später erst tritt der Vergeltungsgedanke, das Totengericht und die Seelenwanderung und selther der indiv. Unsterblichkeits- und Reinkarnationsglaube überhaupt in den Vordergrund. An seine Stelle tritt in der Periode des eindringenden Hellenentums die trostlose Totenklage und dazu die Besorgnis, der Vergessenheit als dem „zweiten Tode" zu verfallen. — Aus der zalreichen Litteratur: R. Lepsius, Totenbuch der Äg., 1842; Über den ersten äg. Götterkreis, 1851; Uhlemann, das Totengericht b. d. alten Ägyptern, 1854; Brugsch, Adonisklage und Linoslied, 1852; Die ägypt. Gräberwelt, 1868; (E. Röth, Die äg. und zoroastr. Glaubenslehre als die ältesten Quellen unserer spek. Ideen 1862). — Zur älteren Unsterblichkeitslehre der semitischen Völker (Süd- und Nordsemiten), welche allen Menschen das gleiche Los des Eingangs in die Unterwelt zuwies und nur den göttlichen Wesen eine aktuelle Geistexistenz zuschrieb [jedoch nach altarabischer Idee ruht die Seele der Unbegrabenen nicht], vgl. Krehl, Die Religion der vorislamit. Araber, 1863; Freytag, Einleit. in das Studium der arab. Sprache, 1861, S. 219; Eb. Schrader, Die Höllenfart der Istar, 1874; Oppert, l'immortalité de l'âme chez les Chaldéens, 1874; Lenormant, Magie und Weissagekunst der Chaldäer, 1878. — Zur Orientirung: Duncker, Geschichte des Altertums, I, 2, S. 271 ff. Über die an altarab. und christl. Vorstellungen sich anlehnende Unsterblichkeitslehre des Islam vgl. Sprenger, Mohamm. Lehre und Leben, 1861—1865, besonders cap. 6. 7. 11 ff.; A. v. Cremer, Gesch. der herrschenden Ideen des Islam, 1868; Wolff, Muhammedan. Eschatologie, vgl. Hübschmann, Jahrb. f. prot. Th. 1879. — Über die altarischen Unsterblichkeitsanschauungen, den Unsterblichkeitstrank (soma) und die Geisterlehre (devas, asueas), vgl. Max Müller, Urspr. und Entw. der Religion, 1880, S. 258—266; Essays I, S. 68 ff.; A. Kuhn, Herabk. des Feuers und des Göttertranks, 1859; R. Roth, Die höchsten Götter der arischen Völker (Z. d. D.M.G. VI, 67 ff.); W. Geiger, Die Mythen vom Tod und vom Jenseits bei den Indogerm. (Nord u. Süd, Nr. 32). — Speziell über die ältere vedische Lehre, in der zwar die Vergeltungsidee schon anklingt, von Seelenwanderung aber keine Spur ist: H. Graßmann, Rigveda übersetzt, mit krit. und erl. Anm., 1876, bes. II, Lied X, 129. 118. 126; A. Ludwig, Die philos. und relig. Ansch. der Veda in ihren Entw., 1875. Zur brahmanischen Vendantalehre (Brahmanas, Upanischads, Sûtras), in welcher die Ideeen der irdischen und nachzeitlichen Widergeburt und der Seelenwanderung zum Zweck der Läuterung, Strafe und Erlösung ausgebildet vorliegen, vgl. Lassen, Ind. Altertumskunde, 2, 1875; Weber, Vorl. über ind. Literaturgesch., 1852; Ind. Stud. II, 206—229; Deussen, das System der Vedanta, ein Comp. der Dogm. des Brahm., 1883; Wuttke, Gesch. des Heidentums, II; Das Geistesleben der Chinesen, Japaner und Inder, S. 393 ff.; Oldenberg, Buddha S. 44. Über den Buddhismus,

im Kampfe mit dem Brahm., und seine mehr neutrale als abweichende Stellung zur Unsterblichkeit, „auf der Messerschneide zwischen Sein und Nichts", vgl. Oldenberg, Buddha, 1881, S. 273 ff. 291; Wuttke S. 569; M. Müller, Ess. I, 254 (Über die Bed. des Nirwâna) 277 (Über den buddh. Nihilismus). Über den Parsismus und seine Lehre von den als Schutzgeister fortlebenden Seelen (Fravaschis) und ihrer Präexistenz, sowie von den personifizirten Ormuzdfunktionen, den „heiligen Unsterblichen" (amescha çpenta) z. B. Reinheit, Weisheit, amĕrĕtât (= „langes Leben" [Darmesteter] oder „Unsterblichkeit" [Tiele]): Spiegel, Eranische Altertumskunde, II, 1873; M. Müller, Essays I, 62 ff.; Windischmann, Zoroastr. Studien, ed. Spiegel 1836 (nebst Übers. des Bundehesch); Tiele, Godsdienst van Zarathustra, Haarlem 1864; Darmesteter, Haurvetât et Ameretât, ess. sur la mythol. de l'Aveste, Paris 1875; Hübschmann, Die pars. L. vom Jenseits 2c., Jahrb. f. pr. Theol. 1879 (sucht nachzuweisen, dass die Unsterblichkeits- und Wiederbr.lehre des Bundehesch in den Hauptpunkten auf die älteren Bestandteile des Avesta zurückgehen. Av. XIX, 89 und 92 f.: „Wenn alle Toten auferstehen, Unsterblich alles Leben wird, Wenn sich nach Wunsch die Welt erneut 2c.").— Über die altgermanische Lehre: Jacob Grimm, Deutsche Mythologie, 2, 1844; A. Kuhn und W. Schwartz, Norddeutsche Sagen, Märchen und Gebräuche, 1848; Ad. Wuttke, Deutscher Volksabergl. der Gegenwart, 1860; W. Schwartz, Der heutige Volksabergl. und das alte Heidentum, 1862; Arnold, Deutsche Urzeit, 1881; Menzel, Vorchr. Unsterblichkeitslehre, 1870. Zur griechisch-römischen Mythologie, der Lehre vom Hades und von der Insel der Seligen: Ernst Curtius, Die Bedeutung des Unsterblichkeitsglaubens bei den Griechen und dem ganzen indogermanischen Völkerkreise (Gelzers Monatsbl. 1861); Teuffel, Die homerischen Vorstellungen von den Göttern und vom Leben nach dem Tode, 1848; Nägelsbach, Nachhomerische Theologie des griech. Volksglaubens bis Alex., 1857; Rinck, Relig. der Hellenen 1853—54; Klix, Die religiösen Anschauungen des Thukyd. und sein Verhältniß zur Volksreligion, 1854; E. Gerhard, Die Unterwelt; etrusk. Totenkiste im Königl. Museum zu Berlin (Archäol. Zeitg. 1845); Aldenhoven, Quae fuerint Romanorum de condit. post obitum fut. op. vulg., 1855. — Wärend die griech.-röm. Religion auf Anpassung semitischer Anschauungen an die arische Urüberlieferung beruht, so sind die eschatologischen Elemente der letto-slawischen und keltischen, der peruanischen und mexikanischen Religionen den Jenseitsanschauungen der Naturvölker änlich und wie diese mehr für die genetisch-ethnol. Darstellung des Ursprungs der Unsterblichkeitslehre überhaupt als für komparative Zusammenstellung geeignet (s. VII). Solche systemat.-histor. Vergleichung s. bei Tylor, Primitive Culture (Anfänge der Kultur 1873); Bastian, der Mensch in der Geschichte, III Bde. 1860; Rechtsverhältnisse bei verschiedenen Völkern der Erde, 1872; Tiele, Comp. der Religionsgeschichte, deutsch von Th. Weber, 1880; Peschel, Völkerkunde, 5, 1881; Lubbock, Origin of civilisation (deutsch 1875); Chr. H. Weiße, Geschichte des Unsterblichkeitsglaubens unter den Völkern des Alterthums, Z. f. Philos. 1836; Lippert, Christenthum, Volksglaube und Volksbrauch. 1883, und besonders: Ad. Wuttke, Geschichte des Heidenthums in Bezug auf Religion, Wissen, Kunst, Sittl. und Staatsleben, 1853; und O. Pfleiderer, Religionsphilos. auf geschichtl. Grundlage, 1878, 2. Aufl., I, 1884; Brugsch, Rel. u. Myth. d. alten Ägypter, 1884.

V. Die dogmatischen Theorieen. Bei der üblichen oberflächlichen Formulirung des Problems fragt sich, 1) ob die Seele des Menschen unsterblich oder sterblich sei. Eine rundweg bejahende Antwort auf diese unzureichende Frage erteilen die dogmatischen Anhänger der Mehrzal unter den genannten Religionssystemen und auf philos. Reflexionsstandpunkt a) manche griechische Philosophen, insbesondere Pythagoräer und Stoiker (vgl. die eklekt. Übersicht in Ciceros Tuscul. Qu.); b) die anthropol. Dualisten im Anschluss an Cartesius, Leibniz oder Kant; so Malebranche, Chr. Wolf, M. Mendelsson, H. Brougham; c) die Persönlichkeitsphilosophen, welche, obwol mehr an Fichte und Hegel als an Herbart anknüpfend, im Gegensatz zu jenen das Persönliche als überbewusste Realität betrachten; so Chr. H. Weiße, J. H. Fichte, Göschel, Schaller, Rosenkranz, Ul-

rici. — Mit Nein stimmen z. B. Epicur, Lucrez, Pomponatius, Spinoza, das système de la nature, Hume und Wieland, Hegel und Schleiermacher, Feuerbach, Dühring, Strauß und die sog. Materialisten; aber auch Planck (Testament eines Deutschen, 1881). Schwankend hingegen bleiben z. B. Voltaire, Fries, Darwin. — Indessen verfehlt ist wie die Problemstellung, so diese summorische Beantwortung und die Citirung der Zeugen. Schon dass Platon wirklich die Unsterblichkeit lehre, bezweifelt G. Teichmüller (Die platon. Frage, 1876; Geschichte des Begriffs der Parusie, 1873; Studien zur Gesch. d. Begriffe, 1874. Vgl. dagegen F. Bertram, Die Unsterblichkeitslehre Platons, Z. f. Philos. 1878). Ferner vgl. A. Bullinger, Des Aristoteles Erhabenheit über allen Dualismus und die vermeintl. Schwierigkeiten seiner Geistes- und Unsterblichkeitslehre, 1878. — Entsprechen nicht Schleiermachers, J. G. Fichtes, Hegels und Schopenhauers Ideeen über die Ewigkeit des Geistes dem nach „Unsterblichkeit" dürstenden Empfinden mehr als die endlose Fortdauer des Individuums im Stil des vorkantischen Rationalismus? Kaum irgend ein Philosoph behauptet absolute Vernichtung (nicht einmal Mainländer), und selbst Democrit, Epicur und Pyrrho lassen die Stimme der positiven Hoffnung keineswegs schlechtweg verstummen. Umgekehrt wird schlechthinige Unsterblichkeit, welche den Satz, „der Mensch ist sterblich", aufhöbe, von niemand behauptet. Zieht man aber die Ideeen der Neuplatoniker und des Joh. Sc. Erigena, J. G. Fichte, Schelling, K. Chr. Fr. Krause, Fr. v. Baader, C. A. v. Schoden und G. Th. Fechner heran, so zeigt sich die summarische Fragestellung als völlig verfehlt. Daher 2) wie wird das Fortleben des an der Menschenseele Unvergänglichen gedacht? Der natürlichen Unsterblichkeit, welche entweder einer ewigen (oder doch endlos-zeitlichen) Präexistenz entspricht oder wenigstens als Korrelat der natürlichen Vererbbarkeit durch Zeugung (Traducionismus) gedacht wird, steht gegenüber das Fortleben auf Gottes Geheiß trotz natürlicher Sterblichkeit; also das übernatürliche Geschenk einer geistigen (oder zugleich leiblichen) Widerbelebung, wobei dauerndes Abhängigsein von göttlicher Gnade vorausgesetzt wird. Auch in letzterem Falle kann das Eintreten in den Zustand der Seligkeit entweder für Alle (Cyprian) oder doch für die Patriarchen, Propheten und Märtyrer (Irenäus, Tertullian) sogleich mit dem Tode stattfinden; nach anderen Kirchenvätern indessen ist zwischen Tod und Auferweckung ein Zwischenzustand anzunehmen (Justinus, Dial. c. Tr., Hilarius in Ψ. 120. 138, Cyrill. von Alex.), der entweder verschwindend kurz (Hilar. in Ψ, 65. 22: wenigstens die Märt. werden sogleich der ewigen Seligkeit teilhaft) oder von kosmisch-endloser Dauer erscheint und wärend dessen entweder ein Seelenschlaf (Psychopannychie: Henoch 100, 5; 91, 10; 92, 3; vgl. Dan. 12, 2. 13; Apok. 14, 13. Luther (verisimile exceptis paucis omnes dormire insensibiles", Brief an Amsdorf 13. Jan. 1522; Calvin dagegen) oder — für die minder Gerechten — eine Läuterung, sei es durch jenseitige Reinigung (Purgatorium, Fegefeuer nach Sach. 13,9. 1 Kor. 3,13, ep. Jud. v. 23), sei es durch Seelenwanderung (Metempsychose, Rekurrenztheorie) oder doch Leibeswandlung (Metamorphose, Transmutation, Transformation, Verklärung) statthaben wird. Eine weitere Mannigfaltigkeit der Vorstellungen über das Jenseits ergibt sich (bei Hilarius Ambrosius, Augustin, Gregorius Naz., Chrysost., Hieronym.) aus der Kombination von „Paradies" und „Abrahams Schoß", Widerbelebung der Seele und Widererstattung des Leibes, Warten und Anschauen Gottes. (Vgl. Wünsche a. a. O. S. 517 bis 523; ebendas. über die problem. Identität der Hore, Zäne ꝛc. nach Hieron. u. Aug.) Neben die Idee der allgemeinen Auferstehung tritt die Vorstellung einer partiellen Erweckung (Chr. H. Weiße vgl. Sap. Sal. 5,15) oder doch einer Einschränkung der leibl. Erneuerung auf die Frommen (vgl. Weiß, Bibl. Theol. a. a. O.). Dogmengeschichtlich spielt in diese Frage die Kontroverse zwischen den Phthartolatren und Aphthartodoketen, zwischen Creatianismus, Traducianismus, Generatianismus und Präexistenzionismus sowie über die Ewigkeit der Höllenstrafen ein (vgl. die „Schutzschriften" „für die Ewigkeit der Höllenstr." um die Mitte des 18. Jarhunderts). Gegen die Meinung, dass Gebet und Almosen den Toten nützen, sind

schon früh Einzelne, wie der arianische Presbyter Aërius in Sebaste, aufgetreten; seit Anerkennung der Lehre vom Purgatorium 1439 nahmen Totenmessen und Exequien überhand. Leibniz getraute sich nicht „zu schwören, dass es nicht irgend ein Analogon gebe zu einem Purgatorium" Ep. 34. 37 f. (an Fabricius). Dass das höll. Feuer ein hylisches sei, galt nach dem Zeugnis des Lactanz und Augustin als allg. Tradition, welcher nur Aug., Greg. v. Nyssa und Ambrosius widersprachen (Wünsche S. 522). — Zum Streit über den Seelenschlaf vgl. (außer der bei Spieß angef. Litteratur): Tim. Seidel (Abt in Halberstadt), Vom Schlafe der Seele nach dem Tode, 1754; Benzky, Widerlegung des Seelenschlafes, 1755; Frisch, Die Welt im Feuer, mit 12 Kupfern, 1746. Ferner: Chytraeus, De morte et vita aeterna, 1590, II, 46 ff. — und für die Seelenwanderung: Lessing, Erz. des Menschengeschl.; Herder, Dialog über Palingenesie und Seelenwanderung (zerstreute Blätter); Joh. Fr. v. Meyer, Blätter f. höhere Wahrh., 1830, I, 244 ff.; Chr. Fourier, Passions de l'âme. — Das Beste, was die Wissenschaft für Aufhellung der Art und Weise des geistigen Fortbestehens geleistet hat, ist die Zusammenstellung der konkreten Bilder, welche uns den Gegensatz zwischen dem Bleibenden und dem Veränderlichen veranschaulichen und an welche die übrigens endlos kombinirende und dirimirende Reflexion ansetzen kann. Vgl. hierzu vor allem Arth. Schopenhauer, W. als Wille und Vorst., II, Buch 4, cap. 41. Ferner: Perty, Die mystischen Erscheinungen in der menschl. Natur; Splitgerber, Schlaf und Tod; Du Prel, Philosophie der Mystik, 1884. — Wichtiger für das Grundproblem ist die teleologische Erörterung: 3) wozu die Idee eines unvergängl. Daseins wünschenswert oder notwendig sei? a) dem individual-eudämonistischen Wunsche, das liebe Ich zu konserviren, hat Schleiermacher (dem Worte des Herrn Matth. 16, Joh. 12 gemäß) das Diktum entgegengestellt: „Wer nicht gelernt hat, mehr zu sein als er selbst, der verliert wenig, wenn er sich selbst verliert" (Reden II, vergl. Chr. Gl. § 158, 1). Aber dem psychischen Lebensdurst, welcher möglichenfalls egoistisch ist, stehen zur Seite b) die Sympathieen der Freundschaft und Familienliebe, die Hoffnung auf Widervereinigung mit den Heimgegangenen, die Sehnsucht nach unvergänglichem Genusse des Idealen, wie es die Kulturarbeit der Menschheitsgeschichte in Kunst, Wissenschaft, Gemeinwesen, Kultus geschaffen hat. Aus jenem geselligen Sinn für selbstloses Gemeinschaftsleben und aus dieser ästhetischen Sehnsucht nach unvergänglicher Teilnahme an dem Idealen entwickelt sich c) der ethische Wille, dauernd mitzuarbeiten an der Realisirung der Idee, und der Glaube an die Zielstrebigkeit und Zweckwarheit der sittlichen Tätigkeit überhaupt. Diese Warheit scheint in Frage gestellt, falls eine Vernichtung des ethischen Kulturlebens bevorstünde, wo „alle lebenden und vernünftigen Wesen nebst allen ihren Leistungen, den Statenbildungen, den Werken der Kunst und Wissenschaft, nicht blaß aus der Wirklichkeit spurlas verschwunden sein, sondern auch kein Andenken in irgend einem Geiste zurückgelassen haben werden, da mit der Erde natürlich auch ihre Geschichte zugrunde gehen muss" (D. Strauß, Alte und neue Glaube S. 227). — Vor allem nötigt d) der Gedanke der allg. Weltharmonie, das Wunder des Daseins im Ganzen, zu der religiösen Bewunderung Gottes als des Weisen und Gnädigen; und sowol diese bewundernde Gottesgewissheit als auch deren Kehrseite, der unendliche Durst der Menschenseele nach dem lebendigen Gott, würde bei Annahme der Vergänglichkeit betrogen werden; daher um der Warheit des sonst allenthalben bestätigten Gottesgedankens willen der Ausblick auf ein unvergängliches Leben erforderlich erscheint. — Indessen auch mit dieser teleologischen Erläuterung der Motive des Unsterblichglaubens ist das Problem nicht erschöpft, geschweige gelöst, da das Bedürfnis nach ewigem Leben weder von Allen in gleicher Weise empfunden wird, noch, wenn dies annähernd der Fall wäre, die Möglichkeit ausschlösse, dass der Menschengeist gerade bei vollkommener Reife sein ethisches und religiöses Genüge in der immanenten Mitarbeit an den ewigen Ideeen suche und finde. Dass abgesehen von dieser, von Fichte sen., Hegel und Schleiermacher betonten immanenten und intensiven „Ewigkeit des Geistes" noch eine transscendente und extensive „Unsterblichkeit der

Seele" zu erwarten sei, suchen zu begründen die 4) nach dem Warum fragenden

VI. Beweise für die Unsterblichkeit, welche fast durchweg den Beweisen für Gottes Dasein analog sind. 1) Der (im wesentlichen sachgemäße) Beweis e consensu gentium (vgl. mit Cicero, a) Roskoff, Das Religionswesen der rohesten Naturvölker, 1880, S. 23—34, b) Peschel S. 147; [Lubbocks Bericht über die Antwort des Arafuru (S. 175): „Es ist noch nie ein Arafuru nach seinem Tode zu uns zurückgekehrt". „Wenn du tot bist, so ist's mit dir zu Ende" — beruht warscheinlich auf ungeschickter Fragstellung und mangelhafter Beobachtung; Ansätze zum Unsterblichkeitsglauben sind so allgemein, wie zur Religion überhaupt]; c) Bastian a. a. O. und: Beiträge zur vergl. Psychologie 1868, S. 272 bis 288) — scheitert z. B. an der negativen Stellung des A. T.'s und des Buddhismus und hat kaum den Geltungsbereich des entspr. Gottesbeweises. Ebenso 2) Die Beweise ab utili und a tutiori. Ersterer empfiehlt die Aufrechterhaltung des Unsterblichkeitsdogmas im Interesse der öffentlichen Moral (Hobbes, Leibnitz); letzterer sucht der theoret. Ungewissheit ein Gegengewicht zu geben in einem derartigen praktischen Verhalten, „als ob" ein jenseitiges Fortleben bestehe: diese sehr populäre Denkweise *) entspringt zunächst dem Interesse, bezüglich des etwaigen Jenseits sicher zu gehen, klingt aber selbst in der Beweisfürung nach Kants Vernunftkritik (R. V. Hartst. III, 332, vergl. 403 f. 453 ff.) an. Der Nerv der Kantschen Unsterblichkeitslehre (Pr. V.) liegt in einer Verbindung des moralischen Beweises [s. u. 6)] mit dem 3) teleologischen Beweis, welcher von der Bestimmung des persönlichen Individuums zur Vollkommenheit den Schluss macht auf eine Ergänzung des hienieden nur teilweise erreichbaren Endziels in einer jenseitigen Welt. Dieser Meinung von J. H. Fichte (Die Idee der Persönlichkeit und der indiv. Fortdauer), Jul. Müller (Th. Stud. und Krit. 1835), Göschel (s. u.) und Ulrici („weil die waltende Seele sich selber Zweck und Ziel ihres Strebens setzt, ist anzunehmen, dass sie im ewigen Sein das Ziel zu erreichen bestimmt sei"; s. „Gott und Natur" und „Unsterblichkeit" in 1. Aufl. dieser R.-E.) — hat schon Blasche (Philos. Unsterblichkeitslehre) den Unterschied zwischen der Endlichkeit des Einzelwesens und der Unendlichkeit der Gattung entgegengestellt. Hinwiderum fürt die Unterscheidung zwischen den unpersönlichen, untermenschlichen Existenzen, auf welche jener Gegensatz anwendbar sei, und der menschl. Persönl., auf welche derselbe keine Anwendung dulde (Rosenkranz, Weiße, vgl. Schaller und Schopenhauer) zunächst zur Abwehr des 4) analogischen Beweises, wonach die Analogie der physiologischen Metamorphose (Verpuppung, Winterschlaf u. s. f.) in direkter Übertragung auch für die menschliche Seele gelten soll: so bei den Rabbinen die Exemplifizirung auf das Woizenkorn, eine Schneckenart, eine ägypt. Mäusegattung (Wünsche S. 368); bei den Kirchenvätern Tag und Nacht, Same und Frucht, Vogel Phönix, Thonscheibe (Gregor v. Nyssa); der den Kosmos durchdringende Lichtstral (Cyrill), ebend. S. 519 ff.; ferner Weiße, Th. Stud. und Krit., 1836, S. 323; Leibniz, op. ed. Wagn. (I, 200). Demgegenüber a) negativ: Fr. Richter, Die Lehre von den letzten Dingen, I. 1833; b) positiv (als richtige Verwertung der Analogie) Fr. v. Baader (Über den Begriff der Zeit): „Übrigens gibt es keinen anderen Weg, dem Menschen die Unsterblichkeit seines Daseins zu beweisen, als ihn zu vermögen, das ware Leben zu entwickeln. Denn von dem Augenblick an, da dieses Leben Triebkraft in ihm gewänne, würde es nun ebenso unmöglich sein, ihm einen Zweifel an seiner waren Unsterblichkeit, d. h. an der waren Verwirklichung seines Lebens beizubringen, als es unmöglich wäre, eine zusammengedrückte Spannfeder,

*) Aus einem nachgelassenen Briefe L. Byrons (1821 von einem Geistlichen in Hastings gefunden, herausgeg. 1869): „Unzweifelhaft haben Diejenigen, welche festen Glauben in das Evangelium setzen, einen Vorteil vor allen Übrigen voraus, weil, wenn das Evangelium war ist, sie im künftigen Leben ihren Lon erhalten, und, gibt es kein künftiges Leben, dann teilen sie nur mit den Ungläubigen den ewigen Schlaf, nachdem sie die Stütze einer erhabenen Hoffnung ihr Lebenlang gehabt und keine nachträgliche Enttäuschung erfahren haben."

falls sie Bewusstsein hätte, an ihrer elastischen Natur zweifeln zu machen" (Werke II, S. 75). — Von solchen *ideellen* Analogieen abgesehen, spielt die Teleologie, soweit sie an den *Realnexus* der *Erscheinungswelt* appellirt, ihren letzten Trumpf aus mittels des 5) „*astronomischen* Beweises", welcher seine Schlüsse auferbaut a) auf dem Dasein der so umfangreichen, aber andernfalls zwecklosen Existenzsphären anderer Himmelskörper, und b) auf der Warscheinlichkeit, dass auch das Detail des astralen Sonderlebens der Gestirne dazu bestimmt sei, dem menschlichen Wissen zur Bereicherung zu dienen. Streithorst, Gründe für unsere Fortdauer aus der Astronomie. Deutsche Monatsschr. 1792; Jonas, Die Seele unsterblich; aus den Wunderwerken des Schöpfers, dem Gebiet der Astronomie 2c., 1884; Bretschneider, Dogm. II, 367; Dorner, Christl. Glaubensl. a. a. O. Dagegen zweifelnd J. D. Michaelis, Dogm. S. 719 f., und ablehnend Daumer, Andeutung eines Systems spekulativer Philos. S. 51. — Vgl. Joh. Huber, Zur Philos. der Astronomie, 1858, und Herm. J. Klein, Astronomische Abende. Allg. verständl. Unters. über Gesch. und Ref. der Himmelserforschung, 1884, cap. 29. — Wärend bei der allgemein. teleolog. Betrachtung Mittelzweck und Selbstzweck, ästh. und ethische Entwickelung ineinander verflochten werden, so tritt die Idee des sittlichen Geisteslebens als spezif. Selbstzweckes in den Vordergrund im 6) *moralischen* Beweise im Sinne Kants. Zweck des Lebens ist die Forderung der *Heiligkeit* als völliger Angemessenheit an das moralische Gesetz: eine Vollkommenheit, deren kein Sinnenwesen als solches fähig ist, und die daher, um annähernd erreicht zu werden, das Postulat eines unendlichen Progressus voraussetzt: daher die tröstende Hoffnung der Aussicht in eine selige Zukunft sittlich begründet sei (Krit. der pr. Vern. V, 128 ff.). Von diesem verschieden und dem *Gottesbeweis* Kants entsprechend ist 7) der Beweis aus der *Gerechtigkeitsidee*, deren Negation zur moralischen Lascivität füren würde. Die Tugend muss belont, die Sünde bestraft werden: beides geschieht hienieden nur unvollkommen; daher der Ausblick auf eine außernatürliche Lebenssphäre erforderlich scheint, wo die ausgleichende Gerechtigkeit vollkommen vollzogen werde. One den Impuls, welcher aus dieser Idee des jüngsten Gerichts erwächst, würde selbst der Fromme seinen Aufgaben nicht gewachsen sein; die Bösen würden triumphiren, mit Recht, denn „hoffen wir allein in diesem Leben auf Christum, so sind wir die elendesten unter allen Menschen". So mit Athenagoras und Justinus sowol die Socinianer, Arminianer und Rationalisten, als auch Calvin, Leibnitz und G. H. v. Schubert; auch Platons Phädon erwänt diesen Gedankengang. Er liegt Kants Gottesbeweis zugrunde (Pr. Vern. V, 130 ff.) und könnte mindestens mit demselben Recht in den Kantschen Unsterblichkeitsbeweis verwoben werden, wie dessen Ideeengang gelegentlich von Kant selber in die Begründung des Gottesglaubens aufgenommen wird (z. B. VI, zum ewigen Frieden S. 429, Anm.). Demgegenüber hat die Stoa und nach ihr Clem. Alex. (Strom. IV, 6. 22) die *immanente* Gerechtigkeit betont, welche schon hienieden den Frevler und Ungläubigen treffe (vgl. Joh. 3, 18); selbst Calvin hat in der Inst. rel. chr. (im Unterschiede von I, 5, 10) mit Moses, Paulus und Anselm als Ideal der Frömmigkeitt die Bereitschaft, eventuell auf die Paradiesesfreuden zu verzichten hingestellt (III, 16, 2; 2, 26); und besonders Spinoza verlangt, dass der Tugendhafte nicht durch die Idee eines seligen Endzweckes sich bestimmen lasse, sondern die Tugend soll naturgemäße Betätigung der gesunden Seelenharmonie sein, deren unendlicher Inhalt, die Gottesliebe, keineswegs einer ebenfalls unendlichen Existenzform als Unterlage bedürfe (Ep. 34. Eth. V, 41 sq.). — Diese *Ablehnung* des Vergeltungsbeweises, und zwar im Sinne der Spinoz.-Schleierm. (nicht sadducäischen) Denkweise ist fast zum Gemeingut des gebildeten Denkens geworden. Vgl. Wieland, Euthanasie S. 303; ferner Shaftesbury, Lessing, Fichte, Schelling, Fries, Daumer. Hingegen hat der Moralbeweis in Kantscher Fassung, kombinirt mit der christlichen Wertschätzung des Lebens, an Geltung nicht verloren (H. Schultz, die Voraussß. der chr. L. von der Unst., 1861; Ritschl, Unterr. in d chr. Relig., 1. A. § 76; Kattenbusch, Unsterblichkeitsgl., Darmst. 1881). Man kann aber diesem Verfaren noch eine metaph. Sub-

struktion geben; nicht im Sinne des sanft sog. 8) metaphysischen Beweises, welcher aus der Einfachheit der Seele oder der Immaterialität des Geistes — im Unterschiede von der allgemeinen materiell-atomistischen indestructibilitas (Leibniz) — die Unzerstörbarkeit des menschlichen Wesens herleitet (Marsilius Ficinus, Walf, Mendelssohn, Göschel). Denn aus der bloßen Heterogeneität des Geistes könnte man vielmehr a) mit Epicur die Gleichgültigkeit gegen Sein oder Nichtsein ableiten (Diog. Laert. X, 27: ὅταν μὲν ἡμεῖς ὦμεν, ὁ θάνατος οὐ πάρεστιν· ὅταν δὲ ὁ θάνατος παρῇ, τότε ἡμεῖς οὐκ ἐσμέν); aber aber man müßte b) die Unsterblichkeit (mit Leibniz) auch auf die Tierseelen ausdehnen. — Vgl. Kants Paralogismus in der Krit. d. r. V. III, 310 ff. und Fries, Religionsphilosophie S. 105. Hingegen kann die 9) antologische Zusammenfassung auf Grund genetisch-sprachpsycholag. Entwickelung sich einer metaphysischen Schlußsfolgerung bedienen, welche aus dem Begriff der immanenten Unendlichkeit des Geistes, wie er in der sittlich-religiösen Todesüberwindung resultirt, auch die Gewißheit des Endtriumphes der extensiven Lebensdauer über den Tod herleiten und als der Totalität vernünftiger Weltbetrachtung entsprechend nachweisen würde. Als erster anend-tastender Versuch zu dieser Behandlungsweise kann Platons Wortspiel mit dem Ausdruck ἀθάνατος angesehen werden. — Als Voraussetzung für ein derartiges Beweisverfaren würde eine Entwickelung der empirischen Entstehungsweisen des Unsterblichkeitsglaubens (VII. VIII) vorauszusetzen sein. — Weiteres zur Litteratur über die Geschichte des theoret. Glaubens und Unglaubens:

A) des Glaubens: Cicero, Tusc. l. V. Mars. Fic., Theol. platon. de immort. animorum. 1559; Leibniz, De anima brutorum § 1—5, § 9. Ep. ed. Korth. I, 190 ff.; III, 68 ff.; IV, 80; Mos. Mendelssohn, Phädon, oder üb. die Unst. d. S., 1764, neue Aufl. 1821; Simonis, Blicke in die Walhalla, od. üb. d. Gl. an Unst., 1796; Breithaupt 1767; Dr. Paulus (2. Anst.) 1831; Uhlich 1846; Göschel, Der Mensch nach Leib, Seele und Geist, Diesseits und Jenseits, 1856; Von den Beweisen für die Unsterblichkeit der menschlichen Seelen im Lichte der spek. Ph., 1835; Lord H. Braugham, Gott und Unsterbl. aus d. St. der natürl. Philos., deutsch, 1835; Hölty und Kästner, Die unwiderlegbarsten Gründe für Unsterblichkeit und Jenseits, 1843; J. H. Fichte, Idee der Persönlichkeit und der indiv. Fortdauer, 1855; G. Th. Fechner, Büchlein von dem Leben nach dem Tode, 1836; Zendavesta, oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits, 1851; Seelenfrage, 1861; Atomenlehre 1864; Entwickelungsgeschichte der Organismen 1873; Merschmann, Die Idee der Unsterblichkeit in geschichtlicher Entwickelung; H. Ritter, Ueber die Unsterblichkeit, 2°, 1866; Ulrici, Leib und Seele, 1866; Taumer, Char. und Kritik. 1870 (Die Wirkungen des Chloroforms in Bezug auf die Seelenfrage und der Glaube an die Fortdauer im Tode S. 77 ff.); Facke, Das Wesen der Seele (Verhandl. der philos. Gesellsch.), 1883; Fortlage, die Unsterblichkeitsidee als Verbindungsglied zwischen Spekul. und Naturwiss., Z. für Philos. 1857; O. Ziemssen, Allg. Leben und ewiges Leben, 1881; J. P. Lange, Zur Lehre von den letzten Dingen, 1841; Luthardt, Lehre von den letzten Dingen, 1870; A. Schäffer, Auf der Neige des Lebens aber von dem gegenw. und zukünftigen Leben, 1884; L. Schütz, Vernunftbeweis für die Unsterbl. der m. S., Paderb. 1874; Oswald, Die letzten Dinge nach der Lehre der kathol. Kirche, 1879; J. Huber, die Idee der Unsterblichkeit, 1864; Melchior Meyr, Die Fortdauer nach dem Tode, 2, 1875; M. Perty, Blicke in das verb. Leben des Menschengeistes, 1869; Fr. Brandes, Des Christen Gewißheit in Betreff des ewigen Lebens, Th. Stud. und Kr. 1872; E. Hornemann, Vom Bwußts. des Menschen kurz vor dem Tode, 4°, 1881; E. Fischer, der Gl. an die Unst. in s. Einfl. auf das sittl. Leben, 1884; Ferd. Schmidt, Dichter- und Denkerstimmen über die Unsterblichkeit, Jena 1885; H. Werner, Blicke ins Jenseits, oder die christliche Lehre vom Zustand nach dem Tode, 1885 (erbaulich, aber auch theoretisch gehaltvoll).

B) Des Unglaubens. Petr. Pomponatius, Tract. de immort. animae, 1576; Muggenthaler, Die Unsterblichkeitslehre des P. Pomponatius, Diss. 1868;

R. Overton, Man's mortality, 1644; J. Fr. Buddeus, De atheismo et superstitione, 1734, III, 185 ff.; Ad. Luther, Rec. numerus eorum, qui immort. infitiati sunt, 1766; Dav. Hume, On the immateriality of the soul, 1755, und On suicide and the immort. of soul, ed. 1783. 1789; Bar. Holbach, Lettres à Eugénie ou préservatif contre les préjugés, 1794. Système de la nat. II, 14; Feuerbach, Gedanken über Tod und Unsterblichkeit, 1830. Theogonie (1859) cp. 22 (Tod und Unst.) Bd. IX, S. 197 ff.; Alger, History of the disbelief in a future life, in: Critical hist. of the doctrine of a fut. life), New-York 1866.

C) Kritisches: Franke, Versuch einer historisch-kritischen Übersicht über die Lehren der neueren Weltweisen 2c., 1796; Kant, Träume eines Geistersehers, 1766; Fichte, Anweis. zum sel. Leben, 1806; Ehrenberg, Worh. u. Dicht. über uns. Fortd. nach dem Tode, 1803; Fr. Richter, Lehre von den letzten Dingen, 1833. 44; J. H. von Kirchmann, Über die Unst. 1865; Glogau, Zur Seelenfrage, Z. f. Völkerpsych. VIII, 381 (1875); A. Spir, Moralität und Religion, 1874; F. A. Lange, Geschichte des Mat. (bes. II, 551. 561); Waßmannsdorf, Die relig. Motive der Todtenbestattung bei den versch. Völkern (Progr. des Kölln. Gymn.), Berlin 1884. Das neueste Werk vom naturwissenschaftlichen Standpunkt: C. Jessen, Der lebenden Wesen Ursprung und Fortdauer nach Glauben und Wissen aller Zeiten sowie nach eigenen Forschungen, Berlin 1885 (S. 343: Eine gleichmäßig tätige, nie ruhende Bildungskraft durchzieht alle Körper der Natur, alle verbindend, und doch wider jeden einzelnen gerade so gestaltend, dass er bis in die kleinsten Teilchen für sich einheitlich sei. Jedem hat sie die Kraft verliehen, in seiner Art sich fortzupflanzen und so, ehe noch das Einzelwesen vom Untergang ereilt ward, in gleiche Gestalt aufzuwachsen, um, nach Aristoteles „an der Ewigkeit teilzunehmen, so viel sie vermag". S. 335: „In die unendliche Fortdauer, welche so den Arten der lebenden Wesen gesichert scheint, schneidet der Tod der Einzelwesen ebenso wie das Aussterben vorweltlicher, die Ausrattung lebender Arten in einer Weise ein, welche menschlicher Einsicht jetzt noch unbegreiflich ist, vielleicht ewig unbegreiflich bleibt".)

VII. Die ursprünglichen Motive des Unsterblichkeitsglaubens entsprechen den Gelegenheitsursachen der Gottesidee. Das Erwachen des Gottesglaubens lässt sich psychologisch auf die vierfache Wurzel zurückfüren: 1) Die subjektiven Motive des Wunsches: Furcht und Hoffnung; 2) der von der kombinirenden Phantasie vollzogene Analogieschluss; 3) das objektive Verstandesrätsel, welchem der Kausaltrieb, der Subsumtions- und Einheitstrieb zu Hilfe kommt; 4) der Sinn für Recht und Sitte, welcher zur Idee der Humanität und der moralischen Weltordnung fürt. (G. Runze, Grundriß der chr. Glaubens- und Sittenl., I, 1883). Demgemäß entsteht nachweislich der Unsterblichkeitsglaube, den auch Christus nach Matth. 22, 32 auf den Gottesglauben begründet wissen wollte, 1) aus dem Wunsch (der subjektiven Todesfurcht und dem Lebensdurst); 2) aus der kombinirenden Ideeenassociation, namentlich des Traumlebens; 3) aus dem unheimlichen und für den Verstand unfaßlichen Rätsel der objektiven Lebensvernichtung; 4) aus dem die Vergeltungshoffnung erzeugenden Sinn für Gerechtigkeit, Lon und Strafe, und dem allgemeinen Vervollkommnungsstreben. —

1) Quod volumus, credimus; Hauptvertreter dieser Ableitung ist Feuerbach: „Der Inhalt des Jenseits ist die ewige Seligkeit der Individualität, die hier diesseits nur durch die Natur beschränkt existiren kann. Diese Seligkeit ist das Himmelreich des Menschen und dieser Himmel widerum ist die Inhaltbestimmtheit seines Gottes: wie der Mensch seinen Himmel denkt, so seinen Gott". „Gott und Unsterblichkeit sind identisch. Beide entspringen aus dem Wunsch." [Vgl. auch J. Bodo Ulrici, Unsterbl. d. m. Seele aus dem Wesen Gottes erwiesen, Sorau 1746.] — Aus der Religionsgeschichte gehört hierher a) die Form altüberlieferter Gebete; b) die dichterische Ausmalung des Jenseits; c) die Sitte der Totenopfer und Totenmalzeiten. Rigveda X, 14, 8; Wuttke, Gesch. d. H., S. 394; Roth, Z. d. D.M.G. II, 225, IV, 427: „Wo unvergängliches Licht ist, wo der

Sonnenglanz wont, dahin bring mich, o Soma, in die unsterbliche, unverletzliche Welt; . . wo man sich regt und lebt nach Lust, wo Wunsch und Sehnsucht verweilen, wo die strahlende Sonne steht, wo Seligkeit und Genüge herscht, wo alle Wünsche erfüllt sind, o dort lass mich unsterblich sein". — Nach talmudischer Ansicht ist das Paradies eine Stätte der Wonne, welche die Freuden der Messiaszeit weit überbietet. „Die Frommen sättigen sich van dem Fleisch (des Leviathan), das seit dem ersten Schöpfungstage zu diesem Zweck eingesalzen wurde, und trinken Wein, zu welchem seit Anbeginn der Welt die Trauben bereit liegen" (Wünsche a. a. O. S. 499). — Indessen scheint diese positive Ausmalung der Paradiesesfreuden erst einer reiferen Kulturstufe anzugehören; und auch die Symptome der Todesfurcht lassen vielfach eine andere Deutung zu. Die Sitte der Totenspeisung, welche man auf den Wunsch nach Lebensverlängerung deuten will (vgl. Tylor a. a. O.), setzen in und mit der Tatsache des persönlichen Trenuungsschmerzes bereits eine tiefere Auffassung vom Tode und die Fähigkeit, van der eigenen Lebensverlängerung zu Gunsten des Hingeschiedenen abzusehen, voraus. Vgl. außer Tylor und Waßmannsdorff: Rud. Rath, Die Tatenbestattung im ind. Alt. Z. d. D.M.G. 1854; M. Müller, ebend. 55; Andreä, Die Tatengebräuche der Völker der Vor- und Jetztzeit, 1846. — Der Trauergesang der Kherias unter den indischen Khols lautet: „Wir schalten dich nie, wir kränkten dich nie, kehre zu uns zurück! Es nahen die stürmischen Tage, — weile nicht in der Kälte — kamm wider zu uns; komm wider zu uns, es ist gesegt und gereinigt für dich: komm heim, zurück zu uns, die dich immer geliebt". Über die Stellungnahme der alten Christen zur Sitte der Totenmalzeiten vergl. Augustin, De cura pro mortuis gerenda; Prudentius, Peristeph. V u. VI; Augusti, Denkwürdigkeiten aus der chr. Archäol., 1828, I, 526; Ritter, Progr. d. Joachimsth. Gymn., Berlin 1877. Andererseits weicht der Wunsch nach Widervereinigung öfters der Furcht vor den Toten und dem Wunsch, von ihnen nicht beunruhigt zu werden (welches nach Waßmannsdorff S. 5 das erste Motiv ist). Vergl. die Worte bei der Leichenfeierlichkeit der Bodo in NO.-Indien: „Nimm und iss; varmals hast du mit uns gegessen und getrunken, jetzt kannst du es nicht mehr; du warst einer van uns, du bist es nicht mehr; wir kommen nicht mehr zu dir, komm du auch nicht fürder zu uns!" Dasselbe erzält von den Tschuwaschen und Tscheremissen Castrén (Finnische Mythologie, S. 120 ff.) und von den Raratonga-Polynesiern Waitz-Gerland (VI, 310). Die Totenmalzeiten bedeuten aft wie die Leichenverbrennung blaß die Trennungsfeier als sinnbildliche Abfindung mit dem Gestarbenen. Jak. Grimm, Das Verbrennen der Leichen, (Ak. d. W.) 1849; W. Sonntag, Die Tatenbestattung, Totenkultus alter und neuer Zeit, Begräbnißfrage 1878. [Endlich vgl. Chateaubriand (Attala und René): „Wenn einmal ein Mensch auch nur einige Jare nach seinem Tode wider an das Licht der Welt zurückkäme, so zweifle ich, ob ihn selbst diejenigen, die seinem Andenken die meisten Tränen geweiht, mit wirklicher Freude wider begrüßen würden".]

2) Der Einfluss auffallender Traumerlebnisse auf Phantasie und Gesamtweltanschauung ist nicht bloß auf niederer Kulturstufe erheblich, sandern im Vedânta und in der Kabbala, bei spekulativen Denkern wie Hier. Cardanus und Schopenhauer werden dem Leben des Traumes über das sinnliche Gebiet hinausgehende Aufschlüsse zugeschrieben; selbst Aristoteles und Leibnitz wallen das Traumleben beachtet wissen. Dass auch der Unsterblichkeitsglaube besonders auf niederer Kulturstufe dem Traumleben mächtige Anregungen verdankt, hat besonders Tylor (Primitive Culture I) durch Sammlung von Beispielen erhärtet. Die Verstorbenen erscheinen uns lebendig; wir leben mit ihnen, unter ihnen; der Moment des Erwachens dünkt uns ein Heraustreten aus einer Welt in eine andere. Der Reiz dieser Abwechselung hat sogar zur künstlichen Erzeugung von Traumzuständen gefürt: bei dem grönländischen Angekok und dem turanischen Schamanen, wie in der antiken Mantik. Die Neuseeländer meinten, die träumende Seele entferne sich aus dem Leibe und kehre wider zurück, nachdem sie in's Totenreich gewandert, um sich mit ihren Freunden zu unterhalten. Diese Fähigkeit, welche an sich jedem zukommt, wird anderweitig als Berufslegitimation vom Priester

oder Zauberer *verlangt*: er soll seine Seele in das Jenseits wandern lassen, um von den Abwesenden, den Toten, Kunde zu bringen. Der Karene spannt (nach Bastian) in seinen birmesischen Wäldern Fäden über die Seeen, damit die Geister, mit denen er im Traum verkehrt, den Rückweg nicht verfehlen. Dieselbe Idee spricht sich in dem Volksbrauche aus, einen Schlafenden nicht umzudrehen, — sowle in der Sage von Känig Gunthram (Jakob Grimm, Deutsche Mythol.) der wirkliche Traum als geträumte Wirkichkeit aufgefaſst wird. Mit dem traumhaften Eindruck von dem Fartleben des Abgeschiedeuen kann sich der lebhafte *Wunsch* verbinden, ihn der Vernichtung entrissen zu sehen. Aber auch dieses doppelte Motiv, so wirksam es *genetisch* gewesen sein mag, ist doch nach sachlicher Wertschätzung nur ein untergeordnes. Die Seele sieht im Traum nur das Spiegelbild des eigenen Innern. Die Kombinatianen, welche die Phantasie aus den von der Außenwelt entlehnten Warnehmungsreflexen bildet, bewegen sich innerhalb des geläufigen Vorstellungskreises; und demgemäß ist das Land der Seligen durch die Volksideale bestimmt. Der Indianer besucht im Traume seine Jagdgründe, der Hellene schaut die elysäischen Gefilde, der Germane dachte sich das Leben in Walhalla mit blutigen Schlachten verbunden. — Um aber diese valkstümlichen Jenseitsideale zu bilden, dazu bedurfte es schon einer umfassenderen Phantasietätigkeit, einer Ideeenassociatian, welche auch dann in Kraft bleibt, wenn die am Traume haftende Illusion als solche erkannt ist. Ungleich sachgemäßer als der Analogieenschluſs, welcher auf das Traumleben die Attribute des wirklichen Lebens überträgt, sind diejenigen Ideeenassociationen, durch welche dem irdischen Leben der Charakter des Traumes beigelegt wird: die den Indiern geläufige, von Calderon dramatisirte Idee „das Leben ein Traum"; der *sogenannte* Traum ein Abbild des irdischen Lebens, aber im irdischen *Tode* der Mament des Erwachens aus dem Lebenstraum zur *waren* Wirklichkeit. Die Geschichte der Traumvorstellungen im A. T. zeigt eine fartschreitende Entwertung des Weissagungstraums (vgl. Deut. 13; Jer. 23; Coh. 5, 2—6); aber diese Entwertung hindert nicht, daſs eine lebhaft erwartete Wendung des irdischen Lebens, dieses sog. wirklichen Daseins der Gegenwart, als ein „Sein wie die Träumenden" gegenüber dem Eingehen zur höheren Daseinsform bezeichnet wird (Ψ. 126). — Vgl. Schubert, Symbolik des Traumes; Schopenhauer, Parerga; Descartes, Meditationes; J. G. Fichte, Bestimmung des Menschen; Splittgerber, Schlnf und Tod. — Nur bei Vergleichung des *ganzen* Lebens mit einem Traumzustande wird der Einwurf gegenstandslos, daſs wie im wirklichen Traum das Sterben geträumt werden kann, so auch das traumhafte Erdendasein überhaupt ein Spiel der vernichtenden Tadesmacht sei: denn diese *Vorstellung* des *aktuellen Sterbens* gehört eben selbst dem traumhaft-irdischen Dasein an. Aber freilich der *zuständliche* Tod als seiendes Nichtsein bleibt ein nach mächtigeres Rätsel, das nicht bloß die Phantasie, sondern den *Verstand* beschäftigt.

3) Das intellektuelle *Rätsel* des *Tades* fürt auf niederer Kulturstufe vielfach zur Vorstellung einer *kurzen* Erweiterung des Lebens über das Grab hinaus. Nach dem irdischen Tode steht entweder für Alle eine Entscheidung bevor, deren Ausfall sei es den Tod vollendet, sei es eine fernere Lebensfrist in anderen Regianen anbant; so bei den Fidschi, den Guinea-Negern, den Grönländern. Oder es leben überhaupt nur die Seelen der Häuptlinge fort (so bei den Tonga-Insulaner) aber nur die Seelen der Guten (bei den Nicaraguanern; wie nach der umfassenderen Textgruppe des Henochbuches nur Henoch und Elias das Varrecht haben, im Paradiese zu leben). Vielfach ist die Beobachtung der rechten Trauerfeierlichkeiten und Bestattungsmaßregeln von seiten der Hinterbliebenen die Vorbedingung für ein ferneres Leben der Gestorbenen; dahin gehören alle Gebräuche und Vorstellungen, welche sich auf die bleibende Verbindung zwischen Seele und Körper beziehen; ψυχαγωγία, Kenotaphien, Einbalsamirung, Mitgabe von Narungsmitteln und heiligen Papyrusrollen, Reliquienkultus. Vgl. Odyss. XI, 51 ff. 73; Il. XXIII, 71 ff.; Vergil. Aen. VI, 325 ff. 362 ff.; Hiob. 14, 22 (vgl. Dillmann); Jes. 66, 24 (vgl. Hitzig); 14, 19; Deut. 28, 26; Jer. 16, 4; Sir. 38, 16. — Ferner Tylor, Anf. d. Cultur, II, 21. — Die Gefar eines To-

des im Jenseits ist für die Seele keineswegs ausgeschlossen; aber zunächst sind die Toten nur gestorben für das Jetzt und Hier, um wenigstens zeitweise oder wenigstens in einigen auserwählten Häuptern fortzuleben in einem Dort und Dann. Wie kann denn die Seele sogleich tot sein, wenn der Körper doch noch nicht völlig vernichtet ist? Und warum sollte, wie Alles in der Natur die Formen wechselt, one darum schon die Lebenskraft einzubüßen, — das atmende Leben des Menschen untergegangen sein, wenn eben das körperliche Atmen aufgehört hatte? — Aber umgekehrt schleicht sich auch in die Jenseitsvorstellung die Möglichkeit des Unterganges ein: der zweite Tod ist das größere Übel. Man kann die wandellose Fortexistenz ebensowenig vorstellen wie die absolute Vernichtung (gerade wie die Anfangslosigkeit so wenig wie der Weltanfang vorstellbar ist); aber unfaßlicher und störender ist der Vernichtungsgedanke, weil er a) die nachsinnende Reflexion verstummen machen will, — den Wunsch, über das Jenseits aufgeklärt zu werden, im Keime erstickt, und b) der Phantasie die erschütternde Anschauung aufnötigt, dass der unvergleichliche Wert eines Menschenlebens in einem Moment in's Nichts versinken könne. So unerträglich ist der Gedanke der plötzlichen Vernichtung eines Geistwesens, dass wenn er einmal auf höherer Religionsstufe klar vollzogen wird, sofort an die Forderung der Verzichtleistung sich die entgegengesetzte Forderung knüpft, auch den aktuellen Tod als Nichtsein, das Sterben als Schein zu betrachten und einen Zustand zu postuliren, wo Sterben und Nichtsterben, Tod und Unsterblichkeit, sei es identisch, sei es nicht sind, oder (modern ausgedrückt) wo auch das Nichts als bloße Vorstellung erkannt werde. Vgl. Apok. Esras (s. o.); Deussen, Vedantadogmatik; Rig.-Veda X, 129. „Nicht Tod und nicht Unsterblichkeit war damals ꝛc." Ferner Oldenberg, Buddho S. 278—91: „Ist dos der Preis, zu wissen, ob die Welt ewig oder nichtewig, ob Seele und Körper identisch oder verschieden — ob der vollendete Buddhajünger nach dem Tode fortlebt oder nicht, oder ob er zugleich fortlebt und nicht fortlebt, oder ob er weder fortlebt, noch nicht fortlebt: ist das der Preis, so kannst du nicht mein Jünger sein!" „Wer nach der Seelen Seligkeit strebt, der hat besseres zu tun als zu forschen nach dem Sein oder Nichtsein". Das Rätsel des Lebensabschnittes wird eben auf höherer Kulturstufe als intellektuelles Problem dem durchgängigen Zusammenhang suchenden Kausaltrieb des Verstandes zugewiesen und abgesondert von der religiösen Jenseitshoffnung; auf dem Standpunkt der kindlichen Phantasie, wo Denken und Wollen in keimhafter Einheit sich entwickelten, ward das Verstandesrätsel selbst zum Motiv des Unsterblichkeitsglaubens. Heine's mutwillige Wehmut: „Sie sah'n sich nur nach zuweilen im Traum; sie waren längst schon gestorben und wußten es selber kaum" ist nicht one psychologische Naturwarheit. Aber schon die primitive Idee des „zweiten Todes" hat bei den Naturvölkern meist sittliche Nebenmotive, besonders

4) die Vergeltungsvorstellung, welche hervorgeht aus dem Sinn für das Social-Rechte und ausmündet in den sittlichen Glauben an eine höchste Gerechtigkeit und ausgleichende Güte. Die verhängnisvolle Krisis, welche nach dem Glauben der Fidschi die Seelen der eben Verstorbenen erwartet, trifft besonders die beharrlich Ehelosen mit Vernichtung: vielleicht ein Hinweis auf die natürliche Unsterblichkeit durch Zeugung, jedenfalls eine Beurteilung der physischen Weltordnung nach der moralischen Idee der Gerechtigkeit. Für diese ethische Begründung der Unsterblichkeitsvorstellung bieten die Religionen sowol der Natur- wie der Kulturvölker die zalreichsten Belege: das Interesse an der in diesem Leben oft unvollkommenen Ausgleichung zwischen Tugend und Schicksal schafft den Gedanken einer nachzeitlichen Vergeltung; und dieses Interesse kann ein objektiv-sittliches sein, losgelöst von dem individuellen Wunsch nach Beseligung. Daß an sich die Vergeltungsidee aus anderer Wurzel stammt als der Unzerstörbarkeitsglaube, erhellt sowol aus der Idee jenes „zweiten Todes" (bei Negern und Fidschianern), in welcher die Unzerstörbarkeit geopfert wird der Vergeltung (fiat justitia, pereat mundus), als auch aus der Ablehnung des transcendenten Vergeltungsmotivs von seiten der Stoiker, obwol dieselben die Unsterblichkeit keineswegs beanstandeten (änlich Voltaire; anders Spinoza, Fichte, Schleiermacher,

Fries). Die Opposition der Sadducäer gegen die pharisäische Auferstehungslehre richtete sich vielleicht gegen die heteronome Form des Vergeltungsmotives (vgl. Gröbler a. a. O. S. 667; Wünsche 370; Leusden zu P. Aboth. I, 3; änl. Gedankengang Schleierm., Chr. Gl. § 158, 1). Der Vergeltungsidee ist der Mosaismus günstig, aber um die Ausbildung der Unsterblichkeitshoffnung hat er kein Verdienst. Auch die griechische Mythologie unterscheidet die der Vergeltung gewidmeten Gefilde, über welche Minos und Aeacus regieren, von dem schattenhaften Aufbewarungsort für die unzerstörbaren Elemente seelischen Lebens. Heracles' Seele fristet drunten jene Schattenexistenz, wärend die leibhafte, warhafte (cf. Il. I, 4) Existenz im Kreise der Seligen thront. Auch die christliche Lehre von der Hölle hat zwei heterogene Motive: Scheol und Gehinnom (Luther übersetzt ᾅδης und γέεννα mit „Hölle" *). Daſs das Tal Gehinnom als Stätte des göttlichen Strafgerichts zugleich mit der Vorstellung des Feuertodes verknüpft war, hat einen zufälligen Grund: der Schauplatz des Molochopfers (Jer. 8, 31) war die präsumtive Stätte des göttlichen Zorngerichts (19, 2. 6; 7, 31—33; 2 Reg. 23, 10; 2 Chr. 33, 6) und des ewigen Verderbens (Matth. 10, 28, vgl. 23, 33 und V. 15). Aber diesem historisch bedingten Wechsel in dem Anschauungsbilde (Schattenwelt — Brandstätte) entsprach eine sachliche Umgestaltung, sofern seit dem Exil im Zusammenhang mit den konkreten Messiaserwartungen die Vergeltungsidee in den Vordergrund trat: das gegenwärtige Leben wurde als Vorhalle für das Jenseits, als Herberge oder Pilgerreise aufgefaſst (Wünsche S. 363—67), und erst das Endgericht wird den angemessenen Zustand dauernden Gleichmaßes in der sittlichen Welt schaffen. Daſs an die Idee der jenseitigen Vergeltung auch sinnliche und selbstsüchtige Motive, ja Schadenfreude ansetzen *können*, zeigt Henoch 90, 26; 27, 2 ff.; sowie die Tatsache, daſs gerade der Mangel an Idealismus, der Unglaube und Halbglaube, dem Vergeltungsmotiv mehr zugänglich ist als der Glaubensidealismus und sich oft durch den auf die Methode ab utili restringirten Vergeltungsbeweis umstimmen läſst. Gleichwol ist das *vorwiegende* Gepräge des Vergeltungsausblickes die Überzeugung von dem Walten einer *sittlichen Weltordnung*; auch im N. T. wird das (in Feuerqual bestehende) Strafgericht in direkte Verbindung gesetzt mit dem Fortleben der Abgeschiedenen im Hades: und das unbestimmte Schwanken zwischen Unterscheidung und Identifizirung beider zeigt sich nicht minder in den positiven Vorstellungen vom Zwischenzustand, vom Paradiese und vom himmlischen, ewigen Leben. — Merkwürdig bleibt, daſs die nämlichen psychologischen Motive, welche *außerhalb* des biblischen Ideeenkreises schon früh zu eschatologischer Vergeltungslehre gefürt haben, gerade in der Religion der „Heimsuchung der Vätersünden an den Kindern" zunächst kaum dazu beigetragen haben, aus dem schattenhaften Totenreich einen Schauplatz moralischer Ausgleichung zu bilden, sondern erst dann, als neue Motive (Messiasidee, Fremdherrschaft, Einflüsse des Parsismus) dazwischen traten. Aber eben hieraus erhellt, wie unzulässig es ist, durch systematisch-abschließende Dogmatisirung den alttestamentlichen Lehren ein normatives Gepräge zu geben (wie z. B. bei Splittgerber, Tod, Fortleben und Auferstehung; Cremer, Jenseits des Grabes; Rink, Vom Zustande nach dem Tode). Vielmehr stellt uns wie das A. T. so das N. T. mit seinen eschatologischen Andeutungen *Aufgaben* an unser eigenes Denken; wir brauchen uns bei Lösung dieser Aufgaben von dem Boden christlicher Lebensschätzung, so weit dieselbe Sache der Empfindung und

---

*) Im talmudischen Begriff Gehinnom verbinden sich beide Momente: Schattenreich und Brandstätte, Finsternis und Feuer (Wünsche S. 382 f. 495 ff.). So im Buche Henoch (103, 8; 100, 9): „Beim großen Gericht wird ihr Geist eingehen in die Finsternis und in die Umstrickung und in die brennende Flamme", vgl. Grödler S. 678. Auch im Deutschen bedeutete das Wort Hölle ursprünglich den dunkeln Ort (hella, helio zusammenh. mit helan, heln [hehlen, celare], auch mit celia und [lit.] kletis, seitliches Vorratsgebäude, kurl. „Klete"), wurde aber allmählich mit der Vorstellung des Hellen, Feurigen vermischt und ging volkstümlich in die Anschauung der „düsterroten Glut" (Schiller), des „Finsterfeuers" (Jacob Boehm) über. — Ulfilas braucht gaiainna neben halja. — Vgl. d. Metaphern Matth. 8, 12; 13, 42

des Wollens ist, nicht zu entfernen, one darum den Anspruch auf freie Wissenschaftlichkeit aufzugeben: wofern wir nur anerkennen, dafs die Vorstellungsgebilde, mittels deren wir dem Ringen nach Klarheit über den Inhalt jener Empfindungen Gestalt zu geben suchen, wandelbar und von dem Sprachgebrauch des Zeitbewufstseins abhängig sind. Das zeigen

VIII. die Hauptmomente des christlichen Unsterblichkeitsideals. Für das gebildete Denken unserer Zeit gilt in weiten Kreisen Kant als Interpret christlicher Lebensschätzung. Kants Unsterblichkeitsbeweis beruht zwar mehr auf dem Endlosigkeit heischenden Tugendstreben als auf der Vergeltungsidee; aber das Grundmotiv ist dasselbe wie in seinem Gottesbeweis: der Sinn für das unbedingte Seinsollen der sittlichen Weltharmonie. Auch in die christliche Auferstehungsidee fliefst das Vergeltungsmotiv ein. Aber es erschöpft den Inhalt der christlichen Lebensschätzung nicht. Den Vergeltungsgedanken finden Manche für die christliche Sittlichkeit nachteilig und nur der religiösen Stimmung gemäß (mit Spinoza); Andere freilich gerade umgekehrt (mit Schleiermacher). Jedenfalls ist das christliche Motiv der Unsterblichkeitshoffnung unterzuordnen dem Gottesglauben: aus dem Gesamtreflex des neutest. Gottesideals ergibt sich (trotz 1 Tim 6,16!) mittelbar dasjenige Maß an Gewifsheit über das ewige Leben, welches dem aus der christlichen Gesamtschätzung des Lebenswertes resultirenden Bedürfnis nach jenem Leben entspricht. Deshalb werden sämtliche Momente, welche dem Christen das Wesen Gottes konstituiren, auch Anregungen zur Fixirung des Unsterblichkeitsglaubens bilden; denn in jeder Hinsicht ist es warheitsgemäß, dafs „Gott nicht der Toten, sondern der Lebendigen Gott" sei. Die apologetische Erhärtung des Unsterblichkeitsglaubens hat im wesentlichen dem Gang der Gottesbeweise zu folgen; insbesondere ist auf die Liebe Gottes zur einzelnen Kreatur zurückzugreifen. Vorbedingungen jedoch für richtige Deduktion sind: 1) negativ: die Ablehnung der Beweisfürung aus der rationalen Psychologie. Der erstaunliche Aufwand an Scharfsinn, der auf dieses Schoßkind der philosophischen Orthodoxie verwendet worden (vgl. z. B. J. H. Fichte, Anthropologie, und den Überblick bei Fache, Das Wesen der Seele, 1882), erliegt dem ersten Ansturm jeder Erkenntnistheorie, welche die raum-zeitliche Apriorität unserer Denkorgane auch nur problematisch berücksichtigt (vgl. schon Fries, Prakt. Philos. II, S. 101). So wenig wie wir den Gedanken eines Abschlusses definitiv ausdenken können, sind wir im Stande, den Gedanken der wirklichen Endlosigkeit oder des Nicht-Abschlusses zu vollziehen. Alles Denken versirt in dem steten Wechsel des kraftsammelnden Ausruhens (indem wir, um weiter zu denken, provisorisch ein räumliches Ende setzen,) und des Fortspinnens im zälenden Zeitrhythmus (Kant's Antithetik der r. V.). Daher ist es zwar richtig, dafs „kein Wesen kann zu Nichts zerfallen", aber auch „Alles muſs zu nichts zerfallen, wenn es im Sein beharren will" (Göthe). Und mindestens müßte, wenn die Seele des Menschen deshalb unsterblich wäre, weil sie einfach und immateriell sei, auch von der Seele des Tieres, der Pflanze dasselbe gelten, da sie nicht minder wie die des Menschen sub specie aeternitatis angesehen werden kann und letztere so gut wie jene ein „transscendentaler" Collektivbegriff ist. Gerade die Atome, obwol anscheinend wandellos, weil schlechthin einfach, bleiben sich selbst nur insofern gleich, als die Verhältnisse des Gleichgewichts zwischen ihren erscheinenden Funktionen konstant widerkehren: und diesen warnehmbaren Funktionen gegenüber ist das Atom selbst nur eine begriffliche Zusammenfassung der Phänomene zur Idee Eines Substrats. Nun werden zwar die unter dem kollektiven Substrat der Tierseele zusammengefafsten inneren Warnehmungsobjekte als „Bewufstseinsvorgänge" bezeichnet; aber dieselben psychischen Gesetze, durch welche ich z. B. die eigene Empfindung der Reue oder des Mitleids warnehme, liegen auch dem Bewufstseinsvorgang zu Grunde, vermöge dessen ich mittels der äußeren Sinne „äußere" Objekte auffasse. Beide Anschauungsweisen werden im Schlafe latent, beide sind nur möglich unter Perzeption eines konzentrirenden Anschauungsbildes, beide setzen Aufmerksamkeit und Entwickelung voraus. Diese Bedingung fürt auf ein Weiteres. Nicht bloß der Seele des Kindes, des Wilden ist der Gedanke an eine ferne Zukunft

schwer fassbar, sondern *überhaupt* ist die Unterscheidung zwischen Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft nur nach Maßgabe des *Bedürfnisses* möglich. Das Kind denkt kaum an morgen und gestern; der Begriff vorgestern, übermorgen ist schon ein großer Fortschritt. Das Kind lebt in der Freude der inneren Unendlichkeit des Augenblickes. Manche Wilde haben nur das Bedürfnis, auf Jare und Monate vorwärts zu denken: die abstrakte Unsterblichkeitsidee erwächst erst mit dem abstrakten Monotheismus. Diese „absolute Unendlichkeit“ bleibt ein nur halbverständliches theoretisches Problem. Paradies und Gehinnom werden bald als „messbar groß“ bald als „geradezu unendlich“ bezeichnet (Wünsche S. 495). Das *praktische* Denken hat nur ein anschaulich übersehbares Gebiet möglichen Fortlebens im Auge. Für eine große Zal von nicht theoretisch-spekulirenden Frommen tritt die Frage nach der Unsterblichkeit für gewönlich in den Hintergrund gegenüber den ethischen und socialen Interessen und gegenüber dem Gottesglauben, in welchem die ware Unendlichkeit empfunden wird (Ψ. 73). Und auch diejenigen, welche mit Ernst dem Unsterblichkeitsgedanken aus praktischen Gründen nachhängen, werden nicht durch das Ideal der „Unendlichkeit“ oder durch die Idee des im Wechsel Beharrenden dazu veranlasst, sondern durch Reflexionen, welche unmittelbar an die moralische Wertschätzung des Lebens anknüpfen. Nur unterstützend wirkt dabei der Gedanke, dass *insofern*, als die Vorstellung nicht bloß Erzeugnis, sondern noch mehr *Erzeugerin* des Weltganzen — mit Einschluss der Zeit und des Raumes — ist (Berkeley, Fichte, Schopenhauer, Fries, Deussen), das denkende Subjekt selber *als* denkendes nicht *durch* ihr selbsterzeugtes Objekt, die Zeit, getötet werden kann. Aber auch die Begriffe Subjekt, Objekt, Vorstellung, Zeit, Unendlichkeit u. s. f. sind nicht das theoretisch Ursprüngliche, sondern das letzte Wort behält die alle Kulturwerte erzeugende *Sprache*, deren Ursprung wesentlich praktische Triebfedern hat; und erst aus der sprachpsychologischen Entwickelung der (praktisch begründeten) Terminologie für Unzerstörbarkeit und Seele gewinnen wir *mit* Feststellung der Schranke des Problems auch 2) *positiv*: die sprachliche Vorbedingung zur Lösung des Problems. a) Seele ist der Mensch als Einheit, Leib als Organismus vieler Faktoren; Seele als Erscheinung zarterer, vergeistigter Funktionen, Leib als Erscheinung der gröberen Daseinselemente. Das Wort Seele mit seinem mystischen Zauber, besonders in volkstümlichen Kombinationen (z. B. im Deutschen mit „selig“) knüpft gleichwol an die körperhafte Vorstellung der bewegten Meeresfläche an (got. saivala, ahd. sêula, √ su „erregen“, zusammenhängend mit See). „Seele des Menschen, wie gleichst du dem Wasser! Vom Himmel kommt es, zum Himmel steigt es, ewig wechselnd“. Wie die See, vom Sturm gepeitscht, eine Stätte bewegender Kräfte ist, so wird die Seele von Leidenschaften durchwült; auch sie hat regelmäßige Ebbe und Flut: „Himmelhoch jauchzend, zum Tode betrübt“; das Auf- und Niederwogen erhebender und depressiver Affekte entspricht der Wellenbewegung (Carus, Poesie und Moral; Dühring, Wert des Lebens). Im Begriff der Seele liegt der Wechsel, das Nichtbeständigsein, der Tod. Das Wesen der ψυχή ist Vergänglichkeit; das „unruhige, verzagte Ding“ ist dem Tode geweiht (mhd. „veige“). Der Höhepunkt des irdischen Lebens ist — in mehrfachem Sinn — seine Verneinung. Im Tode vollendet sich das Leben (Schleiermacher, Monol. IV, 408 f.). Wer um seine ψυχή ängstlich bemüht ist, der wird sie verlieren. Auch das Erkennen schützt nicht vor dem Untergang: mit dem Verlust der Unschuld wirkt der Genuss vom Erkenntnisbaum die Austreibung aus der Stätte, da der Baum der Unsterblichkeit stand. Der Lebensprozess, einschließlich *derjenigen* Unendlichkeit, welche im *Gedanken* liegt, endigt im Tode. Und doch ist die Seele ihrem Begriff nach wesentlich *Leben*. b) Die negativen Ideeen des Unvergänglichen, Unendlichen entstammen dem Vermögen der Abstraktion und Negation; die positiven haben konkrete Anknüpfungspunkte. Die Unterwelt z. B. ist bei Ägyptern und Neuseeländern, im Henoch und bei den Essäern, bei den Hellenen und im M.A. identisch mit dem Ort des Niederganges der Sonne im Westen (Procop. bell. Goth. IV, 20, übers. v. Dav. Coste, 1885; Dillmann, Henoch, S. 217; Gröbler S. 670. 696 f.; Tylor, Prim. Cult. II, 64). Der Tote geht „durch das Tor der untergehenden Sonne“,

um „die Wege der Finsternis zu durchwandern" und den Vater Osiris zu schauen. Hier wie dort die bildlichen Redewendungen von dem „Verschwinden", „Hinabsinken in die Gruft", dem Hinabsteigen in die Tiefe, in den Abgrund, — dem Auslöschen des Lebenslichtes, dem Scheiden aus dem Lande der Lebendigen. Infolge dieser sprachlich gleichartigen Benennungen wird dann auch die fernere Dauer des sterblichen Menschen in Analogie gesetzt mit der „unvergänglichen" Sonne. Nach Ψ 72, 17 (110, 4) soll der Name des Königs bleiben, so lange die Sonne währt. Nach Dan. 12, 3 soll das Leuchten der Schriftgelehrten ewig dauern. Daß das Königreich des Gesalbten ewig bleibt, sieht der Prophet Dan. 7, 14. Obwol noch in den Ψ. Salom. (3, 16) ἀναστῆναι εἰς ζωὴν αἰώνιον vgl. mit πίπτειν, πτῶμα V. 5. 13 auf bildliche Fassung deutet (Gröbler 685), so wurde doch allmählich, seitdem sich mit Hilfe des „zweiten Schriftsinnes" aus bildlichen Redewendungen feste Kategorieen herausbildeten, namentlich die Herrschaft des Messias mehr als bei den Propheten als eine „ewige, der Zeit enthobene" bestimmt (H. Schultz, Stud. u. Krit. 1866; Altt. Theol. 2, 831). c) Wie — bes. nach ägypt. und akkadisch-babylon. Mythus — die Sonne, so ist das Samenkorn Erzeugnis und Erzeuger zugleich, und besonders dieses Sinnbild der Unvergänglichkeit hat zur Schöpfung der Unsterblichkeitsterminologie beigetragen (α. der Persephonekultus, β. 1 Kor. 15, γ. poet. Wendungen, wie Schillers „Noch köstlicheren Samen bergen —"). Von dieser durch die homonymen Bezeichnungen der Sprache aufgenötigten Betrachtungsweise ist zur Idee der Metempsychose nur noch ein Schritt (Degradation und Elevation; Strafe und Läuterung). Gegenüber der realistischen Verwertung des Samenkornbildes (Zeugung und Zellenteilung) steht die idealistische, wonach die Seele den Kerker des Leibes verläßt, um in anderen Gestaltungen eine neue Hülle zu suchen, bis sie dereinst gänzliche Resorption in das Nichtsein erringt (Buddhism.). Religiös vollendet ist erst die christliche Ansicht, wonach die Seele als Substanz des Leibes durch das Licht der schöpferischen Gottessonne zu neuer individueller Leiblichkeit hervorgelockt wird (Jo. 12; 1 Kor. 15). Die Seele ruht in Gott, als Geistwesen teilnehmend an der Seligkeit Gottes; aber durch schaffende Gottestat empfängt sie einen neuen, verklärten Leib, dessen Grundzüge schon auf Erden durch sittliches Wachstum, Leiden, Überwinden gebildet werden und herausstralen sollen; wärend die Vervielfältigung dieses Samenkorns nicht mehr als physiologische gedacht werden darf (Matth. 22, 30). Wie solche Ideeen durch sprachliche Metamorphose zu Stande kommen, dafür bietet Act. 2, 31 f. als Umbildung von Ψ. 16 ein schlagendes Beispiel; und dennoch ist in den Bildformen der christlichen Phantasieschöpfung ein vollendeter Ausdruck für den Höhengrad der Lebensschätzung erreicht. (Vgl. Ap. 21, 4 aus Jes. 25, 8). Ihm kann weder der Tod noch die Unfähigkeit, eine endlose Zukunft sich auszumalen, eine wesentliche Schranke setzen (Röm. 8). Und darin liegt

IX. die bleibende Warheit der Ausdrucksformen für das ewige Leben. In dem Grade wie die naturware, sittlich begründete Empfindung ihre adäquate Ausdrucksweise sich schafft, kann die Warheit ihrer Aussagen jedem Zweifel enthoben werden. Wechseln die Wortformen für den geschaffenen Gedanken, so bleibt doch die Macht des schaffenden Gedankens und würde, selbst wenn die gesamte eschatologische Terminologie aus dem Sprachschatz des Kulturverkehrs ausgetilgt würde, immer von neuem analoge Anschauungsbilder zeitigen. Das zeigen z. B. die abergläubischen Surrogate, welche A. Comte, Strauß, Dühring, E. v. Hartmann an die Stelle christlicher Hoffnung zu setzen versuchen. Der radikalste Verbesserer, J. Popper (das Recht zu leben, 1878), verlangt deshalb in folgerichtiger Einsicht gänzliche Ausmerzung der religiösen Terminologie, z. B. Abschaffung des sprachlichen genus im Begriff „Natur". Die Durchfürung dieses Nihilismus wäre zugleich der Tod der Naturwissenschaft, deren Begriffe (z. B. Wesen, Kraft, Gesetz, Funktion, Atom, Äquivalent, Auslösung) ebenfalls zufälligen Ursprungs und sinnbildlichen Charakters sind. Das einfache Ringen nach Klarheit im sprachlichen Ausdruck übt auf jedes Denken einen unwiderstehlichen Zwang aus, den man überall als „religiös" bezeichnen kann, sofern Religion und Sprache wurzel-

haft identisch sind. Für diese unverwüstliche Kraft bietet in Bezug auf die Unsterblichkeit gerade die Religion der Vernichtung, der Buddh., ein treffendes Beispiel. „Versenkten Geistes, die Unentwegten, die gewaltig ringen immerdar, sie ergreifen das Nirwâna, den Gewinn, über welchen kein anderer Gewinn". Nirwâna, obwol man weder sagen darf, dass dort die Seele ist, noch dass sie nicht ist, wird dennoch bezeichnet als das „Land des Friedens, wo die Vergänglichkeit Ruhe findet", als das „unermessliche, unergründliche Meer der Ewigkeit", die Schrankenlosigkeit, wo kein Entstehen und Vergehen mehr ist. (Sprüche des Dhammapada bei Oldenberg, Buddha 1881, S. 291. 226. 266. 270.) Diese sprachlichen Ausdrücke zwingen auch dem Philosophen den Gedanken an ein positives Ideal der Unvergänglichkeit auf. Mächtiger aber als bei dem Buddhisten ist die Sehnsucht des Christen nach dem absolut Befreienden und Beseligenden; denn erst das tätige Streben und tätige Schaffen im Dienst des Gottesreiches entbindet die Vollkraft motorischer Lebensinnervation, ohne deren Mitwirkung die Sensibilität des Empfindens und Vorstellens quieszirend bleibt. Darum sollen in den christlichen Gedankenkreis wahrheitsgemäß diejenigen Wortsymbole, welche das irdische Leben als Arbeitsfeld und Rüsttag für ein höheres Sein charakterisiren. Die Fülle der Gottesliebe, wie sie das im Reich G. tätige Christenherz erfüllt, ist unmittelbar die Unendlichkeit und damit die Unsterblichkeit. In dem Maße, wie die reale Basis lebenswahren Empfindens gegeben ist, muss die positive Freude an den Bildern christlicher Verklärungshoffnung bejaht werden: jede Verneinung würde eine Verletzung der Kulturpflicht sein, dem innerlich erfassten Ideal adäquaten Ausdruck (Fassung) zu geben. Jede praktische Andeutung definitiver Trostlosigkeit, jede theoretische Verkürzung der naturgemäßen Schlussfolgerung von der intensiven Unendlichkeit auf eine entsprechende äußere Daseinsfülle hieße den gesunden geistigen Lebenstrieb unterbinden mit Hilfe von ungesunden Voraussetzungen, die aus der abstrakten Denkweise usurpirt würden, obwol diese erst jenem ihren Ursprung verdankt. Aber stets wird der Streit um die theoretischen Kategorieen der Unendlichkeit, Unsterblichkeit u. s. f. so resultatlos verlaufen wie jene Kontroverse zwischen Averroisten und Alexandristen: als siegend erschien schließlich diejenige Partei, welche, obwol ihr theoretisches Dogma schlechtweg negativ lautete, doch die ethischen Grundlagen des mittelalterlichen Christentums mehr als die Gegner zu wahren geeignet war: die Averroisten. (Diese leugneten die Unsterblichkeit, vertraten aber die pluralistische Psychologie gegenüber dem Pantheismus der Alexandristen, welche insofern die Unvergänglichkeit lehrten, als die Einzelseelen ihrem Wesen nach mit der Weltseele identisch und somit nur eine Seele seien). — Ergebnis: Die theoretische Stellung zur Unsterblichkeit wird stets eine positive sein, falls 1) die Gottesgewissheit als höchster konkreter Inhalt des (ethisch bestimmten) Bewusstseins vorausgesetzt wird; 2) das Eine Wunder, welches in dem Sein des Weltganzen liegt, unter dem korrekten Bilde einer schöpferischen Gottestat angeschaut wird, und demgemäß auch 3) die Zukunftshoffnung, welche der christlichen Wertschätzung des Lebens entspricht, in direkte Beziehung zu der Idee jener schöpferischen Gottestat gesetzt wird. Und dies ist nicht nur möglich, sondern unerläßlich. Nur das reine Herz schaut Gott; so weit das edle Herz ein endloses Sein zu wünschen vermag, darf es dessen Verwirklichung auch erwarten. Die beiden Produkte des christlich bestimmten Gemütslebens, a) die Idee des Vater-Gottes als der freien, schöpferischen Liebe und b) die Hoffnung, dass von dem „unendlichen" Wert der Liebe Gottes nichts Zukünftiges scheiden kann und dass dem „unendlichen" Ernst der Lebensaufgabe keine Fernsicht Abbruch tun darf (G. Runze, Spezielle Dogmatik, 1884, § 88) — kommen in so gleichartiger Weise zu Stande, dass ein sachlicher Widerspruch zwischen beiden nicht aufkeimen kann. Sind überdies die positiven Ursachen beider Ideeen unvertilgbar, so werden auch die Versuche zu formellen Ausgestaltungen des Gottes- und Unsterblichkeitsglaubens ebenso unverwüstlich sein wie die Kraft der Sprache überhaupt. Denn die Sprache als Tochter der schaffenden Empfindung ist zugleich die Mutter des geschaffenen Gedankens; sie hat das Recht in Gemäßheit jener lebenswahren Empfindung auch die „Unsterblichkeit" zu „behaupten".

Aus der älteren Litteratur vergl. noch: V. E. Löscher, Auserlesene Sammlung der besten und neuesten Schriften vom Zustand nach dem Tode, 1735. Aus diesem ein Auszug in: H. Beckers Mittheil. aus den merkw. Schr. des verfl. Jahrh. rc., 1835; Canz, Schicksale der Seelenwanderungshypothese, 1791; Flügge, Gesch. der L. v. Zust. des Menschen nach dem Tode, 1799—1800; H. Carradi, Kritische Gesch. des Chiliasmus, 1781—83; C. A. Crusius, Abh. von d. Überbleibseln des Heidenthums in den Meinungen vom Tode, 1765; Bolzano, Athanasia, nebst Übers. der Lit. seit 1827—1838. — Über den sprachlichen Zusammenhang zwischen „Seele" und dem (unsterblich machenden) Somatrank auf Grund wurzelhafter Identität vgl. G. Curtius, Griech. Etymol., 4°, 1873, S. 397. 375.

G. Runze.

Ur, s. Abraham, Bd. I, S. 97 und Semiten, Bd. XIV, S. 105.

Urban I. war nach Eusebius (h. e. VI, 21) und den Papstkatalagen Nachfolger des Callistus auf dem römischen Stule, den er 8 Jare inne hatte, 222—230 (Eus. h. e. VI, 23; doch vgl. die Angabe der Chranik). Eusebius berichtet nur seinen Namen; die späteren Nachrichten über ihn sind unglaubwürdig. Er scheint in dem coemeterium Callisti beigesetzt worden zu sein; denn eine dort gefundene Inschrift OVPBANOC E. wird am einfachsten auf ihn bezagen. **Hauck.**

Urban II., Papst, war von Geburt ein Franzose aus ritterlichem Geschlechte, Odo van Lagny aus Chatillon s. Marne. Frühzeitig trat er in den geistlichen Stand; die für sein Leben ausschlaggebenden Eindrücke erhielt er in der Umgebung Brunos van Köln, des Gründers des Karthäuserordens. Er wurde Archidiakonus in Rheims; dann aber entschlaſs er sich zum Eintritt in das Kloster, er ging nach Cluny, dem Ausgangspunkte der mittelalterlichen Reformation. Unter der Leitung des Abtes Hugo, dem er auch als Papst noch dankbare Verehrung widmete, durchdrang er sich mit den Ideeen, welche Gregor VII. zu verwirklichen suchte. Im Kloster erkannte man den Wert des jungen Mannes: er wurde Prior, Gregor VII. aber berief ihn (1078) nach Italien und ernannte ihn zum Kardinalbischof van Ostia. Als solcher bewies er sich als treuer und tüchtiger Mitarbeiter des Papstes, besanders durch Fürung seiner Legatian in Deutschland im J. 1084; die Gegner spotteten, er sei der Bediente Gregors, dieser aber bezeichnete ihn sterbend neben Anselm von Lucca und Hugo von Lyon als geeignet sein Nachfalger zu sein. Keiner von den Dreien jedach wurde gewält, sandern der Abt Desiderius van Mante Cassino, der sich als Papst Viktor III. nannte. Es gelang dem trefflichen Manne nicht, die kirchliche Lage zu bessern: sie war, als er am 16. September 1087 starb, weit schlimmer als bei dem Tade Gregors VII. Erst im März des nächsten Jares vereinigte sich eine Anzal Kardinäle mit 21 (? 16) Bischöfen und etlichen Äbten zur Varnahme einer Neuwal in Terracina. Die Wal Odos war längst zweifellas: so wurde er denn am 12. März in der Kirche des h. Petrus und Cäsarius einstimmig gewält und sofort konsekrirt. Für die Gedanken, mit denen er sein Amt antrat, ist der Brief bezeichnend, den er am Tage nach der Wal an die deutschen Gregorianer richtete. De me, schrieb er an sie, porro ita in omnibus confidite et credite sicut de beatissimo p. n. Gregorio; cujus ex toto sequi vestigia cupiens omnia quae respuit respuo, quae damnavit damno, quae dilexit prorsus amplector, quae vero rata et catholica duxerit confirmo et approbo et ad postremum in utramque partem qualiter ipse sentit in omnibus omnino sentio atque consentio. Das war die Absicht; aber Urban II. war eine ganz andere Natur als Gregor VII., es fehlte ihm die rücksichtslase Leidenschaftlichkeit, welche der letztere bei der Durchfürung seiner Gedanken entwickelte und die seinen Gegnern Waffen wider ihn bat: Urban war geschmeidiger, klüger; das wirkte auf die Ausfürung der Absicht. Wenn er deshalb auch den Kampf mit dem Kaiser fartsetzte, so vermied er dach durch so scharfe Betonung der päpstlichen Oberherrschaft, wie man sie bei Gregor gewönt war, die Oppasition der übrigen europäischen Fürsten zu pravaziren; man möchte vermuten, daſs zwar nicht auf seine Anschauungen, aber dach auf seine Äußerungen

das Beispiel seines Vorgängers nicht one Einfluss geblieben ist. Es gelang dem Papste auf diese Weise Erfolge zu erzielen, die Gregor versagt waren; in Frankreich, Spanien, England wurde der päpstliche Einfluss mächtiger als er seit lange gewesen war.

Zunächst freilich war die Lage Urbans nicht glänzend. Im Spätjar 1088 begab er sich nach Rom; aber der Anhang Clemens' III., des einstmaligen Erzbischofs Wibert von Ravenna, den Heinrich IV. auf der Synode von Brixen 1080 zum Gegenpapste hatte wälen lassen, war in der Stadt weit größer als der seine. In einem Briefe an Bischof Gebhard von Konstanz erklärte Urban, dass Wibert, samt König Heinrich und allen, die von ihnen kirchliche Würden empfangen hatten, exkommunizirt blieben; aber Clemens III. konnte eine Synode in der Peterskirche versammeln (warscheinlich im J. 1089) und hier die Exkommunikation Heinrichs für nichtig erklären; Urban dagegen sah sich im Sommer 1089 genötigt, Rom wider zu verlassen; er ging nach Süditalien, in Melfi hielt er im September eine Synode, die von 70, nach Anderen von 115 Bischöfen besucht war; sie fasste Beschlüsse gegen die Simonie, Laieninvestitur, Ehen der Kleriker u. dgl. Die Rückkehr des Papstes nach Rom fürte nicht zum dauernden Besitze der Stadt; im Sommer 1090 war er wider auf normannischem Gebiet, und wärend Clemens III. im Frühjar 1091 in Rom einzog, sah Urban die Stadt erst im November 1093 wider. Er war wärend dieser Jare nicht untätig; er hielt Synoden in Benevent (28.—31. März 1091) und Troia (11. und 12. März 1093), hauptsächlich aber galt seine Aufmerksamkeit den Verhältnissen Deutschlands: hier wirkte die Hirschauer Kongregation im päpstlichen Interesse auf das Volk; mit den Gregorianern unter den Fürsten und Bischöfen war Urban sofort in die engste Verbindung getreten. Eine Zeit lang schien es, als sei der Friede mit dem Kaiser möglich; die Sache scheiterte jedoch daran, dass Heinrich Clemens III. nicht fallen lassen konnte und wollte; der Kampf hatte also seinen Fortgang. Und Urban bewies sich nun als ein Politiker, dem jedes Mittel recht war, wenn es nur zum Ziele fürte: durch die Vermittelung der Ehe zwischen der Markgräfin Mathilde, dieser sichersten Stütze des Papsttums in Italien, und dem jüngeren Welf von Baiern wusste er nicht nur das welfische Haus in seiner Anhänglichkeit an Rom zu festigen, sondern auch die Verbindung seiner italienischen und deutschen Bundesgenossen zu verstärken. War aber schon die Stiftung der Ehe zwischen einem 17jährigen Jüngling und einer ungefär dreimal so alten Frau sittlich nicht zu rechtfertigen, so noch weniger, dass Urban die Empörung König Konrads gegen seinen Vater wenn nicht veranlasste, so doch förderte, und geradezu schmachvoll war, dass er den Verrat der schamlosen Kaiserin Adelheid an ihrem Gemale billigte und benützte. Doch die Frucht dieser Maßregeln war für die Sache des Papstes sehr günstig: die Macht Heinrichs zerbröckelte, die der Gregorianer konsolidirte sich: es kam für Urban die Zeit der Triumphe.

Im Sommer 1094 brach er wider von Rom auf, wie ein Sieger durchzog er das mittlere und obere Italien; vom 1.—7. März 1095 hielt er eine große Synode zu Piacenza. Italienische, burgundische, französische Bischöfe sammelten sich in großer Zal um den Papst; auch die Fürer der deutschen Gregorianer fehlten nicht, Gebhard von Konstanz, den Urban einstmals als Legat zum Bischof geweiht hatte, Udalrich von Passau und Diemo von Salzburg; vor allem aber umgeben ihn die Scharen der Mönche und keine Kirche vermochte die herbeiströmende Menge der Laien zu fassen, man sprach von 4000 Klerikern und mehr als 30,000 Laien, die Zeugen der Synode waren; die öffentliche Meinung trug den Papst. Die Synode erneuerte die Beschlüsse gegen die Priesterehe und die Simonie, erklärte die von Clemens III. und seinen Anhängern erteilten Ordinationen für nichtig und sprach von neuem den Fluch über den Gegenpapst und die Seinen aus; die von der Kaiserin gegen Kaiser Heinrich erhobenen Anklagen wurden one Untersuchung als glaubwürdig angenommen, wärend sie doch augenscheinlich den Stempel der Lüge trugen, und der Kaiserin volle Absolution gewärt. Ganz anders verfur der Papst und die Synode mit König Philipp von Frankreich, obgleich es sich bei ihm um ein notorisches Verbrechen handelte. Philipp hatte seine

Gemalin Bertha verstaßen und lebte in ehebrecherischem Verhältnis mit Bertrada, der van ihm entfürten Gemalin des Grafen Fulca van Anjau. Deshalb hatte ihn Erzbischaf Huga van Lyan auf einer Synade zu Autun exkommunizirt; aber nicht alle französischen Bischöfe hatten sa viel Mut wie er; nachdem Bertha gestarben war, waren sie bereit, die Verbindung des Königs mit Bertrada anzuerkennen. Urban hatte den König und den Erzbischaf var die Synade zu Piacenza geladen; beide erschienen nicht; die Synade aber gewärte dem Könige eine neue Frist zur Rechtfertigung, suspendirte dagegen Huga von Lyan van seinem Amte. Am falgenreichsten wurde der letzte Vargang, der zu erwänen ist: der griechische Kaiser Alexius hatte eine Gesandtschaft an den Papst geschickt, um die Hilfe des Abendlandes zum Kampfe gegen die Ungläubigen zu erbitten. Urban brachte die Sache var die Synade und farderte zur Unterstützung der Griechen auf; seine Warte waren nicht vergeblich geredet, safart gelabten nicht wenige der Anwesenden eidlich den Zug ins Margenland, den Kampf gegen die Ungläubigen. Sa wurde eine Bewegung in Fluss gebracht, die länger als zwei Jarhunderte nicht wider zur Ruhe kammen sallte. Schan längst hatte man im Abendlande mit dem Gedanken eines Zuges nach dem Osten gespielt: der Geist der Zeit war für ein salches Unternehmen bereit, es fehlte nur an dem Manne, der die varhandenen Kräfte entfesseln, ihnen die Richtung zu geben vermachte. Man darf es als die wichtigste Handlung Urbans bezeichnen, dass er sich entschlass, dem griechischen Hilferuf Beachtung zu verschaffen. Der Beginn der Kreuzzüge ist sein Werk; denn was die spätere Überlieferung über die wunderbare Sendung Peters des Einsiedlers und seine Einwirkung auf den Papst berichtet, ist alles legendarisch.

Was in Piacenza begannen war, kam in Clermant zu valler Entfaltung.

Im Herbste 1095 verließ Urban Italien, auch diesseits der Alpen sallte sich die neue Macht des Papsttums zeigen. In Clermant gedachte er eine allgemeine Synade zu halten; in der Tat waren die europäischen Länder, wenn auch nicht gleichmäßig auf dieser Synade (18.—28. Navember 1095) vertreten; neben den Ramanen, die in graßer Zal erschienen waren, verschwanden die wenigen Deutschen, aus England vallends war nur ein Bischaf, Anselm van Canterbury, anwesend. Auf französischem Baden verhängte Urban den Bann über den französischen König, da er sein Verhältnis zu Bertrada zu lösen sich weigerte; hier in den Gegenden, wo der Gottesfriede zuerst eingefürt warden war, sprach er die Allgemeingiltigkeit desselben als kirchliches Gesetz aus (s. Bd. V, S. 319). Die Bestimmungen gegen die Simanie und die Laieninvestitur wurden erneuert und verschärft (can. 15 f. 18). Selbst die Leistung des Lehenseides wurde den Geistlichen untersagt (can. 17). Dach dies alles tritt an Wichtigkeit zurück gegenüber der Begeisterung, welche Urban hier für den Kreuzzug zu erwecken wusste. Tausende waren herbeigeströmt, um den Papst reden zu hören, wider war man genötigt, aus der Kirche unter den freien Himmel hinauszuziehen. Und hier sprach dann Urban für den Zug zum heiligen Grab, er verhieß allen denen, die in diesem Kampfe fallen würden, die Krane des Martyriums. Nie machte eine Rede größeren Eindruck als diese. Als der Papst geendet, brach die Menge in den oft widerhalten Ruf aus: Gatt will es, Gatt will es. Tausende bezeichneten sich mit dem vam Papste bestimmten Zeichen, dem raten Kreuz. Die Bewegung ergriff ganz Frankreich, teilte sich van dart den benachbarten Ländern mit; nicht nur die Ritterschaft sah hier ein Ziel, das sie begeisterte, sandern auch das niedere Valk wurde durch Männer wie jenen Peter van Amiens entflammt.

Für die Stellung des Papstes war dieser Erfalg ausschlaggebend, er war nun in der Tat der Fürer der abendländischen Welt. Die Macht König Philipps verschwand gleichsam neben der des Papstes, er trennte sich van Bertrada und wurde durch Urban vam Banne lasgesprachen. In Taurs und Nimes hielt der Papst weitere Kanzilien. Dann kehrte er nach Italien zurück; hier war die Macht Heinrichs und Clemens' III. völlig gebrachen. Der Papst kannte nun (Januar 1097) eine Synade im Lateran halten, eine zweite römische Synade fand vam 24.—30. April 1099 statt. Nicht lange darnach starb Urban (29. Juli 1099).

Urbans Briefe und Urkunden sind verzeichnet bei Jaffé-Wattenbach, Regest. Pontif. Rom., S. 657 ff. Die berichtenden Quellen zusammengestellt bei Watterich, Pontif. Rom. Vitae I, 571 ff. Die Konzilienbeschlüsse bei Mansi, Coll. conc. XX. Gregorovius, Gesch. d. St. Rom i. M.-A., IV; Reumont, Gesch. der Stadt Rom, II; Giesebrecht, K.Z., III, 1; Sybel, Gesch. des ersten Kreuzzuges; Stern, Zur Biographie des Papstes Urban II., Berlin 83; Wattenbach, Gesch. des röm. Papstthums. **Hauck.**

Urban III., Papst, vorher Hubert Crivelli, gehörte einer Mailänder Familie an; Lucius III. nahm ihn in das Kardinalskollegium auf; seit 1185 war er Erzbischof von Mailand. Am 25. November desselben Jares bestieg er den päpstlichen Stul. Das Verhältnis zu Kaiser Friedrich I. war schon unter Lucius III. manchfach gestört: die mathildische Erbschaft, die Trier'sche Bischofswal, die Kaiserkrönung Heinrichs VI., waren Fragen, über die sich Papst und Kaiser nicht verständigen konnten (s. d. Art. Lucius III. Bd. VIII, S. 782). Wie sich der neue Papst stellen würde, konnte kaum fraglich sein. Urban III. war nicht nur durch das Verhalten seines Vorgängers gebunden, er hatte auch persönliche Gründe zur Feindschaft gegen den Kaiser: bei der Zerstörung Mailands im J. 1162 hatte Friedrich mehrere Glieder der Familie Crivelli teils ihres Vermögens beraubt, teils grausam misshandeln lassen. Der Papst zeigte denn auch bald, dass er nicht gesonnen sei, dem Kaiser entgegenzukommen. Schon dass er das Mailänder Bistum auch als Papst behielt, war eine Handlung der Feindseligkeit gegen Friedrich; alsbald erneuerte er auch die Forderung der Zurückgabe der mathildischen Güter; er erhob neue Klagen gegen den Kaiser. Dieser nahm das Spolien- und Regalienrecht in Anspruch und zog darauf gestützt die Hinterlassenschaft der Bischöfe und die Einkünfte der Bistümer wärend der Sedisvakanz ein. Beides stand in Widerspruch mit kirchlichen Bestimmungen, die von Alters her galten: der Papst erklärte es für unrecht; er forderte von dem Kaiser den Verzicht auf seine vermeintlichen Rechte. Seinerseits verweigerte er dem Kaiser die von ihm lebhaft gewünschte Krönung Heinrichs, ja er suchte die deutschen Bischöfe in ihrer Treue gegen den Kaiser wankend zu machen. Wenn er in der Trier'schen Walfrage versprach, niemals dem Archidiakonus Folmar die Weihe zu erteilen, so war dieses Zugeständnis nur ein Mittel, um den Kaiser über die waren Absichten des Papstes zu täuschen. Der offene Bruch ließ denn auch nicht lange auf sich warten. Urban unterstützte das aufständige Cremona; als Friedrich siegte, war ihm der Rückzug nicht mehr möglich, er musste vorwärts; unter offenem Bruch seiner Zusage weihte er Folmar zum Erzbischof von Trier. Der Kaiser rächte sich, indem er durch seinen Son Heinrich den Kirchenstat verwüsten ließ, den Papst aber cernirte er in Verona und schnitt ihm jeden Verkehr mit der Außenwelt, zumal mit Deutschland, ab. Dort hatte Urban unter den Bischöfen einen nicht unbedeutenden Anhang gewonnen; an der Spitze stand der zum päpstlichen Legaten ernannte Erzbischof Philipp von Köln. Doch die Hoffnungen, welche Urban auf die päpstliche Partei in Deutschland setzte, erwiesen sich als trügerisch, auf dem Tage zu Gelnhausen (28. Nov. 1186) wusste Friedrich die Fürsten und Bischöfe zur Anerkennung seines Rechtes in dem Streite mit dem Papste zu bewegen. Um so schroffer wurde dieser; er lud den Kaiser vor sein Gericht in Verona. Es war vergeblich, dass Friedrich eine Gesandtschaft an ihn sandte, um zu einer Verständigung zu gelangen, der Papst verweigerte ihm den Frieden; er drohte mit dem Bann. Ehe er indes diese Absicht ausfüren konnte, ereilte ihn der Tod. Er starb zu Ferrara, wohin er sich von Verona begeben hatte, am 19. Oktober 1187.

Die Briefe und Urkunden Urbans verzeichnet bei Jaffé, Regesta Pontif., S. 854. Die annalistischen Quellen bei Watterich, Pontif. Rom. Vit. II, S. 663 ff.; Gregorovius, Gesch. d. Stadt Rom im M.-A., IV; Reumont, Gesch. d. Stadt Rom, II; Wattenbach, Gesch. d. röm. Papstth.'s; Scheffer-Boichorst, Kaiser Friedrichs I. letzter Streit mit der Kurie, 1866; Prutz, Kaiser Friedrich I., III. **Hauck.**

Urban IV., Papst 1261—1264, hieß vor seinem Pontifikate Jakob Pantaleon. Er war der Son eines Schuhmachers zu Troyes, studirte in Paris Theo-

logie und kanonisches Recht, wurde Kanonikus zu Laon, dann Domherr zu Lüttich, endlich Bischof von Verdun. Der gelehrte, energische und talentvolle Mann wurde bald in Rom bemerkt und benützt. Innocenz IV. sandte ihn als Legaten nach Pommern, Preußen und Livland; Alexander IV. ernannte ihn zum Patriarchen von Jerusalem. Die Bedrängnis der Christen im Orient bewog ihn, sich nach Italien zu begeben, um die Hilfe des Papstes zu suchen: er befand sich in Viterbo als Alexander starb. Hier wurde er nach einem dreimonatlichen Konklave am 29. August 1261 zum Papste gewält. Die Verhältnisse lagen äußerst schwierig. Rom war so gut wie unabhängig; in Italien hatte König Manfred entschieden die Oberhand; in Deutschland standen sich die Parteien unversönt gegenüber: es gab wol zwei gewälte Könige, aber keinen allgemein anerkannten Herrscher. Urban suchte tatkräftig und durchgreifend das päpstliche Interesse zu waren. Er ergänzte alsbald nach seiner Inthronisation das Kardinalskollegium durch die Ernennung von vierzehn Kardinälen; er stellte in Rom und der Umgebung, so weit es möglich war, die päpstliche Oberherrschaft wider her. Dagegen suchte er die deutschen Verhältnisse in der Zerrüttung zu erhalten, in der sie sich befanden. Da der Plan aufgetaucht war, Konradin, dem letzten Hohenstaufen, die Krone zu übertragen, so erließ Urban (3. Juni 1262) Schreiben an die Kurfürsten von Mainz, Köln und Trier, in welchen er unter Drohung mit dem Banne die Wal Konradins verbot. Richard von Cornwall und Alphons von Castilien, die beide gewält waren, forderte er zur Entscheidung vor den päpstlichen Stul. Seine Hauptsorge bildete die Macht Manfreds. Dieser suchte den Frieden: er erbot sich zur Zalung einer sehr bedeutenden Summe, um die Anerkennung des päpstlichen Hofes zu erlangen; aber vergeblich; er bewog König Jakob von Aragon zu Friedensvermittlungen, auch sie scheiterten; nicht minder die Bemühungen Balduins von Jerusalem. Denn der Papst wollte keinen Frieden: er wollte den Untergang des hohenstaufischen Fürsten. Deshalb lud er den König vor seinen Richterstul, bannte ihn und übertrug die Krone von Neapel und Sicilien dem Grafen Karl von Anjou, den er auch in der Würde eines Senators von Rom anerkannte. Doch ehe Karl in Italien eintraf, starb der Papst in Perugia am 2. Oktober 1264. Von kirchlichen Handlungen Urban's IV. ist nur die allgemeine Einfürung des Fronleichnamsfestes zu erwänen (s. Bd. IV, S. 702).

Die Briefe und Urkunden Urbans verzeichnet bei Potthast, Regest. II, 1474 ff.; Reumont, Gesch. der Stadt Rom, II; Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom im M.-A., V; Schirrmacher, Die letzten Hohenstaufen. **Hauck.**

Urban V., Papst von 1362—1370, vorher Wilhelm, der Son eines Ritters Grimoardus, der hochbetagt erst den 17. Oktober 1366 starb, wurde geboren zu Grisac im Gevaudan, Diözese Mende. Als Jüngling trat er in den Benediktinerorden, er machte sodann gelehrte Studien, wurde doctor decretorum und lehrte längere Zeit in Montpellier und Avignon. Später wurde er Abt im Germanuskloster zu Auxerre, dann in S. Victor zu Marseille. Als päpstl. Legat befand er sich auf der Rückreise von Neapel als er am 28. Oktober 1362 in Avignon zum Papste erwält wurde; am 6. November wurde er inthronisirt; er war der vorletzte Papst, welcher in Avignon residirte, einer der letzten, der sich mit Kreuzzugsgedanken trug: Peter von Lusignan, König von Cypern, sollte die abendländischen Fürsten zu einem Kreuzzuge entflammen, Johann von Frankreich Fürer des Zuges werden. Doch der letztere starb 1364 in englischer Gefangenschaft; Peter eroberte zwar Alexandrien (11. Oktober 1365), aber da er sich nicht verbarg, dass es ihm unmöglich sein werde, die Stadt zu halten, gab er sie alsbald wider auf; er wurde 1369 ermordet. Den Papst nahmen andere und dringendere Sorgen als die um das Morgenland in Anspruch. In Oberitalien arbeitete der gewalttätige Bernabo Visconti an der Ausbreitung seiner Macht. Es war eine der ersten Handlungen Urbans, dass er am 30. November 1362 denselben vor seinen Richterstul citirte. Als Bernabo nicht erschien, belegte ihn Urban am 3. März 1363 mit dem Banne und rief die Gläubigen zum Kreuzzug wider den Räuber des kirchlichen Guts. Aber Bernabo war nicht der Mann sich dadurch

schrecken zu lassen und Urban hatte nicht die Macht ihn zu überwinden; schon im Frühjar 1364 sah er sich genötigt mit dem Mailänder zu unterhandeln; er erhielt zwar Bologna und andere kirchliche Besitzungen zurück, aber er muste sich zur Aufhebung des Bannes und zur Zalung der ungeheuren Summe von 500,000 Goldgulden verstehen. Der Friede mit Bernabo fürte nicht zur Beruhigung des italienischen Landes; Söldnerbanden unter Fürung von Abenteurern verschiedener Nationen plünderten und brandschatzten die italienischen Städte; der Papst erließ am 13. April 1366 eine Bannbulle gegen sie; er versuchte eine Liga der bedrohten Städte und Staten zu bilden; doch one viel Erfolg: es muste auch hiedurch die Einsicht sich ihm aufdrängen, dass die Rückkehr nach Italien geboten war. Längst hatten die Römer dieselbe gefordert; patriotische Italiener wie Petrarca hatten dringend dazu gemant, auch Kaiser Karl IV. wünschte sie; so entschloss sich Urban im Jare 1366 die Rückkehr bestimmt zuzusagen. Trotz des heftigen Widerspruchs der französischen Kardinäle und der Vorstellungen des französischen Hofes hielt er sein Versprechen: am 30. April 1367 verließ er Avignon, am 20. Mai schiffte er sich in Marseille ein, am 4. Juni landete er bei Corneto; hier kam ihm der Mann entgegen, der seit beinahe vierzehn Jaren als päpstlicher Legat im Kirchenstate mit unermüdlicher Ausdauer an der Widerherstellung der päpstlichen Macht gearbeitet hatte und dem alles gelungen war, was unter den augenblicklichen Verhältnissen erwartet werden konnte, der Kardinal Ägidius Albornoz *), geistliche und weltliche Große begleiteten den Legaten. Am Ufer hatte man einen Altar errichtet, an welchem Urban alsbald nach der Landung eine Messe las. Das Pfingstfest feierte er in Corneto; dorthin kamen Gesandte der Römer, um dem Papste als dem Herrn der Stadt die Schlüssel der Engelsburg zu überbringen. Nur langsam näherte er sich Rom, am 9. Juni kam er nach Viterbo, erst am 16. Oktober zog er in Rom ein. Am 30. Oktober wurde zum erstenmale wider seit dem Tode Bonifaz VIII. am Hochaltar der Peterskirche Messe gelesen. Schon ehe Urban in Rom eintraf, war Ägidius Albornoz gestorben (24. August), für den Papst ein unersetzlicher Verlust. Es gelang ihm denn auch nicht die Angelegenheiten Italiens zu ordnen. Das Verhältnis zu Bernabo blieb unsicher; die Stadt Perugia empörte sich (1369), muste mit dem Banne belegt und konnte nur durch Gewalt bezwungen werden. Die glänzenden Aufzüge, die sich an den Besuch der Königin Johanna von Neapel in Rom, wie an den Kaiser Karls IV., vollends an den Übertritt des orientalischen Kaisers Johann Paläologus zur römischen Kirche (18. Okt. 1369) knüpften, konnten kaum darüber täuschen, dass der Zweck der Rückkehr verfehlt war; Urban bedeutete in Rom nicht mehr als in Avignon. Man begreift, dass der Gedanke nach Avignon zurückzukehren in der Seele des Papstes auftauchte, unter dem Drängen der französischen Kardinäle reifte der Gedanke zum Entschluss. Vergeblich warnte die heilige Birgitta: sie wollte eine Offenbarung empfangen haben, Urban werde sterben, wenn er sich wider nach Avignon begebe; vergeblich beschworen die Römer den Papst zu bleiben; am 5. September 1370 schiffte er sich wider in Corneto ein, am 16. landete er in Marseille, bereits am 24.

*) Vgl. über ihn die treffliche Charakteristik der prim. vit. Urbani V. bei Baluz. I, S. 378: Fuit legatus in dictis partibus continue fere per quatuordecim annos. Et licet a principio repererit civitates, loca, castra et terras, quae ad dominium, jus et proprietatem Romanae ecclesiae spectabant, sub manibus consistere tyrannorum, castris Montisflasconis et de Montefalco duntaxat exceptis, tamen divino fretus auxilio sic operatus est, nunc per tractatus amicabiles, nunc vero per insultus hostiles, quod fere omnia ad oboedientiam dictae ecclesiae suo tempore suoque ministerio sunt reducta; in quibus etiam castra, rochas et alias munitiones ut plurimum aut noviter fecit aedificari aut quae hactenus fuerant renovari, ut essent in posterum in defensionem fidelibus, rebellibus vero ad offensionem et terrorem. Fuit insuper homo admodum virtuosus, litterarum scientia praeditus, in agilibus multum circumspectus, corde magnanimus, corpore laboriosus ac in factis armorum, non omissa pontificali decentia, valde doctus et expertus; scivitque in omnibus sic et taliter se gerere quod in tota Italia virens amabatur, aut saltim timebatur.

befand er sich wider im päpstlichen Palaste zu Avignon. Aber seine Zeit war abgelaufen, am 19. Dezember 1370 ist er gestorben; seinem Willen gemäß wurde sein Leichnam nach S. Victor in Marseille gebracht.

Urban hatte ein Gefül für die Pflichten des päpstlichen Amtes, das zeigt seine Rückkehr nach Rom, auch seine widerholten Erklärungen gegen kirchliche Missbräuche, die Simonie, die Vereinigung zalreicher Pfründen in einer Hand u. dgl. Aber er war kein bedeutender Mann, er vermochte wol nach Rom zurückzukehren, aber er vermochte nicht diesen Schritt zu einem epochemachenden Ereignis zu machen; deshalb war er im Stande ihn zurückzutun und dadurch seine einzige wertvolle Tat selbst auszutilgen. Urban hat viel gebaut, in Rom am Lateran, in S. Peter und S. Paul, in Avignon besonders am päpstlichen Palast. In Montpellier gründete er ein Kollegium für zwölf Medizinstudirende.

Baluzius, Vitae paparum Avenionensium; Mansi, Coll. conc. t. XXVI; Raynaldus, Annal. eccles. t. XVI; Reumont, Gesch. d. Stadt Rom II; Gregorovius, Gesch. d. Stadt Rom im M.-A. VI.; Wattenbach, Gesch. des römischen Papstthums. **Hauck.**

Urban VI., Papst 1378—1389. Nach dem Tode Gregors XI. entstand in Rom die nicht unbegründete Besorgnis, es möge zu einer Rückverlegung des päpstlichen Sitzes nach Avignon kommen. Das Volk war entschlossen, das zu verhindern und die Wal eines Römers oder wenigstens Italieners zu erzwingen. Die Kardinäle aber, zum größten Teile Franzosen, waren uneinig: die Limusiner wünschten einen der Ihren, dem widerstrebten die übrigen französischen wie die nicht-französischen Kardinäle. Als die Wäler am Abend des 7. April 1378 sich zur Wal versammelten, schien es, dass ein langes Konklave zu erwarten sei: Niemand konnte noch absehen, wen die Wal schließlich treffen werde. Gerade die Unsicherheit des Ausgangs aber steigerte die Aufregung in der Stadt, im Laufe des 8. April kam es zu tumultuarischen Scenen: man forderte stürmisch, dass noch an diesem Tage ein Italiener gewält werde; die Kardinäle sahen, dass Widerstand gegen den Willen des Volkes zum Schlimmsten füren würde. So entschlossen sie sich denn, ihre Stimmen einem Italiener zu geben, Bartholomäus Prignano, Erzbischof von Bari; er nahm den Namen Urban VI. an. Er war in Neapel um 1318 geboren; seiner kanonistischen Gelehrsamkeit verdankte er sein Emporkommen am Hofe zu Avignon, Gregor XI. gab ihm das unbedeutende Erzbistum Acerenza, 1377 erhielt er das reichere von Bari; er wurde gerühmt als Feind der Simonie, als bedacht auf Keuschheit und Gerechtigkeit; aber er war heißblütig und jähzornig, starrsinnig bis zum Wansinn und doch zu beeinflussen von Leuten, die ihm schmeichelten, one jeden Funken von Klugheit und zugleich überzeugt, dass er allein alles verstehe; sein Äußeres war wenig imponirend, er wird geschildert als ein untersetzter, etwas beleibter Mann, von gelbbrauner Gesichtsfarbe. Seine Lage forderte Klugheit; denn die Giltigkeit seiner Wal war nicht über jeden Zweifel erhoben; war sie doch erfolgt unter dem Eindruck der Drohungen des Volkes. Zunächst jedoch schien alles sich zu fügen, keiner der Kardinäle zog die Rechtmäßigkeit der Wal in Zweifel, das römische Volk war befriedigt. Allein Urban hatte das Talent Jedermann zu verletzen und von sich zu stoßen; der Mann, der eben noch ein kleiner Erzbischof gewesen war, trat den Kardinälen herrisch und schroff gegenüber; er tadelte offenbare Missbräuche, aber er tat es in einer Weise, die kränken sollte; wie sein Auftreten, so erregten seine Absichten Widerspruch: er wollte reformiren, das Papsttum aus der Abhängigkeit von Frankreich befreien, im Kardinalskollegium das Übergewicht der Franzosen beseitigen; die Folge war, dass das Verhältnis zwischen Urban und den Kardinälen bald so schlecht wurde als möglich, sie sprachen von ihm als einem Verrückten und er fur sie an als Meineidige und Verräter. So standen die Dinge bereits wenige Wochen nach der Wal.

Um die Hitze der Stadt zu vermeiden, verließen die Kardinäle bei Beginn des Sommers Rom; die französischen begaben sich nach Anagni, hier wurde die Empörung gegen Urban beschlossen. In einer am 9. August an alle Christgläu-

bigen erlassenen Deklaration erklärten sie den apostolischen Stul für erledigt, die Wal Urbans für erzwungen und ungiltig, ihn selbst für einen Eindringling und Antichrist. Urban handelte einmal in seinem Leben verständig, indem er sich erbot, die Rechtmäßigkeit seiner Wal der Prüfung durch ein Konzil zu unterstellen; seine Gegner lehnten es ab. Von Anagni begaben sie sich nach Fundi und hier wurde von ihnen am 20. September 1378 der Kardinal Robert von Genf zum Papste gewält. Damit begann das große Schisma.

Wer sich im Rechte befand, kann kaum eine Frage sein. Die Bedenken, welche gegen Urbans Wal tatsächlich vorlagen, waren durch die Kardinäle selbst entkräftet, indem sie ihn ein Vierteljar lang als rechtmäßigen Papst anerkannten. Ihr Abfall kann nur als Empörung gegen den rechtmäßigen Papst angesehen werden; ihr Papst, er nannte sich Clemens VII., war ein Eindringling. Doch war die Lage für ihn zunächst weit günstiger als für Urban; er war ein Mann in den besten Jaren, gehörte einer reichen und mächtigen Familie an, war talentvoll und beredt, durch den Vergleich mit Urbans abstoßender Persönlichkeit konnte er nur gewinnen, auf seiner Seite standen die Kardinäle mit Ausnahme von vier Italienern, auch Johanna von Neapel, die von Urban gekränkt war, erkannte ihn sofort an, das gleiche geschah von Frankreich und nach und nach von Schottland, Savoyen, Castilien, Arragon, Navarra, Lothringen. Aber Urban wich nicht; da alle Kardinäle ihn verlassen hatten — die Italiener hielten sich neutral —, so ernannte er eine große Zal neuer Kardinäle; in Italien stützte ihn die Heilige des Volkes, Katharina von Siena, und die Tochter der schwedischen Birgitta, gleichfalls Katharina geheißen; Karl IV. und der größte Teil Deutschlands ebenso England und die nördlichen und die östlichen Länder hingen ihm an.

Der Kampf der beiden Gegner berürte zunächst Neapel; dorthin hatte sich Clemens VII. begeben, nachdem es Urban gelungen war, sich der Engelsburg zu bemächtigen und dadurch vollständig Herr in Rom zu werden. Aber das neapolitanische Volk war dem fremden Papste wenig geneigt, so entschloss er sich aus Italien zu weichen, im Mai schiffte er sich ein, um seinen Sitz in Avignon aufzuschlagen, am 10. Juni landete er in Marseille, mit Freuden empfingen ihn die einst in Avignon zurückgebliebenen Kardinäle. Wärend dessen suchte Königin Johanna ihren Frieden mit Urban zu machen, dieser aber wollte nicht Unterwerfung, sondern Vernichtung der Königin, er belegte sie mit dem Banne, erklärte sie des Reichs verlustig; auf seinen Anlass erhob Herzog Karl von Durazzo, der Erbe Neapels, die Fane der Empörung; in Rom empfing er die Krone von Jerusalem und Sicilien aus der Hand des Papstes, als Kreuzzug sollte sein Zug gegen Neapel betrachtet werden. Das Unternehmen gelang: Karl war siegreich, die Königin selbst geriet in seine Gewalt, er scheute sich nicht sie ermorden zu lassen; auch der von Clemens VII. unterstützte Herzog Ludwig von Anjou, den Johanna zum Erben ernannt hatte, vermochte keine Wendung herbeizufüren; das starke Heer, mit dem er in Italien erschien, löste sich auf, one dass es zu einer entscheidenden Schlacht gekommen wäre; Ludwig selbst starb im Herbste 1384. Die Verbindung Urbans und Karls schien dem Papste den größten Vorteil zu bringen. Doch wurde gerade sie ihm verderblich. Der Papst, der sich nach Neapel begeben hatte, entzweite sich mit dem König; mit Recht oder Unrecht war er der Überzeugung, dass eine Anzal Kardinäle mit dem Könige sich verbunden hätten, um seine Absetzung herbeizufüren; er ließ sie gefangensetzen und foltern, one doch ein Geständnis von ihnen erpressen zu können. Das geschah in Nocera, wo Urban sich aufhielt, von hier aus verhängte er den Bann über Karl, das Interdikt über Neapel; hier ließ ihn Karl belagern, er setzte einen Preis auf den Kopf des Papstes; aber der Starrsinn Urbans wurde dadurch nicht gebeugt, Tag für Tag verkündigte er von einem Fenster des Kastells herab den Fluch über das feindliche Heer. Endlich im Juli wurde er befreit; er begab sich nach Genua, unterwegs war er in Gefar von seinen Befreiern gefangen genommen und an Clemens VII. ausgeliefert zu werden. In Genua hielt er sich bis zum Dezember 1386 auf; ehe er die Stadt verließ, ließ er fünf von den beklagten Kardinälen umbringen, man erzälte sich, sie seien im Gefängnis erdrosselt, die Leichname in

einem Pferdestall verscharrt worden. Dem Volke graute vor dem blutigen Papst, die Zal seiner Anhänger aber schmolz in Folge solcher Taten mehr und mehr zusammen. Von Genua begab er sich noch Lucca; dann noch Perugia. Er war wider ganz von den neapolitanischen Angelegenheiten erfüllt. Karl von Durazzo war 1386 in Ungarn ermordet worden; für zwei Knaben, Karls Son Ladislaus, und jenes Ludwig von Anjou Son Ludwig kämpften die Parteien, Urban aber meinte die Zeit gekommen, die päpstliche Macht in Neapel für immer zu festigen, er plante einen Zug nach dem Königreich; die Sache scheiterte daran, dass er nicht vermochte, sein Heer zusammenzuhalten. Im Oktober 1388 musste er nach Rom zurückkehren. Auf hochfliegende Pläne hat er seitdem verzichtet, man weiß nur von etlichen kirchlichen Vorschriften, die er erließ: dass er je das 33. Jar zum Jubeljar bestimmte, das Fest Mariä Heimsuchung anordnete. Am 15. Okt. 1389 ist er gestorben. Urban VI. trägt die Hauptschuld an dem Ausbruch des Schismas, obwol er den Kardinälen gegenüber im Rechte war; denn seine Gewaltsamkeit drängte sie zur Empörung; sie machte auch sein späteres Pontifikat so unheilvoll, wie die Regierung kaum eines zweiten Papstes; doch ist sie vielleicht entschuldbar: es scheint, dass Urban wirklich geistesgestört war.

Dietrich v. Niehm, De Schismate. Vitae Gregorii XI et Clementis VII bei Baluzius, Vit. pap. Avenion.; Mansi, Coll. conc. XXVI; Raynaldus, Annal. eccles. XVII; Reumont, Gesch. d. Stadt Rom II; Gregorovius, Gesch. d. Stadt Rom im M.-A. VI; Wattenbach, Gesch. des röm. Papstth. **Hauck.**

Urban VII., zum Papste gewält den 15. Sept. 1590, starb schon am zwölften Tage nachher. Er hieß Joh. Bapt. Castagna und war 1521 in Rom geboren; seine Familie stammte aus Genua. Ideo raptus est, sagt Sarpi von ihm, ne malitia mutaret intellectum ejus. **Benrath.**

Urban VIII., Maffeo Barberini aus Florenz, geboren 1568, trat unter Leitung seines Oheims, welcher Protonotar an der Kurie war, frühe in die kirchliche Laufbahn ein. Sixtus V. machte ihn mit 19 Jaren zum Referendario della Giustizia, Gregor XIV. dann zum Governatore von Fano, wo er rücksichtslos und erfolgreich bemüht war, die Ordnung herzustellen und zu erhalten. Den zum Protonotar Ernannten sandte Clemens VIII. als Nuntius an den französischen Hof, wo er bei der Taufe des Prinzen Ludwig (XIII.) Gevatter stand und zum zweitenmale in gleicher Eigenschaft von Paul V. gesandt erschien, um dann 1605 die Kardinalswürde zu erlangen und die Legation von Bologna zu übernehmen. Unter Leitung jesuitischer Lehrer im Collegio Romano, besonders durch Aurelius Ursus, vorgebildet, zeigte er stets Vorliebe für die Litteratur, verfasste auch selber lateinische Gedichte, zum Teil in Gestalt von Paraphrasen zu Psalmen und biblischen Sprüchen in horazischen Metren, zum Teil auch selbständige Hymnen auf Maria, Christus u. A. Diese Gedichte sind mehrfach gedruckt. Zu Anfang seines Pontifikates stiftete er den Orden von der unbefleckten Maria, vollzog die Kanonisation des Ignatius von Loyola, Franciscus Xoverius, Al. Gonzaga und des Filippo Neri, sowie einiger Theatiner. Bald aber wurde sein Interesse gänzlich von der großen Politik absorbirt. Schon dadurch, dass die 21 Jare seines Pontifikates zwei Drittel des „großen Krieges“ decken, ist es gegeben, dass das hauptsächlichste kirchengeschichtliche Interesse, welches dieser Papst erregt, sich auf seine Stellung in und zum dreißigjärigen Kriege bezieht. Und diese Stellung war merkwürdig genug. Wärend „die beiden Päpste, welche die ersten fünf Jare des Krieges erlebten, Paul V. und Gregor XV., ihn durchaus als eine Angelegenheit der europäischen katholischen Restauration aufgefasst und den Kaiser bereitwillig mit geistlichen und weltlichen Mitteln unterstützt hatten, war die Haltung Urban's diese, dass er das katholische Prinzip jenes Krieges verleugnete und fallen ließ und nur die politische Machtfrage als dessen Beweggrund anerkennen wollte“ (Gregorovius, Urban VIII., S. 7). Mit Entschiedenheit trat übrigens diese Stellung des Papstes, welche ihn in steter Gegnerschaft zu Spanien und zum Kaiser hielt, erst bei Gelegenheit der mantuanischen Episode des Großen Krieges zu Tage. Urban VIII. begünstigte nämlich, nachdem er 1626 das Her-

zogtum Urbino als anfallendes Lehen annektirt hatte, bei dem Aussterben der Gonzaga in Mantua 1627 die Besitznahme dieses Herzogtums durch den erbberechtigten französischen Zweig der Familie (Nevers) aus dem Grunde, um den kaiserlich-spanischen anehin in Neapel konsolidirten Einfluss nicht zu absoluter Herrschaft in ganz Italien sich erweitern zu sehen. Kaiserliche Truppen besetzten daraufhin Mantua gewaltsam und vertrieben die Nevers; ja es schien fast, als ob auch ein zweiter „sacco di Roma" durch diese Truppen erfolgen werde. Erst im Regensburger Frieden (1630), wo Ferdinand II., dem Drängen der einen habsburgisch-militärischen Absolutismus befürchtenden katholischen Fürsten Deutschlands nachgebend, Wallenstein absetzte, ward auch die Widereinsetzung der Nevers beschlossen. Wenn von diesem Frieden an der Rückgang der kaiserlichen Macht und im Grunde auch der der katholischen Restauration datirt, so ist dies zu nicht geringem Teile eben der Politik, welche Urban VIII. einschlug, zuzuschreiben. Die Sorge, dass bei dem Zwiespalt zwischen den großen katholischen Mächten die Schweden und mit ihnen der Protestantismus in Deutschland eine allzu günstige Stellung gewinnen möchte, schien ihn weniger zu drücken als die Furcht, den Kaiser zum absoluten Herrscher diesseits und dann auch jenseits der Alpen werden zu sehen. Gegen jene kannte er, wo es Erfolg versprach, immer wider Frankreichs Gewicht in die Wagschale bringen und hat dies auch mehrfach getan — gegen die Übermacht des Kaisers würde auch der Papst und Italien schutzlos gewesen sein. Fasst man diese Momente ins Auge, so wird Urbans schwankende Politik erklärlich. Dass sie ihn prinzipiell an der allerschärfsten Gegenstellung gegen die Protestanten und ihre Sache nicht gehindert hat, beweist sein erst kürzlich durch Prof. Opel in Halle aus dem Wiener Statsarchiv an den Tag gebrachtes Breve an Ferdinand II. vom 28. Juni 1631, in welchem er über die Zerstörung Magdeburgs durch Tilly frohlockt und dem Kaiser Glück wünscht*). Dass der Papst dann Ende 1633, als er die Nachricht von dem Tode Gustav Adolf's erhielt, laut jubelte, ist erklärlich und wird von Nicoletti V, c. 5 (s. u.) durch Mitteilung eines Briefes des Kardinals Barberini an den Nuntius Bichi bestätigt, wo es heißt: „Wir haben sichere Nachricht über Gustav's Tod; mit welchem Jubel Se. Heiligkeit dieselbe entgegengenommen hat, können Sie sich denken — ist doch jetzt die Schlange vernichtet, die mit ihrem Gift die ganze Welt zu verderben suchte" (bei Gregorovius a. a. O. S. 155). Angesichts dieser beiden Daten wird man nicht im Zweifel darüber sein, inwieweit die Beschuldigungen des Primas von Ungarn, Pazman, der als kaiserlicher Gesandter fruchtlos mit Urban unterhandelt hatte, begründet waren: der Papst sei selber auf Seite der Ketzer, freue sich über ihre Fortschritte und benütze sie gern für seine Schaukelpolitik (vgl. Al. Contarini, Rel. della Corte di Roma bei Barozzi-Berchet I, 376). Das letztere hatte freilich guten Grund und wurde aufs neue dadurch bestätigt, dass, als nach dem Tode Wallensteins das Glück sich wider den kaiserlichen Waffen zuzuneigen und Richelieu nun den Plan ins Werk zu setzen begann, mittels der schwedisch-französischen Allianz Deutschland niederzuhalten und die Spanier aus den Niederlanden sowie aus Mailand zu vertreiben — dass da Urban zwar nicht der Allianz beitrat, aber in der öffentlichen Meinung als Begünstiger derselben und als Gegner von Habsburg-Spanien weiter galt.

Seine Tätigkeit in den engeren Grenzen seines States war eine lebhafte.

---

*) Es ist erklärlich, dass die ultramontane Presse, auch die „Geschichtslügen" in ihrer ersten Auflage, sich bemüht haben, die Echtheit dieses Schreibens zu bestreiten. Jedoch one Erfolg. Einzelne Stellen teile ich mit: . . . „Ruhmvoll hat sich in der Zerstörung Magdeburgs der Herr bezeugt, der Herr der kämpfenden und auch der triumphirenden Heerscharen . . . Ein so großes Gnadengeschenk des Himmels und eine solche Ruhmestat Deutschlands verdanken wir Deiner Majestät, welche der Höchste sich auserlesen zu haben scheint, die Ketzerei auszutilgen . . . man darf durchaus nicht dulden, dass die Gottlosen zur Ruhe kommen . . . wolle du das Glück eines so großen Sieges nicht auf die Trümmer einer einzigen Stadt beschränken! . . ." Das Breve ist in Opel's Übersetzung abgedruckt im „Deutschen Merkur" 1884, Nr. 29.

Er ist der letzte Papst gewesen, welcher den Kirchenstat noch hat erweitern können und zwar durch die Einverleibung von Urbino. Dann hat er für die Befestigung der weitgestreckten Länder große Summen ausgegeben, freilich one seinen Zweck zu erreichen. An der nördlichen Grenze der Legation Bologna erbaute er das große Fort Urbano (Castelfranco) gegen den Herzog von Mantua, vielleicht auch als Zwingburg gegen die unruhigen Bolognesen selbst. In Rom befestigte er das Kastell S. Angelo und zog neue Mauerstrecken mit Bastionen, legte auch unter der vatikanischen Bibliothek ein umfangreiches Waffendepot an, für welches in Tivoli eine besondere Waffenschmiede errichtet wurde; zum Gießen von Kanonen verwandte man das dem Pantheon geraubte Metall; um Rom gegen einen Handstreich von der Seeseite her zu schützen, wurde auch der Hafen von Civitavecchia eingerichtet und befestigt. In allem pflegte er autokratisch zu verfaren; die Kardinalskongregationen zog er selten zu Rat, Konsistorien hielt er kaum. Um den ihm lästigen spanischen Gesandten Kardinal Borgia loszuwerden, erließ er einst plötzlich den strikten Befehl, dass alle Bischöfe sofort Residenz zu halten hätten — so zwang er diesen nach Madrid zurückzukehren. Freilich hatte Borgia sich erlaubt, was unerhört war: er war offen im Konsistorium aufgetreten, um gegen Urban's antispanische und antikaiserliche Politik zu protestiren, und der Papst, überrumpelt, hatte ihm zwar das Wort abgeschnitten, sich aber den schriftlichen Protest in die Hand drücken lassen. — Ein Zeitgenosse hat Urban VIII. beschuldigt, dass er die übergroßen Summen für Befestigungen, Rüstungen und Kriegsbereitschaft nur deshalb erhoben und verwendet habe, damit um so mehr für seine Familie davon abfiele. Ob dies begründet ist, steht dahin — jedenfalls ist er derjenige gewesen, welcher den Nepotismus zum letztenmal im großen Stil betrieben hat. Brosch schließt (S. 402) aus Aussagen des venetianischen Botschafters, dass Urban sogar beabsichtigt habe, die Barberini — wie dies einst mit den Farnese geschehen war — zum Range eines Dynastengeschlechts zu erheben. Dieser Plan, wenn ernstlich ins Auge gefasst, scheiterte; aber mit Geld und Besitztümern wurden die Neffen geradezu überschüttet, so dass sie z. B. in der römischen Campagna bald die reichsten Grundbesitzer waren. Ihr Jareseinkommen stieg von 12000 auf 300,000 Scudi. Schlimmer noch als ihre Bereicherung auf öffentliche Kosten war der Umstand, dass die Nepoten kurz vor dem Ausgange Urban's den Kirchenstat noch in einen Krieg mit dem Herzog von Parma verwickelten, da er sich die verpfändeten Herrschaften Castro und Ronciglione im päpstlichen Gebiet nicht durch Jener List und Gewalt wollte entreißen lassen. Der Krieg wurde beiderseits schlecht gefürt, schleppte sich durch zwei Jare hin, endete aber (31. März 1644) mit einem durch Frankreich herbeigefürten Vergleiche fast ganz zu Gunsten des Farnese von Parma. Die kostspielige „Armee" des Papstes hatte sich jämmerlich benommen, das beugte diesen tief; vor Aufregung wurde er krank und starb im Juni desselben Jares. Nichts ist bezeichnender dafür, dass die Sorge um die weltliche Herrschaft des Papsttums der eigentlich treibende Gedanke in all seinem vielgestaltigen äußeren Tun war, als der Umstand, dass er, von höchster Verehrung für die Gräfin Mathilde erfüllt, welchen einst den Grund dazu gelegt, deren Asche aus S. Benedetto bei Mantua entwenden und nach Rom bringen ließ (vgl. Avvisi di Roma, 9. Juli 1633, bei Gregorovius a. a. O. S. 160 f.), wo er ihrem Andenken in der Peterskirche selbst ein großartiges und schönes Denkmal errichtet hat.

Litteratur: Eine neuere monographische Bearbeitung von Urban's Lebensgeschichte existirt nicht. Sehr eingehend, aber „formlos und schlecht geschrieben" ist die Vita di Papa Urbano VIII. e storia del suo Pontificato von Andrea Nicoletti (8 Bde. in 4°) in der barberinischen Bibliothek in Rom. Was die gedruckten Beiträge betrifft, so ist man auf die Papstgeschichten in Sammelwerken (Ciacconius u. A.) angewiesen; besonders wird man die von Tommasucci gearbeitete Vita unseres Papstes in dem 4. (Ergänzungs-) Teile von Platina's Papstleben (italienisch, Venedig 1765, S. 329 ff.) wenigstens für die Zeit bis zur Wal mit Nutzen heranziehen können. Aus den Relationen der Gesandten und sonstigen Dokumenten haben u. A. Ranke (Päpste Bd. II) und Brosch (Geschichte des

Kirchenstaates Bd. I) reichlich geschöpft. Die Frage nach U.'s Stellung im 30jär. Kriege hat mit neuem Material aus dem Münchener und Modeneser Archiv, sowie der barberinischen Bibliothek in Rom Gregorovius eingehend behandelt in: Urban VIII. im Widerspruch zu Spanien und zum Kaiser, Stuttgart 1879.

Benrath.

Urim und Tummim, הָאוּרִים וְהַתֻּמִּים (vgl. 2 Mos. 28, 30; 3 Mos. 8, 8; Esr. 2, 63; Neh. 7, 65; in umgekehrter Reihenfolge 5 Mos. 33, 8: „deine U. und deine T.“ in der Anrede an Gott; 4 Mos. 27, 21. 1 Sam. 28, 6 nur הָאוּרִים, aber zweifellos als Abkürzung für „die U. und die T.“), bei Luther „Licht und Recht“, erscheinen in allen den Stellen, wo sie erwänt werden, als Media der göttlichen Orakelerteilung. Über die nähere Beschaffenheit dieser Media und die Art ihrer Anwendung gebricht es jedoch, wie bei so manchen anderen Dingen, welche die heiligen Schriftsteller als allgemein bekannt voraussetzen durften, an jeder Andeutung. Auch die Tradition vermochte, wie sich zeigen wird, schon frühzeitig keine Auskunft mehr zu geben und so konnte sich von den Zeiten des Philo und Josephus an eine Fülle von Vermutungen und immer neuen Kombinationen anhäufen, one dass man zu einer allseitig befriedigenden Lösung des Rätsels gelangt wäre. Wie bei so vielen anderen Streitfragen der hebräischen Archäologie hat es sich dabei bitter gerächt, dass man sich nicht entschließen mochte, die Aussagen und Voraussetzungen des sog. Priestercodex einerseits und die der übrigen Geschichtsbücher andererseits zunächst streng gesondert zu betrachten und exegetisch zu ihrem Rechte kommen zu lassen, anstatt beide von vornhein zu vermischen und es als selbstverständlich anzusehen, dass sie von denselben Voraussetzungen beherrscht sein müssten.

Halten wir uns zunächst an die Aussagen des Priestercodex, so wird 2 Mos. 28, 30 dem Mose geboten: „und du sollst in die Amtstasche (חֹשֶׁן הַמִּשְׁפָּט eig. Tasche des Rechts, des richterlichen Entscheides) hineintun die Urim und die Tummim, damit sie auf dem Herzen Aarons seien, wenn er hineingeht vor Jahve, und es soll Aaron das Recht der Kinder Israel allezeit vor Jahve auf seinem Herzen tragen“. An sich könnte die Wendung נָתַן אֶל auch bedeuten „daran oder darauf tun, setzen oder streichen“ (wie z. B. Ezech. 45, 19 das Sündopferblut an die Pfoste u. s. w.); daher LXX (Tischend. Ex. 28, 26) entsprechend dem ונתתה על des Samar.: *καὶ ἐπιθήσεις ἐπὶ τὸ λογεῖον τῆς κρίσεως τὴν δήλωσιν καὶ τὴν ἀλήθειαν·* ebenso im Texte des Lucian (ed. de Lag. 1, 79). Die Bedeutung „hineintun in“ wird jedoch gefordert durch die zweifellosen Stellen 2 Mos. 25, 16. 21; 4 Mos. 5, 17; 19, 17 (sämtlich im Priestercodex; vgl. außerdem 5 Mos. 23, 25; Jer. 29, 26; Neh. 2, 12), wärend die Begriffe „legen auf, befestigen oder streichen an etwas“ in derselben Quelle regelmäßig durch נתן על widergegeben werden; vgl. 2 Mos. 28, 14. 23. 25; 3 Mos. 2, 1; 4, 7 u. a. Übrigens wird die Fassung der LXX (und damit alle die Hypothesen, welche die U. und T. mit den Edelsteinen auf der Amtstasche identifiziren) schon durch den Context von 2 Mos. 28, 15 ff. ausgeschlossen. Nach der Anweisung zur Anfertigung der Tasche, der Besetzung derselben mit 4 Reihen Steinen und der Befestigung am Ephod kann in V. 30 nicht nochmals über V. 22 ff. auf V. 17 ff. zurückgegriffen sein. Vollends unmöglich wird dies durch den Bericht über die Investitur Aarons 3 Mos. 8, 8: und er befestigte darauf (עָלָיו sc. auf den Ephod) die Tasche und tat in (אֶל, Sam. widerum עַל; LXX *ἐπὶ τὸ λογεῖον*) die Tasche die U. und T. u. s. w. Wären die letzteren mit den Edelsteinen auf der Tasche identisch, so hätte ihre Anbringung nicht erst erfolgen können, nachdem der Ephod (V. 7) und die Tasche dem Aaron bereits angelegt war.

Ziehen wir nun das Resultat, so ist erstlich zu konstatiren, dass in beiden Stellen die Urim und Tummim nicht nur als greifbare Gegenstände, sondern als etwas bereits bekanntes und v o r h a n d e n e s vorausgesetzt werden: sie wer-

den weder irgendwie näher beschrieben, noch wird ihre Anfertigung geboten *); in 2 Mos. 39, 20 ff., dem Parallelbericht zu 2 Mos. 28, 22 ff., wird ihrer überhaupt nicht gedacht. Ihre Bedeutung aber könnte nach 2 Mos. 28, 30 als eine rein symbolische erscheinen. Wie das goldene Stirnblatt des Hohenpriesters mit der Aufschrift קדש ליי ideell die gottgewollte Heiligkeit des Bundesvolkes darstellt, so könnten die U. und T., die Aaron auf dem Herzen trägt, wenn er vor Jahve ins Heiligtum eingeht, schon durch ihr bloßes Vorhandensein eine Bürgschaft darstellen, dass sich dieses Volk göttlicher „Entscheide" rühmen darf, zugleich aber auch eine Verpflichtung, dass es sich denselben allezeit unterwerfen wolle. Dass eine derartige Bedeutung der U. und T. in der Intention des Verfassers von 2 Mos. 28, 30 liegt, muss im Hinblick auf die Analogie von 28, 38 mindestens als warscheinlich bezeichnet werden. Diese Annahme wird auch dadurch nicht hinfällig, dass 4 Mos. 27, 21 (gleichfalls im Bereiche des Priestercodex) neben der symbolischen zugleich auch auf eine praktische Bedeutung der Urim hingewiesen wird: „und er (Josua) soll vor El'azar den Priester treten und er (der Priester) soll für ihn fragen במשפט האורים vor Jahve u. s. w. (LXX: *καὶ ἐπερωτήσουσιν αὐτὸν τὴν κρίσιν τῶν δήλων*; vgl. zu *δῆλοι*, manifesti, clari, wozu höchst warscheinlich *λίθοι* zu ergänzen, als Übersetzung von אורים noch 5 Mos. 33, 8; 1 Sam. 14, 41; 28, 6; Sir. 45, 10: *λογείῳ κρίσεως, δήλοις ἀληθείας* und 36, 3: *ὡς ἐρώτημα δήλων*, nach richtiger Lesart für *δικαίων*). Obige hebräische Worte bedeuten entweder „vermittelst des Entscheides der U." oder kurzweg „vermittelst, durch Anwendung" (משפט Verfaren, Art; s. die Lex.). In jedem Falle wird damit auf eine Verwendung der U. (und T.) zum Behuf der Orakelerteilung hingewiesen und wir dürfen daraus folgern, dass auch 2 Mos. 28, 30; 3 Mos. 8, 8 **nicht bloß** eine symbolische Bedeutung der U. und T. vorausgesetzt wird.

Außerhalb des Priestercodex begegnen wir den U. und T. 5 Mos. 33, 8; Esr. 2, 63 und damit parallel Neh. 7, 65, ferner in dem (aus den LXX zu eruirenden) ursprünglichen Text von 1 Sam. 14, 41, sowie (die U. allein) 28, 6.

Bezüglich der Stelle 5 Mos. 33, 8 („deine T. und deine U. gehören" oder „sollen gehören deinem Frommen" u. s. w.) pflegt man als selbstverständlich anzusehen, dass letztere Bezeichnung auf Aaron gehe, da nach 2 Mos. 28, 30 nur dieser zur Fürung der U. und T. berechtigt sei. Gegenüber dieser petitio principii begnügen wir uns zu konstatiren: 1) dass dem Spruche selbst die Ankündigung vorhergeht „und zu (oder: in Bezug auf) Levi sprach er", daher die LXX den Spruch selbst mit *δότε Λευὶ δήλους αὐτοῦ καὶ ἀλήθειαν αὐτοῦ* anheben; eine Beschränkung auf Aaron ist in der Tat nur durch eine künstliche Eintragung zu gewinnen; 2) von einem Versuchtwerden Aarons ist weder 2 Mos. 17 noch 4 Mos. 20 die Rede; 3) im weiteren Context des Levispruches (V. 9 ff.) ist ganz ausdrücklich von der Gesamtheit der Levitenpriester und den allen gemeinsamen Funktionen die Rede. Aus allen diesen Gründen ist daran festzuhalten, dass 5 Mos. 33, 8 die Fürung der T. und U. (welche auch hier als etwas allgemein bekanntes vorausgesetzt werden) dem Priesterstamm als solchem, somit one Beschränkung auf den Hohenpriester, zugewiesen wird. Über Wesen und Anwendung derselben erfaren wir auch aus dieser Stelle nichts. Ebenso ergibt sich aus 1 Sam. 28, 6 nur, dass man בָּאוּרִים (LXX *ἐν τοῖς δήλοις*) eine Antwort, einen direkten Bescheid auf eine an Gott gerichtete Frage erhalten konnte, wie anderseits durch Träume oder durch die Propheten. Weiter fürt uns dagegen 1 Sam. 14, 41, sobald man sich zu der Anerkennung entschließt, dass hier die LXX den ursprünglichen Text bewart haben. Dieselben drücken aus (nach dem Texte Lucians, ed. de Lag. I, 275): „und es sprach Saul: o Herr, Gott Israels, warum hast du deinem Knecht heute nicht geantwortet? Wenn in mir oder meinem Sone Jona-

*) Der Zusatz des Samar. vor ונתתה: „und du sollst **die** Urim und die T. machen" beweist nur, dass das gänzliche Fehlen einer Notiz über die U. und T. schon frühzeitig als etwas Befremdliches empfunden wurde.

than das Unrecht, so gib Urim (δὸς δήλους); und falls du so sprechen solltest: im Volke ist das Unrecht, so gib Tummim (δὸς ὁσιότητα)“. Gegen die wesentliche Ursprünglichkeit dieses Textes kann nicht die Verstümmelung desselben im Cod. Vat. (καὶ ἐὰν τάδε εἴπῃ, δὸς δὴ τῷ λαῷ σου Ἰσραήλ, δὸς δὴ ὁσιότητα) u. Alex. (εἴπῃς τῷ λαῷ σου Ἰ.) ins Feld gefürt werden. Beide beruhen auf der irrtümlichen Auslassung des ἐν vor τῷ λαῷ und werden durch das Zeugnis der Vulgata (genauer einer aus dem wirklichen LXX-Text geflossenen Interpolation in den Text des Hieronymus) reichlich aufgewogen; dieses Zeugnis lautet: quid est, quod non responderis servo tuo hodie? Si in me, ant in Jonatha filio meo est iniquitas haec, da ostensionem: aut si haec iniquitas est in populo tuo, da sanctitatem.

Gegen diese für sich selbst redende und bereits 1842 (in der 1. Aufl. des Kommentars über die Bücher Samuelis) von Thenius vorgetragene Widerherstellung des ursprünglichen Textes (acceptirt u. a. von Ewald in der Gesch. Isr. III, 51; vgl. auch de Lagarde in „die revidirte Lutherbibel [S.-A. aus den Gött. gel. Anz. 1885, St. 2], S. 19) hat man in dem üblichen und cum grano salis berechtigten Misstrauen gegen voreilige Korrekturen des masoreth. Textes aus den LXX Allerlei eingewendet. Keil findet (im Kommentar zu 1 Sam. 14, 41) im obigen Text „nichts weiter als eine subjektive und zwar irrtümliche Deutung der LXX, die nur aus der unrichtigen Auffassung des תמים als תָּמִים entstanden und darum ganz wertlos ist“. Troz dieses Machtspruches, für welchen Keil selbst nur mit ganz subjektiven und für uns hinfälligen Gründen eintritt, geben wir zu bedenken: 1) das הָבָה תָמִים des jezigen hebr. Textes gibt überhaupt keinen Sinn; vielmehr ist תָמִים in hohem Grade verdächtig, entweder als eine dogmatische Korrektur (doch s. u.) oder als ein Notbehelf der Punktatoren, zu dem sie sich entschließen mussten, als durch den Wegfall des Vorhergehenden der Gegensatz von Urim und Tummim und damit überhaupt der Sinn des Berichts verloren gegangen war; 2) da die LXX von der wirklichen Beschaffenheit der U. und T. offenbar keine Anschauung mehr hatten, dieselben vielmehr außen an der Tasche angebracht dachten, so ist nicht abzusehen, wie sie eine Erweiterung des hebr. Textes hätten ersinnen sollen, welche sichtlich von einer anderen Auffassung der U. und T. ausgeht, nämlich der als heiliger Loose, welche geworfen werden und sich somit vorher in einem Behälter befunden haben müssen. Denn wie der hebr. Text, faren auch die LXX fort: „da wurden Jonathan und Saul vom Loose getroffen und das Volk ging frei aus. Und Saul sprach: werfet (das Loos) zwischen mir und zwischen Jonathan“ u. s. w.; 3) der jezige Text kann (wie dies z. B. de Lagarde annimmt) in dogmatischem Interesse verkürzt sein, etwa weil die Anwendung des heiligen Looses nicht ausdrücklich genug dem Hohenpriester zugeschrieben oder der leztere durch das הַפִּילוּ V. 42 sogar ausgeschlossen schien. Einfacher wird man jedoch die Verkürzung aus einem Abirren vom ersten auf das zweite הָבָה (LXX beidemale δὸς) erklären.

Ist nach alledem die Widerherstellung von 1 Sam. 14, 41 nach den LXX berechtigt, so gibt diese Stelle in der Tat über das Wesen der U. und T. einen wichtigen Aufschluss. Wir erfaren aus ihr, dass es sich um mindestens zwei zum Looswerfen bestimmte Gegenstände handelte; das Herauskommen des einen bedeutete ein „ja“, das des anderen ein „nein“, sei es ein für allemal oder sei es (wie man nach 1 Sam. 14, 41 schließen könnte) je nach der vorher getroffenen Bestimmung. Kam keines von beiden heraus, so war dies ein Zeichen des göttlichen Unwillens, welcher überhaupt eine Antwort verweigerte (vgl. 1 Sam. 14, 37; 28, 6). Die Anwesenheit eines Priesters ist dabei vorausgesezt, denn auf seine Aufforderung findet V. 36 f. die erste Befragung statt, durch welche (V. 38 ff.) die zweite veranlasst wird. Dabei scheint es jedoch nicht, als ob die Handhabung der heil. Loose ganz ausschließlich dem Priester zugeschrieben würde.

Zieht man nun in Erwägung, dass auch die sonstigen Berichte über das Werfen des Looses das leztere widerholt zu Priestern und zu dem Ephod in Be-

ziehung setzen, so wird man es mindestens als höchst warscheinlich bezeichnen müssen, dass es sich in allen diesen Fällen gleichfalls um die Anwendung der U. und T. handelt; vgl. 1 Sam. 23, 6. 9, wa David dem Abjathar, dem San des Abimelekh gebietet, den aus Nab geflüchteten Ephod *) herbeizubringen, und vermittelst desselben Gatt befragt; ebensa 30, 7 ff. Auch 1 Sam. 14, 18 ist mit den LXX הָאֵפוֹד für אֲרוֹן הָאֱ zu lesen, zumal sich die Lode nach dem ausdrücklichen Zeugnis van 2 Sam. 6, 2, vgl. mit 1 Sam. 7, 1 f., damals nicht in der Nöhe Sauls befand. One Erwänung des Ephad ader priesterlicher Vermittelung scheint dach gleichfalls die Anwendung der U. und T. vorzuliegen: von seiten Davids 2 Sam. 2, 1; 5, 19. 23, von seiten Samuels 1 Sam. 10, 20 ff.; vgl. V. 19 das Stellen der Kinder Isroels var Johve und den Terminus וַיִּלָּכֵד vam Getraffenwerden durch das Loas, ganz wie 1 Sam. 14, 41 f. (s. o.) und wie Jos. 7, 16 bei der Auslosung des Achan durch Josua. Was den Madus der Antwort anbelangt, sa scheint dieselbe (wie 1 Sam. 14, 41) in mehreren der aben angefürten Stellen auf einfache Bejahung hinouszulaufen; sa deutlich 1 Sam. 23, 11 f.; 2 Sam. 2, 1ª; 5, 19 und mit einer unbedeutenden Erweiterung Richt. 20, 27 und 1 Sam. 30, 7 ff.; eine verneinende Antwart mit weiterer Motivirung erfolgt 2 Som. 5, 23 (s. u.). Aber auch in den Fällen, wa bestimmte Namen in der Autwort erscheinen (so Richt. 1, 1; 20, 18; 2 Sam. 2, 1ᵇ und bei der Herouslosung Achons und Souls Jos. 7, 16; 1 Sam. 10, 20 ff.) kann man das Verfaren so denken, dass die Antwart durch immer widerholte disjunktive Fragen erzielt wurde (so auch König, Offenbarungsbegr. II, 258). Sa blieben van ausfürticheren Antwarten, die nicht ouf „ja" oder „nein" beruhen können, nur 1 Sam. 10, 22ᵇ und 2 Som. 5, 23 f. Dieselben werden jedoch van den Originalerzälern schwerlich ols ein Bestandteil des Ausspruchs der U. und T., sondern eher ols priesterliche oder praphetische Erläuterungen des letzteren gemeint sein.

Die letzte Erwänung der U. und T. findet sich Esr. 2, 63 (porollel Neh. 7, 65). Noch dieser Stelle erwortete mon domals das Widererstehen eines Prie-

*) Dass in den genannten Stellen der אֵפוֹד „kein eigentliches Priesterkleid" sein könne, ist von Fr. W. Schultz wenigstens für den von Gibeon „aufgestellten" 1700 Goldsekel schweren Ephod, sowie für den des Micha (Richt. 17, 5 ff.) anerkannt worden (s. o. Bd. IV, 254). Freilich darf nach Schultz ebensowenig ein Bild unter diesem Ephod verstanden werden. Aber wie oft wird noch widerholt werden müssen, dass ein Gebilde von 1700 Sekeln Goldes, das man aufstellt und mit dem man nach der Auffassung des Erzälers Richt. 8, 27 Götzendienst treibt, eben nur ein Götterbild sein kann; dass auch Richt. 17 und 18 der ganze Contert keine andere Auffassung zulässt; dass Richt. 17, 5; 18, 14. 18. 20; Hos. 3, 4 Ephod und Teraphim wie etwas eng Zusammengehöriges genannt sind; dass 1 Sam. 21, 10 das Schwert Goliaths in ein Gewand gewickelt hinter dem Ephod hängt, der somit etwas freistehendes sein muss; dass derselbe Ephod 1 Sam. 23, 6 mit Abjathar nach Kegila hinabkam (יָרַד בְּיָדוֹ) und V. 9, sowie 30, 7 von Abjathar dem David herbeigebracht (nicht etwa angezogen) wird; endlich dass der Ephod, der als Gewand dient, 1 Sam. 2, 18; 22, 18; 2 Sam. 6, 14 — offenbar zur Unterscheidung von jenem anderen, vom Metallüberzug (אֲפֻדָּה Jes. 30, 22) über ein Holz- oder Tonbild benannten Ephod — אֵפוֹד בָּד heißt? Nimmt man nun noch dazu, dass Zach. 10, 2 und Ezech. 21, 26 (vgl. auch die Anspielung Hab. 2, 19) die Teraphim ausdrücklich als Orakelspender erwänt werden, so wird man sich dereinst doch noch zu der Anerkennung entschließen müssen, dass der so geflissentlich mit den Teraphim zusammengestellte und gleichfalls zum Orakelerteilen verwendete Ephod eben auch nur, wie die (oder vielleicht richtiger der) Teraphim, ein Bild gewesen sein kann. Wie sich beide von einander unterschieden, wie die U. und T., die nur mit dem Ephod in Verbindung gebracht werden, an oder in diesem angebracht waren, darüber wissen wir schlechterdings nichts; die alten Erzäler schweigen darüber, weil sie eine deutliche Anschauung davon bei ihren Lesern voraussetzen konnten, die nacheriltischen deshalb, weil sie diese Dinge gern der Vergessenheit übergeben sahen, vielleicht auch selbst keine Anschauung mehr von ihnen besaßen. Dass der Priestercoder die U. und T. nicht zu einem Götter- oder Gottesbilde in Beziehung setzt, sondern den Ephod nur als ein Stück der Priesterkleidung einfürt, wird von Niemandem, der die Probleme der Pentateuchkritik kennt, als ein Gegenbeweis gegen obige Darlegung angesehen werden.

sters, der die U. und T. handhaben (und dann u. a. auch über die Ansprüche gewisser, nicht hinlänglich legitimirter Priesterfamilien entscheiden) könne. Die weitere Tradition weiß jedoch von einem Wiederaufleben des hl. Orakels nichts. Vielmehr werden die U. und T. von der Synagoge zu den fünf Dingen gerechnet, die der zweite Tempel nicht mehr besessen habe, und die Mischna (Sota 9, 12) erklärt ausdrücklich, dass mit dem Tode der Nebi'im rischonim auch die U. und T. aufhörten. Dem entspricht das Schweigen über dieselben 2 Mos. 39, 8 ff. und 1 Chron. 24, 13, sowie der Mangel einer festen Tradition über dieselben bei den LXX, bei Philo und Josephus.

Ziehen wir nun das Resultat aus der gesonderten Erörterung der Aussagen des Priestercodex einerseits und der sonstigen Erwähnungen anderseits, so ergibt sich: nach dem P. C. sind die U. und T. Gegenstände, die sich in einer am hohenpriesterlichen Ephod oder Schulterkleid befestigten Tasche befinden und, abgesehen von ihrer symbolischen Bedeutung, vom Hohenpriester zur Ermittelung des göttlichen Willens verwendet werden. Nach den sonstigen Aussagen sind es Gegenstände, mit denen man das Loos wirft und je nach den Umständen ein Ja oder Nein oder auch gar keine Antwort erhält. Der Ephod, der auch hier bei der Anwendung der heil. Loose — und zwar warscheinlich als Behältnis derselben — eine Rolle spielt, ist nicht ein Schulterkleid, sondern ein metallüberzogenes Gottesbild. Als Hüter desselben wird mehrfach ein Priester vorausgesetzt; doch scheint dadurch nicht ausgeschlossen, dass gelegentlich auch andere Personen, oder wenigstens die Anfürer einer Volksmenge (Saul, David) die Befragung selbständig vornehmen. Die bis heute immer widerholte Behauptung, dass derartige Befragungen Gottes immer nur im Interesse des Volksganzen oder doch wichtiger öffentlicher Angelegenheiten stattgefunden hätten, kann im Hinblick auf den Privatephod des Micha (vgl. Richt. 18, 5 f.), sowie auf 1 Sam. 22, 10. 15; 23, 11 f.; 30, 7 f., nicht aufrecht erhalten werden.

Bei einer Vergleichung des letzteren Resultates mit den Aussagen des P. C. sehen wir uns, wie in so vielen anderen Streitfragen, vor die Alternative gestellt: entweder enthält 2 Mos. 28, 30 das Ursprüngliche und allein Legitime in Betreff der U. und T. Dann beruht die in den anderen Berichten vorausgesetzte Praxis auf den gröbsten Missverständnissen (bes. hinsichtlich des Ephod) und Überschreitungen der legitimen Satzung — freilich Missverständnissen und Überschreitungen, an denen sich auch angesehene Priester und der Nichtpriester Samuel in der unbefangensten Weise mitschuldig machen. Oder: die unter allen Umständen sehr alten Berichte Richt. 17 f., 1 Sam. 14, 23 u. s. w. bieten dar, was in alter Zeit allgemein geübter, für Jedermann unverfänglicher, nach nicht durch ein geschriebenes Gesetz bekämpfter religiöser Brauch war. Dann repräsentirt der P. C. eine Stufe der Entwickelung, auf der man zwar (schon wegen 5 Mos. 33, 8) die wichtige Rolle, die das heil. Loos einst gespielt hatte, nicht völlig ignorirte, aber doch — im Anschluss an die jarhundertelangen Bemühungen der Propheten — jeden abergläubischen oder gar götzendienerischen Beigeschmack fernzuhalten trachtete. So ist es dann zu verstehen, dass der Ephod lediglich als Gewand in Betracht kommt, dass die U. und T. als die Repräsentanten des in Israel allein geltenden Gottesrechts vor allem eine religiös-symbolische Bedeutung haben (s. o.) und dass zu ihrer Handhabung allein der Hohepriester kompetent ist. Dass aber die Forderung 2 Mos. 28, 30 nur als eine ideelle, als eine sinnige Theorie gemeint ist, dürfte doch zur Genüge dadurch erhärtet sein, dass sie in nachexilischer Zeit eine praktische Verwirklichung nicht erfaren hat. Wie wäre dies denkbar, wenn über die Handhabung der U. und T. durch den Hohenpriester eine vorexilische gesetzliche Bestimmung oder doch eine zweifellose Tradition vorhanden gewesen wäre!

Wenn wir bisher eine Deutung der Namen U. und T. unterlassen haben, so geschah dies in der Überzeugung, dass alle derartigen Versuche nur den Wert von sehr fragwürdigen Hypothesen haben. Mag es auch warscheinlich sein, dass beide Plurale eigentlich als Abstrakta (wie חַיִּים u. a.) gemeint sind, so ist doch damit für die Bedeutung nichts gewonnen. Nach dem Vorgang der LXX (δη-

λωσις καὶ ἀλήθεια, wonach Vulg.: doctrina et veritas) pflegt man zu übersetzen: Erleuchtung und Warheit, aber תֻּמִּים wäre nicht Warheit, sandern Vollständigkeit oder Unsträflichkeit (daher von den LXX selbst 1 Sam. 14, 41 durch *ὁσιότης* gegeben). Auf ersterer Bedeutung von תם beruht die Fassung als Hendiadyoin: vallständige Erleuchtung (s. u.). Andere wollen wenigstens daran festhalten, dass beide Ausdrücke zunächst das Orokel selbst und erst übertragener Weise die Werkzeuge bezeichnen, mit denen es gewonnen wurde (so z. B. Ewald, Alterth.[3], S. 390 f., der „Helligkeit und Richtigkeit" übersetzt). Dass die LXX über keine sichere Tradition mehr verfügten, geht aus dem Schwanken der Übersetzung in den verschiedenen Büchern hervor. Neben *δήλωσις* findet sich für אוּרִים auch *δῆλοι* (s. a.), bei den übrigen griechischen Übersetzern dagegen *φωτισμοί* wie für תם *τελειότητες*; änlich Esr. 2, 63 LXX Vat. *ἕως ἀναστῇ ἱερεὺς τοῖς φωτίζουσι καὶ τοῖς τελείοις*· Luc. ed. de Lag. *ἕως ἂν στῇ ἱ. τ. φ. καὶ ταῖς τελειώσεσιν*· dagegen Neh. 7, 65 Vat. *ἱερεὺς φωτίσων*, Luc. *ἱερεὺς τοῖς φωτισμοῖς καὶ ταῖς τελειώσεσιν*, aber in Esr. *β* 5, 40 (de Lagorde I, 495) *ἕως ἂν ἀναστῇ ἀρχιερεὺς ἐνδεδυμένος τὴν δήλωσιν καὶ τὴν ἀλήθειαν* (alfo wie 2 M. 28, 30). Alle diese Übersetzungen sind jedoch koum etwas anderes, als eine mechanische Reproduktian der hebr. Warte one eine bestimmte Varstellung von ihrem wirklichen Sinn. Selbst die Möglichkeit ist nicht ausgeschlassen, dass in den Farmen אור und תם eine spätere Zurechtmachung uralter, in ihrer eigentlichen Bedeutung nicht mehr verstandener Wörter varliegt *).

Zum Schluss geben wir eine kurze Übersicht über die Geschichte der Auffassung der U. und T. und verbinden damit die Angabe der wichtigsten Litteratur. Wenn bereits die LXX durch ihre Übersetzung van 2 Mas. 28, 30 den Untergang der richtigen Tradition bezeugen, so werden wir eine solche noch weniger bei Philo, Jasephus und im Talmud suchen. Nach Philo (de vita Mosis III, 11) stellte das *λογεῖον* (so LXX Ex. 28, 30 für חֹשֶׁן) zwei Tugenden, die *δήλωσις* und *ἀλήθεια* bildlich dar (*ἀγαλματοφορεῖ*, waraus man nicht entnehmen kann, dass Phila die U. und T. selbst für zwei *ἀγάλματα* erklärt habe, zumal diese Ansicht ouch durch die Stelle de Monarch. II, ausgeschlassen wird). Jasephus (Archaeol. III, 8, 9) berichtet seinen Lesern, dass Gatt durch die 12 Edelsteine, die der Hohepriester auf dem Brustschild trug, den Streitern den Sieg vorherverkündigte. Denn ehe sich nach das Heer in Bewegung setzte, strahlte ein solcher Glanz aus ihnen, dass der ganzen Menge kund wurde, dass Gott zu ihrer Hilfe bereit sei. In Anerkennung dieser Tatsache hätten ouch die Griechen das Brustschild *λόγιον* (Orakel) benannt. Dach habe die Wirksamkeit dieses Orokels bereits 200 Jare vor der Abfassung der Archäolagie aufgehört, da Gatt wegen der Gesetzesübertretungen zürnte. Man sieht, dass Jasephus auch hier (abweichend van der sanftigen jüd. Trodition, s. o.) seine Chronolagie so einrichtet, dass ihn nicht leicht ein Leser beim Warte nehmen kann.

Dieselbe Fabel von der Kundgebung des Gottesspruchs durch das Glänzen der Edelsteine auf dem Brustschild kehrt in verschiedenen Variotionen in der jüdischen Trodition wider. Dabei suchte man jedoch die U. und T. selbst (mit Recht) in der Brusttasche des Hahenpriesters, sei es in Gestalt des heil. Namens (יהוה) ader mehrerer Geheimnamen Gattes, deren Anblick den Priester begeisterte und die ouf den Edelsteinen des Brustschildes hervorglänzenden Buchstaben richtig verbinden und deuten lehrte (nach anderer Annohme glänzten sie der Reihe nach hervor, um Wörter und Sätze zu bilden); s. die Belege in Buxtorf's histor. U. et

---

*) In Bezug auf die אור denkt Wellhausen (Proleg. S. 419, Note) an einen Zusammenhang mit ארר verfluchen, und erinnert zugleich, dass schon Freytag (Lex. arab. unter tamimat.; vgl. auch Lane I, 316) die תם mit den tamâ'im der Araber verglichen habe, d. i. Amulete, die man den Kindern als Schutz gegen den bösen Blick um den Hals hing, aber auch Zaubermittel überhaupt; s. dieselbe Vermutung bei Ewald, Alterth.[3], S. 391, N. 1; de Lag. Proph. chald. p. XLVII (anlässlich der Conjectur אוריך ותמיך zu Ps. 43, 3).

Th. cap. 4 in dessen Exercitt. p. 267 sq. (auch in Ugol. Thes. XII). Die Deutung der U. und T. von den Steinen (als den „leuchtenden und fehllosen", also אור und תם nach dem Vorgang des Talmud adjektivisch gefasst, vertritt noch Hamburger in seiner Real-Encykl. (unter U.); auch Keil (Archäol.², S. 179 f. und zu 2 Mos. 28; nach ihm auch Volck zu 5 Mos. 33, 8) erblickt in den U. und T. ein Medium, welches erglänzend oder nicht erglänzend Jahves Ja oder Nein zu erkennen gab.

Ein neuer Gesichtspunkt für die Auffassung der U. und T. wurde im 17. Jarhundert und zwar wol zuerst durch Gratius (so Diestel in der 1. Aufl. dieser Encykl.) eröffnet, nämlich durch den Verweis auf die Notizen bei Diod. Sic. I, 48. 75 und Aelian var. hist. 14, 34, nach welchen der ägyptische Priester, der als Oberrichter fungirte, ein Bild der Warheit (Diod. S. 1, 75 heißt es ζώδιον, bei Aelian ein ἄγαλμα von Sapphirstein) am Halse getragen und schließlich dem im Prozesse obsiegenden umgehängt habe. Ein Zusammenhang der U. und T. mit diesem ἄγαλμα ist seitdem häufig wider geltend gemacht worden (so van Hengstenberg, Die BB. Moses und Ägypten, S. 154; Oehler, Bibl. Theol. I, § 97; Steiner in Schenkels Bibellex. V, 581 ff), zumal seit man durch Rosselini belehrt war, dass das fragliche ἄγαλμα das Bild der Tme, der Göttin der Gerechtigkeit, darstellte, und seit durch Wilkinson in den Manners and customs of the ancient Egyptians, II, 26 sq. und 2. Ser. II, 28 ff. derartige Abbildungen, auch mit den einander gegenübersitzenden Gestalten des Sonnengottes Re und der Tme (s. die Abbildung in Riehm's Handwörterbuch S. 916) bekannt geworden waren. Nach Knobel (zu 2 Mos. 28, 30) wären sogar die Namen U. und T. aus ägyptischen Wörtern hebraisirt, nach Steiner wenigstens ihre Zusammenstellung durch das ägyptische ra und tme veranlasst. Die ganze Kombination erweist sich jedoch bei näherer Erwägung als eine so künstliche, dass sie mit Recht von Dillmann (Exod. und Levit. S. 307) vollständig verworfen ist.

Eine gründliche Erörterung des Problems versuchte nach Buxtorf widerum Spencer in „de legibus Hebraeorum ritual. III, diss. 7 (1685). Er gelangt schließlich zu dem Resultat, das Urim sei (analog den teraphîm) ein kleines Götterbildchen gewesen, welches, vom Hohepriester an das Ohr gehalten, demselben die Antwort zugeflüstert habe. Die orthodox-protestantische Auffassung bestand dem gegenüber auf dem Zustandekommen des Orakels durch rein innerliche Erleuchtung des Hohenpriesters und erblickte in den U. und T. (im Sinn von 2 Mos. 28, 30 nicht one allen Grund) nur Symbole der göttlichen Gegenwart; so bes. J. G. Carpzov in seinem Appar. histor.-crit. etc. (1748) p. 76, wie schon J. Braun, De vestitu sacerdotum Hebr. II, 20, p. 588 sq. Dieselbe Anschauung wird im wesentlichen noch vertreten von Bähr (Symbol. des mos. Cultus II, 108 ff. und 134 ff.). Nach ihm fragte d. h. betete der Hohepriester um göttliche Erleuchtung; was ihm darauf ins Herz gegeben ward, das wurde als göttliche Antwort betrachtet; dafür trug er in den U. und T. die Bürgschaft auf dem Herzen.

Die Identifizirung der U. und T. mit Gegenständen zum Werfen des Looses findet sich ausdrücklich schon bei J. D. Michaelis (Mos. Recht, I, § 52), der an drei Steinchen denkt, von denen eines „ja", das andere „nein", das dritte keine Antwort bedeutet habe. Diese Ansicht ist seitdem in verschiedenen Modifikationen herrschend geblieben. Nur darüber schwankte man, ob U. und T. das Orakel überhaupt (als „untrügliche Entscheidung" nach de Wette, revelatio vera nach Gesen. im Thesaurus, „klare und vollständige Entscheidung" nach Dillmann u. s. w.) oder die Mittel zum Loosen selbst, etwa אור durchsichtige, תם undurchsichtige, oder geschliffene und rohe Steine bezeichne. Nach Züllich (im 2. Exkurs zu „Johannes eschatolog. Gesichte", Stuttg. 1834, und zwar zu der ψῆφος λευκή Offenb. 2, 17, waren die U. und T. eine Hand voll teils geschliffener, teils roher Diamantwürfel; der Hohepriester kombinirte die Verhältnisse des Wurfs nach einer hohenpriesterlichen Erbtheorie. Mit der Annahme von Steinchen zum Loosen begnügen sich Ewald (Alterth.³, S. 392: zwei Steine von verschiedener Farbe) und

Schultz (Bibl. Theologie², S. 235) *). Vgl. außerdem Bellermann, Die U. und Th., Berlin 1824; G. Klaiber, Das priesterl. Orakel der Israel., Stuttg. 1865, und die betr. Artikel in Winers R.-W., von Diestel in der 1. Aufl. dieser Encyklapädie, van Steiner in Schenkel's Bibellex., van Riehm in dessen H.W., sowie die Archäologien (Keil ², S. 179 f.; de Wette-Räbiger, S. 281 ff.).

E. Kautzsch.

Urlsperger, Joh. Aug., Dr. theol., ist im letzten Viertel des vorigen Jarhunderts durch seine Schriften, namentlich aber durch die von ihm ausgehende Stiftung der „deutschen Christentumsgesellschaft" nicht ane tief eingreifende Bedeutung für seine, wie für die spätere Zeit gewesen. Er war der Son jenes geistvallen und glaubensmutigen Samuel Urlsberger, der im Jare 1715 an den frivolen Hof des Herzogs Eberhard Ludwig van Württemberg (reg. 1693—1733) als Hafprediger berufen wurde und auf die ernste Manung des auf Besuch in Stuttgart anwesenden Aug. Hermann Francke am Charfreitag 1718 eine so einschneidende Predigt vor dem versammelten Hofe hielt, dass der van seiner Maitresse (Fräul. v. Grewenitz) völlig umstrickte Fürst von Urlsperger in höchster Erbitterung vallen Widerruf begehrte. Er weigerte sich des, und selbst seine Gattin bat ihn, lieber alles zu dulden, „damit nicht der Fluch auf ihr und ihren Kindern liegen bleibe". Auf die Verwendung zalreicher Freunde gelang es, dem schwer bedrängten Hofprediger die Erlaubnis zur Auswanderung auszuwirken. Samuel Urlsperger zog nach Augsburg, der freien Reichsstadt, wo er von den Behörden und Einwonern mit Liebe und Achtung empfangen, zum Pfarrer bei St. Anna berufen und später mit dem Seniarat der städtischen Geistlichkeit betraut wurde. Dort wurde Johann August am 25. Navember 1728 gebaren. Ihm ward ein reiches Maß van dem Geiste seines Vaters zu Teil. Nachdem er in Augsburg die Schulen durchlaufen, falgte er dem inneren Zuge, der ihn zur Thealogie hinfürte, und bezag die Universität Halle (1751), wo er das Glück hatte, in dem Hause des berühmten Jah. Sigm. Baumgarten zu wanen. Zwei Jare später erhielt er die philosaphische Magisterwürde und beschlass seine akademische Laufban (1754) mit einer Dissertation: de Mysteriorum christ. fidei vera indole. Von großer Bedeutung für seine nachmalige folgenreichste Tätigkeit war die Gelehrtenreise, die er bald hernach über Frankfurt, Hannaver, Hamburg bis nach Kapenhagen ausdehnte und auf der er Verbindungen anknüpfte, welche ihm später von großer Wichtigkeit wurden. Am 3. Dezember 1755 wurde er in Augsburg ordinirt und erhielt die erste Anstellung daselbst als „Pestilenziar". Nachdem er dann an der Barfüßer-Kirche längere Zeit als Diakon gewirkt, ward er 1762 zum Diakon der Kirche seines Vaters (St. Anna) berufen, 1770 Pfarrer beim h. Kreuz und 1772 (nach dem Tade seines Vaters) Seniar.

Die Zeit, in welche die Wirksamkeit Joh. Aug. Urlsperger's fiel, ist eine der traurigsten unseres Vaterlandes. Der Wind des Unglaubens und der Freigeisterei, der von England aus über die dürren Steppen Frankreichs herüber wehte, fing auch in Deutschland an, alles religiöse Leben zu ersticken. Die starre, entgeistete Orthadoxie, die wol den Buchstaben des protestantischen Lehrbegriffs aber nicht seinen Geist herübergerettet hatte, besaß nicht die Kraft, dem heraufflutendeu Strome des Unglaubens Widerstand zu leisten. Die Zeitphilosophie stürzte mit schonungsloser Hand ein Dogma der lutherischen Theolagie um das andere um, und die bisherigen Hüter dieses geistigen Baues hatten weder den Mut, den Einsturz zu verhindern, noch die Gabe, aus den Trümmern ihn neu und fester wider aufzurichten. Es war insbesondere die Trinität und somit auch

*) Eine bemerkenswerte Analogie bietet die Notiz bei Sprenger, das Leben und die Lehre des Mohammed I, 259 f., auf welche de Lagarde (die revid. Lutherbibel, S. 19) verweist. In der Kaaba zu Mekka befanden sich 7 Stäbe von verschiedener Farbe, deren jeder ein Wort trug (ja, nein u. s. w., auch 'aql, Blutgeld, um in streitigen Fällen einem der das Loos werfenden die Bezalung der Süne zu überweisen). Je nach Übereinkunft entschied dann beim Looswerfen das Hervorkommen bestimmter Wörter, wärend die anderen unberücksichtigt blieben. Auch die verschiedene Farbe der Stäbe gab bisweilen den Ausschlag.

die Gottheit Christi, die man mit warem Hon wegdisputirte und an die Stelle der heiligen Mysterien unseres Glaubens die hohlen, aber rhetorisch aufgeputzten Phrasen einer sogenannten Tugendlehre setzte. Dieser Wüstenei gegenüber, die innerhalb der deutsch-protestantischen Kirche Schritt für Schritt das geistliche Leben verdrängte, tat sich in der katholischen Kirche Deutschlands, namentlich seit dem Toleranzedikt Kaiser Joseph's II., ein neues, eigentümlich reges, geistiges Leben kund. Eine Reihe frommer und erleuchteter Katholiken trat in Wort und Schrift auf, um mit Beiseitelassung oder Vergeistigung römischer Lehren und Kultusformen den Kern des Christentums wider hervorzuheben und insbesondere das persönliche, auf Glauben und Liebe ruhende Verhältnis zu dem Gottmenschen und Erlöser Jesus Christus als die große Hauptsache alles christlichen Lebens darzustellen. So kam es, dass in der protestantischen wie in der katholischen Kirche nicht mehr eigentlich die konfessionellen Unterschiede es waren, die das christliche Deutschland in zwei oder mehrere Lager spalteten, sondern dass nunmehr in beiden Kirchen nur nach die zwei Heerlager der Gläubigen und der Ungläubigen sich gegenüberstanden. Wer die Bibel noch in Aufrichtigkeit des Herzens als Wort Gottes und somit als Regel des Glaubens und Lebens annahm und dann nach Kräften bemüht war, seinen eigenen Wandel darnach einzurichten, der stand auf Seiten der Gläubigen, mochte er lutherisch oder reformirt oder katholisch sein. Solche Leute waren aber damals überaus dünn gesäet, und die Vereinsamung und Zusammenhangslosigkeit dieser Wenigen unter sich war es, was dem Einzelnen den Mut lähmte und die Kraft schwächte, wärend die zalreichen und kecken Fürer der Sache des Unglaubens das große Wort fürten und ebenso durch ihre hochmütige gelehrte Zuversichtlichkeit, mit der sie über die Bibel und was aus ihr hergeleitet ward, den Stab brachen, als durch ihre Zal und ihre angesehenen Namen mächtig imponirten.

Dies war die Lage der Dinge in Deutschland, als Urlsperger in die reiferen Mannesjare getreten war. Ein gründliches, ernstes Forschen in den Schätzen der lutherischen Reformatoren und der späteren großen Theologen der lutherischen Kirche, verbunden mit einem tiefen Eingehen in die heil. Schrift selbst, begründete und befestigte in ihm immer tiefer die Überzeugung von der Warheit der Bibel und des aus ihr geschöpften Lehrschatzes. Er nahm sie aber nicht an, one mit ernster Treue und Gewissenhaftigkeit alle Einwendungen der Gegner geprüft zu haben. Gelehrt, scharfsinnig und an strenges Denken gewönt, wie er war, wagte er sich kün und one Furcht in die Untiefen der philosophischen Systeme seiner Zeit („Wolfianer und Antiwolfianer"), prüfte, wog ab, stellte Axiom gegen Axiom, Beweis gegen Beweis, und ging endlich siegreich und mit zehnfach verstärkter Kraft der Überzeugung von der Warheit — der alleinigen Warheit der Schriftlehre — aus diesem kampfreichen Studium hervor. — „Wenn die Neologie Warheit wäre", schreibt er 1786, „was sollte mich hindern, ihr beizutreten? Zu ihr würde ich mich bekennen, auch wenn ich dafür zehn Ämter verlieren sollte und das kümmerlichste Brot essen müsste! Denn es würde der Mühe sich lonen; und Schande ist's, um Brotes willen heucheln und die Warheit verleugnen". Je größer aber die Keckheit war, mit der die Gegner die heiligsten Güter der christlichen Kirche öffentlich antasteten und verhönten und je stärker in Urlsperger selbst das Gefül der Kraft und das Bewusstsein erwachte, im Besitz der Warheit zu sein und auch den gelehrten Gegnern ebenbürtig gegenüber zu stehen, um so mehr drang es ihn auch, den Kampf für die erkannte und erlebte Wahrheit mit offenem Visir aufzunehmen. Zunächst galt es, den gelehrten Angriffen gegenüber mit den Waffen der Gelehrsamkeit für die heiligsten Mysterien des Christenglaubens einzustehen. Er schrieb neben kleinen Flugschriften ein Werk: „Versuche (in freundschaftlichen Briefen) einer genauen Bestimmung des Geheimnisses Gottes" ꝛc., das in vier Stücken in Quart von 1769—1774 erschien. Er hat darin mit großem Scharfsinn und einem bedeutenden Aufwande von Gelehrsamkeit eine Reihe der christlichen Glaubenslehren gegen die Angriffe der Neologen zu verteidigen gesucht. Bei diesen „Versuchen" aber kam er zu der Einsicht, dass es jetzt nicht mehr sich darum handele, den christlichen Glaubensinhalt

einfach aus der heil. Schrift herzuleiten und zu entwickeln, — denn die heilige Schrift selbst wurde ja von der Neologie nicht mehr als alleinige oder endgültige Norm des Glaubens angesehen; sondern er glaubte sich auf den Standpunkt der philosophirenden Gegner selbst stellen und somit den Inhalt der Schriftlehre auch philosophisch vermitteln und begründen zu müssen. Das tat er in seinem zweiten nicht unbedeutenden theologischen Werke, das den Titel hat: „Kurzgefaßtes System der Dreieinigkeitslehre". Urlsperger geht von dem Grundsatze aus, dass der ware Theologe „nicht von irgend einem Punkte der Peripherie aus das Centrum suchen dürfe, — denn vielleicht ziehen wir zehntausend Linien von der Peripherie aus und doch diese alle neben dem Mittelpunkte vorbei; sondern er muss selbst im Centrum stehen: dann liegt das ganze uns betreffende Reich der Warheit wie eine Kugel um uns her und vom Mittelpunkte trifft jede gerade Linie auf die Peripherie. Das Centrum aber ist die göttliche Selbstoffenbarung. — Dann überschauen wir das ganze Reich der Warheit mit warhaft philosophischem Auge. O köstliche und ware Philosophie und zugleich Philosophie der Schrift!" — In gleichem Sinne hat er nachmals seinen „Traktat vom göttlichen Ebenbilde" veröffentlicht. Was für Hon und Verachtung er aber dafür von den damaligen Wortfürern der Neologie eingeerntet, das wäre schwer zu schildern. Urlsperger blieb diesen Herren keine Antwort schuldig, und wärend er mit Ruhe und Würde alle die Scheltworte die seine Person betrafen, geduldig hinnahm, nötigte er seine Gegner durch Witz und Ernst, zu bekennen, dass ihr Hon nicht eigentlich ihm, sondern der Sache gelte, die er vertrete.

Mittlerweile war dem immer schlagfertigen Kämpfer zum Bewusstsein gekommen, dass er allein den Kampf nicht auszufechten vermöge, sondern dass es gelte, der festgeschlossenen Phalanx der Neologen eine ebenso fest verbundene Macht bibelgläubiger Theologen und Laien gegenüber zu stellen. Dazu war nach seiner Überzeugung notwendig, dass die über die protestantischen und katholischen Länder weit zerstreuten und spärlich gesäeten Freunde der biblischen Warheit einander näher gebracht, durch Korrespondenz verbunden und zu einem freien Verein gesammelt werden sollten, dessen Aufgabe es wäre, zunächst sich selbst im Glauben zu stärken und zu befestigen, dann aber auch der christlichen Warheit neue Siege mitten im Lager der Feinde zu erringen. Das Muster, das ihm dabei vorschwebte, war einesteils die im Jare 1698 in England gegründete „Gesellschaft zur Beförderung christlicher Erkenntnis" (Soc. for promoting christian knowledge), die es sich zur Aufgabe gestellt hatte, die lebendige und tätige Erkenntnis der waren Religion zunächst in der britischen Heimat zu fördern; anderenteils die längst in Schweden bestehende Gesellschaft „de fide et christianismo", deren Zweck der ganz gleiche war. Urlsperger trat mit den Männern, die an der Spitze dieser Vereine standen, in lebhaften Briefwechsel, und sein Eifer wie seine gelehrte Bildung verschafften ihm bald die Ehre, Mitglied beider Gesellschaften zu werden. Es lag ihm nun Alles daran, in Deutschland, Holland und der Schweiz die Freunde der Warheit zu einem gleichen Vereine zusammenzubringen. Allein das freie christliche Vereinswesen, das uns jetzt so geläufig ist, war damals etwas so Neues, Unerhörtes, ja den Christen so Verdächtiges (um der Jesuiten und Freimaurer willen), dass Niemand etwas davon wissen wollte. Urlsperger erkannte, dass Korrespondenz hier nicht ausreiche; er musste persönliche Anknüpfungen versuchen. Die Ausfürung dieses Planes wurde ihm durch die inzwischen eingetretene Wendung seines Lebens ermöglicht. Schon 1776 nämlich glaubte er in seinen körperlichen Gebrechen hinreichenden Grund zu finden, um Enthebung von seinem Amte nachzusuchen, die ihm auch, obwol ungern, gewärt wurde, nachdem er kurz zuvor den theologischen Doktortitel von der Tübinger Fakultät empfangen hatte. Diese Muße benutzend, trat er 1779 eine Reise in das nördliche Deutschland, dann nach England und Holland an. Wir haben keine Nachrichten über seine Erlebnisse wärend dieser 16monatlichen Reise; nur so viel steht fest, dass überall die christlichen Freunde den Gedanken sehr schön, aber — unausfürbar fanden. Völlig entmutigt traf er in Basel ein, um von da aus wider nach Augsburg zu eilen. Aber eben in Basel, wo eine Reihe eifri-

ger Christen unter den Predigern wie unter den Kaufleuten und übrigen Stän- den sich befand, sallte das weit herumgetragene Samenkarn endlich einen berei- teten Boden finden (s. d. Art. „Christentumsgesellschaft" Bd. III, S. 210). Doch sollte er auch hier eine schmerzliche Enttäuschung erfaren. Die Grundidee, die ihm bei der Stiftung eines solchen Vereins vorschwebte, war in dem von ihm aufgestellten Namen desselben: „Gesellschaft zur Beförderung reiner Lehre und warer Gottseligkeit" — ausgesprochen. Es war kein Zweifel, dass es ihm, dem kampfgewonten Theologen, in erster Linie darum zu tun war, „reine Lehre" durch eine Reihe van Schriften, dergleichen er selbst schon herausgege- ben, zu befördern. Der Flut von neologischen Büchern sollte durch passendes Zu- sammenwirken bibelgläubiger Theolagen eine Fülle von gesunden Lehrschriften entgegengestellt werden. Aber darin waren die Basler Freunde anderer Ansicht. Nicht die theologische Polemik, sondern die Erbauung und die Förderung „warer Gattseligkeit" innerhalb des gläubigen Kreises sallte die Hauptsache sein. Urls- perger drang nicht durch, und mit einer unverkennbaren Wehmut muss er noch im Jare 1786 sagen: „Jener gemeinnützige erste Plan kannte durch sie (die Christentumsgesellschaft) nicht nur nicht ausgefürt werden, sondern sie war ihm (jenem ersten Plan) nach einem großen Teile vallkommen entgegen. In- zwischen muss man Gatt für das Gute danken, das da ist, bis es ihm gefällt, nach etwas Besseres zu geben". Es ist auch merkwürdig, dass, wärend die deutsche Christentumsgesellschaft doch ihn zum Stifter hatte, er selbst später nur in einem ziemlich losen Zusammenhange mit ihr blieb. Sie war affenbar nicht ganz nach seinem Geschmack. Bei dem Allen liebte er sie und trat in den schwe- ren Kämpfen, die von seiten der Ungläubigen gegen sie gefürt wurden, immer mit Schwert und Speer für sie ein.

Die Anfeindungen, welche die junge Gesellschaft erfur, wurden jedoch haupt- sächlich dadurch hervorgerufen, dass Urlsperger in seinen Schriften immer wider darauf drang, dass auch „reine Lehre" durch sie befördert werden sollte. Wärend deshalb der kleine Verein in Basel und in den affiliirten Städten still und un- belästigt seinen Gang ging, hatte Urlsperger selbst ewige Fehden mit den Gegnern auszufechten. Die geharnischten Verteidigungsschriften, die er dann und wann ausgehen ließ, riefen naturgemäß nur neue Verdächtigungen hervor. Jesuitismus, Überlieferung der protestantischen Kirche an den Papst, drohende Gefar selbst für den Stat, Intoleranz, Unverstand — das waren die merkwürdigen Anklagen, die damals gegen einen unbeschreiblich harmlasen freien christlichen Verein aufgebracht wurden. Indem aber Urlsperger sich Mühe gibt, namentlich in seinen 1786 er- schienenen „Zeugnissen der Warheit, veranlasst durch die für und gegen die Gesellschaft .... in öffentlichen Schriften geäußerten Urteile", den jungen Ver- ein in Schutz zu nehmen, lässt er uns zugleich überaus lehrreiche Blicke in die Zustände seiner Zeit tun, sa dass diese Streitschriften selbst ein Spiegel jener Zeit sind. Merkwürdig und des Erwänens wert dürften die zuversichtlichen Aus- sprüche sein, die er (1786) da und dort über noch bevorstehende graße Umwäl- zungen in Kirche und Stat tut. „Ich halte dafür", sagt er, „dass in einem nicht gar zu entfernten Zeitraum Begebenheiten von solcher Wichtigkeit in Kirche und Stat sich hervortun könnten, die anjetzt wol alle Vermutung auch der sonst Ein- sichtsvallsten übertreffen möchten" .... „Was unsere gegenwärtige kirchliche, po- litische, ökanomische [saciale] und litterarische Lage betrifft, so wird alles beinahe überreif, schädlich vallkommen, und ist daher seinem Ende nahe, um durch uner- wartete Revolutianen in seinen alten natürlichen Weg auf's neue zurückgeleitet zu werden und so einen glücklichen Anfang neuer, zwar anfänglich unvoll- kommener, aber doch einer waren und heilsamen Vervollkommnung fähiger Dinge darzustellen." .... „Wärend es in der prateſtantischen Kirche finster gewarden ist, lässt Gatt es gegenwärtig [Kaiser Joseph's II. Zeit] in der katholischen Kirche licht werden. Allein die Wirkung dieses Lichtes dürfte mit der Zeit stärker wer- den, als man wünscht, und dann dürften sich manche dermalige Umstände und Gesinnungen ändern, mithin auf gute lichte Zeiten neue Dunkelheit (in der katholischen Kirche) folgen" ... „In unserer pratestantischen Kirche gehen wir

jetzt der allermerkwürdigsten Zeit entgegen, wo alles einem gewissen Ende und darauf folgenden Anfang neuer, Gottlob guter Dinge und Einrichtungen schnell entgegeneilt." Ein andermal sagt er: „Wir eilen einer der größten Hauptepochen entgegen, wo Alles in allgemeine Gärung übergehen wird. Die Folge ist Barbarei und — Despotismus. Das gibt eine trübselige Zeit. Die Verwirrung und das Elend wird one Grenzen sein. Selbst Rom und Papst werden dann unter sich als offenbare Feinde erscheinen. Auch der Orient dürfte in den Kreis dieser Revolutionen hineingezogen werden. Kurz es nahen sich Ereignisse, an die jetzt auch Niemand denkt, noch sie für möglich hält."

Diese Zeiten kamen früher als selbst Urlsperger dachte. Mit dem Ausbruch der großen französischen Revolution stürzten die alten Säulen der europäischen Ordnung zusammen und durch alle folgenden Jarzehnte wälzte sich die Flut der Zerstörung. Unter diesem lauten geräuschvollen Einsturz alles Bestehenden verhallte die Stimme Urlsperger's; die Aufmerksamkeit der Menschen wandte sich anderen Dingen zu als den kleinen Angelegenheiten eines christlichen Vereins zur Beförderung reiner Lehre und warer Gottseligkeit. Wol machte Urlsperger vor dieser Zeit und nachher noch mehrere Reisen in Sachen des Vereins (nach Wien, Herrnhut rc.), aber sein Gemüt war verstimmt, das Misslingen seiner schönsten Pläne entmutigte ihn. Er suchte durch Wanderungen in Deutschland und der Schweiz die eigene innere Unruhe zu überwinden, verlor die Lust und Ruhe für das stillere Wirken, schied mit seiner Gattin (Anna, geb. Ouchterlony aus Hamburg) für immer von seinem geliebten Augsburg und ließ in Oettingen (im Rieß) sich nieder. Im Jare 1805 unternahm er seine letzte Reise nach England, kehrte nach längerem Aufenthalte daselbst nach Deutschland zurück, wurde durch Kränklichkeit lange in Altona und Hamburg aufgehalten und endigte kinderlos sein merkwürdiges, aber zuletzt mühseliges und kummervolles Leben in dem — Freimaurerspital zu Hamburg am 1. Dezember 1806 in einem Alter von 78 Jaren.

Es ist das ein schmerzlicher Ausgang eines reichen edlen Lebens; immerhin aber hat er sich ein unvergängliches Denkmal gestiftet in der „deutschen Christentumsgesellschaft", die ihrerseits die fruchtbare Mutter einer großen Zal blühender und gesegneter Vereine geworden ist. Dr. A. Ostertag †.

Ursacius, s. Arius Bd. I, S. 629 ff.

Ursinus oder Ursicinus, Gegenpapst des Damasus. Nach dem Tode des Liberius (24. Sept. 366) kam es in Rom zu einer zwiespältigen Bischofswal, deren Ursache nicht völlig aufgeklärt ist. Nach der wichtigsten Quelle über diese Vorgänge, dem lib. precum des Faustinus und Marcellinus (Mign. XIII, 81 ff.), waren es die alten Parteien des Liberius und Felix, welche sich wider gegen einander erhoben; der Kandidat der Liberianer war der Diakon Ursinus, der der Felicianer Damasus. Man hat kein Recht, diese Nachricht für eine Erfindung zu erklären (Rade S. 11); aber völlig genau ist sie schwerlich; da Faustinus und Marcellinus, Anhänger des Ursinus, sich später an die Luciferianer anschlossen, sich also zu Überzeugungen bekannten, nach denen zwar Felix entschieden zu verwerfen, aber auch des Liberius Verhalten nicht ganz zu billigen war, so scheint es, dass Ursinus der Kandidat des rechten Flügels der Liberianer war, wärend der linke sich mit der Partei des Felix zur Wal des Damasus vereinigte. Dann erklärt sich, dass der Anhang des Ursinus geringer war als der des Damasus. Diese Scheidung unter den Liberianern wird noch zu Lebzeiten des Liberius eingetreten sein; warscheinlich war sie die Folge der Widerannahme der Kleriker des Felix nach des letzteren Tod. Sofort nach dem Tode des Liberius trat sie an den Tag. Die Anhänger des Ursinus versammelten sich in der Basilica Julia und wälten Ursinus, welcher alsbald von dem Bischof Paul von Tibur konsekrirt wurde. Gleichzeitig tagten die Parteigenossen des Damasus in der Laurentiuskirche in Lucinis, sie wälten den Damasus und entschlossen, seine Wal zur Anerkennung zu bringen, überfielen sie die Gegner, drei Tage lang wüteten sie mit roher Gewalt in der Stadt, nicht gehindert von dem dem Damasus günstig

gesinnten Stadtpräfekten Viventius. Auf diese Weise bewies Damasus, dass er der Erwälte des römischen Volkes sei; Viventius bestätigte es, indem er den Gegenpapst und zwei seiner Anhänger aus der Stadt verwies. Nun wurde Damasus in der lateranensischen Basilika konsekrirt. Aber sein Sieg war nicht vollständig, denn eine Anzal Presbyter des Ursinus hielten sich noch in der Stadt auf; ihr Anhang war zwar überwältigt, aber nicht überzeugt; als auch sie von Damasus sich bedroht sahen, flüchteten sie in die Basilika Liberiana (S. Maria Maggiore), sie wurde die Burg der Ursin'schen Partei. Und von neuem kam es zu blutigen Kämpfen: 137 Tote trug man an einem Tage (25. Okt. 366) aus der Kirche. Es ist begreiflich, dass die Ursinianer um so weniger geneigt waren, Damasus als Bischof anzuerkennen. Nachdem Viventius aus der Stadtpräfektur geschieden war, änderte die statliche Gewalt ihre Stellung. Valentinian I. erließ ein an den neuen Stadtpräfekten Prätextatus gerichtetes Reskript, in welchem er dem verbannten Ursin die Rückkehr gestattete; am 15. September 367 kehrte er wider nach Rom zurück. Die Meinung des Kaisers war offenbar, durch dies Zugeständnis würde die aufgeregte Partei des Ursinus sich beruhigen, er selbst aber werde, um nicht neuer Verbannung zu verfallen, Damasus anerkennen. Diese Erwartung erfüllte sich nicht: Ursinus kam als Bischof; von einer Beilegung des Haders war man weiter entfernt als je. In Folge dessen mußte Ursinus schon am 16. Nov. 367 von neuem die Stadt verlassen, auch die liberianische Basilika ward Damasus übergeben; da die Ursinianer nun in den Märtyrerkapellen und in der Kirche der h. Agnes vor der Stadt ihre Gottesdienste hielten und dies zu neuen blutigen Zwisten fürte, so erließ Valentinian ein neues Edikt, nach welchem ihnen untersagt war, sich in der nächsten Umgebung Roms gottesdienstlich zu versammeln; Ursinus selbst wurde nach Gallien verwiesen, ebenso die ihm anhängenden Kleriker verbannt. Im Jare 371 wurde die Verbannung des Ursinus dahin gemildert, dass er nur von Rom und den suburbicarischen Provinzen ausgeschlossen sein solle. Als er jedoch mit Recht oder Unrecht nach einigen Jaren in Beziehung zu einer gegen Damasus gerichteten Intrigue gebracht wurde, so wurde er von neuem nach Gallien, nun nach Köln, verbannt (378). Nach kurzer Zeit indes gestattete ihm Gratian die Rückkehr nach Italien, er meinte nun sein Ziel zu erreichen durch Anschluss an die von Justina geförderten Arianer; auch dies misslang. Nach dem Tode des Damasus wänte er, wie es scheint, wider, dass seine Zeit gekommen sei; aber auch diesmal scheiterten seine Hoffnungen. Das ist das letzte, was wir von Ursinus wissen.

Faust. et Marcell. lib. prec. bei Mign. XIII. Ammian. Marcell. Rer. gest. l. XXVII; Jaffé-Wattenbach, Reg. Pontif. Rom. 1881, p. 36; Richter, Das weströmische Reich, 1865; Reumont, Gesch. d. Stadt Rom, I, 1867; Langen, Gesch. der röm. Kirche, I, 1881; Rade, Damasus, Bischof von Rom, 1882. **Hauck.**

Ursinus, Zacharias, wurde den 18. Juli 1534 zu Breslau geboren. Schon sein Vater, Andreas Beer, hatte den Familiennamen in Ursinus umgewandelt. Derselbe war aus Neustadt in Österreich, hatte in Wien studirt und kam dann als Informator nach Breslau. Hier verheiratete er sich 1533 mit Anna Roth, der Tochter einer angesehenen dortigen Familie, und trat als Diakonus an der Maria Magdalenenkirche in den Dienst der Stadt. Wegen seiner Gelehrsamkeit und Frömmigkeit geachtet, von Ambr. Moibanus auch zum Predigen verwendet, blieb er doch bis zu seinem Tode im Jare 1555 in dürftigen Umständen. Sein Son, Zacharias, besuchte die treffliche Elisabethschule und konnte bereits in seinem 16. Lebensjare zum Besuche der Universität entlassen werden. Er ging nach Wittenberg, wurde, nachdem Melanchthon selbst ihn einer Prüfung unterzogen und für reif erklärt hatte, den 30. April 1550 immatrikulirt und lag nun hier bis zum August 1557 mit allem Eifer den Studien ob. Die Mittel dazu musste ihm Stipendien und Unterstützungen wolgesinnter Gönner aus seiner Vaterstadt gewären, unter denen Crato von Crafftheim (vgl. Bd. III, S. 383 ff. dieser Encyklopädie) in erster Linie stand. Durch ihn wurde Ursinus auch der engere Kreis erschlossen, welcher sich um den Meister Philipp sammelte. Mit tiefster

Verehrung gab er sich dem Praeceptor Germaniae hin und als im August 1557 Melanchthon zum Religionsgespräche nach Worms reiste, durfte sich der junge Ursinus ihm anschließen und von da aus, von den Brüdern seiner verstorbenen Mutter unterstützt, eine längere wissenschaftliche Reise antreten. Über Heidelberg, Straßburg und Basel ging er zunächst nach Genf, wo er, durch ein glänzendes Zeugnis Melanchthons eingefürt, von Calvin aufs beste aufgenommen wurde. Von hier wandte er sich über Lyon und Orleans nach Paris, wo er einen längeren Aufenthalt nahm, um besonders hebräische Sprachstudien unter Jean Mercier zu treiben. Im Sommer 1558 trat Ursinus seine Rückreise an, besuchte Zürich, knüpfte auch hier gelehrte und freundschaftliche Verbindungen an und kehrte über Tübingen, Ulm und Nürnberg im September 1558 nach Wittenberg zurück. Hier traf ihn ein Ruf des Rates zu Breslau zum vierten Lehrer der Elisabethschule daselbst.

Wärend seiner Abwesenheit von Breslau war aber auch hier der Sakramentsstreit entbrannt, welcher die junge evangelische Kirche damals mit Unruhe und Gehässigkeit erfüllte. Ursinus konnte, so sehr auch der Streit seiner innersten Natur zuwider war, in diesem Kampfe nicht neutral bleiben. Auf seiner Reise war er sich immer mehr zur Klarheit darüber gekommen, dass er in den hier in Betracht kommenden Fragen an Calvins Seite Stellung nehmen müsse. Als er dann in der ihm obliegenden Erklärung des Examen ordinandorum Melanchthons zur Lehre vom hl. Abendmale kam, gab er seiner Überzeugung offenen Ausdruck. Dem nun entstehenden Geschrei, dass er ein Sakramentirer sei, trat er 1559 offen und furchtlos mit seinen Theses de sacramentis (wider abgedruckt in Tractat. theol. — Neost. Pal. 1587, Fol. — p. 339 – 382 und in der Reuter'schen Ausgabe der Werke Ursins, Bd. I, 755 – 803) entgegen, in welchen er mit der alle seine litterarischen Arbeiten kennzeichnenden Klarheit seine später nie wider wankend gewordene Überzeugung von diesem Lehrstücke darlegte. Von Melanchthon erntete er zwar wegen dieser Schrift hohes Lob, aber seinen Gegnern konnte dieselbe nur als Waffe dienen. Ursinus entschloss sich daher, sein Amt aufzugeben. Am 26. April 1560 erhielt er von dem Rate die erbetene Entlassung mit einem rühmlichen Zeugnisse und mit der Bedingung, auf Erfordern zurückzukehren und der Stadt wider zu dienen. Zuerst hatte er beabsichtigt, sich nach Wittenberg zu wenden, aber der am 19. April erfolgte Tod Melanchthons rief eine Änderung in seinen Plänen hervor. Er beschloss nun nach Zürich zu gehen, wohin Bullinger und besonders Petrus Martyr Vermigli ihn zogen. Am 25. Juni reiste er von Breslau ab, verweilte auf der Durchreise einige Zeit in Wittenberg, one sich dort von seinen Freunden fesseln zu lassen, und kam am 3. Oktober in Zürich an, wo er sich vor Allem an Petrus Martyr aufs engste anschloss. Er pries sich glücklich, den „göttlichen Unterricht" dieses Mannes genießen zu können und befestigte sich hier nach mehr in der Überzeugung, dass er kein Lutheraner, auch kein blaßer Philippist sei, sondern voll und ganz für die von Calvin, Beza und Martyr vertretenen theologischen Anschauungen eintrete.

Um diese Zeit hatte Kurfürst Friedrich III. von der Pfalz (s. den Art. in Bd. IV, S. 690 ff. dieser Encyklopädie) eben den letzten Lutheraner in der theologischen Fakultät zu Heidelberg, Paul Einhorn, entlassen und wünschte dieselbe ganz mit reformirten Lehrern zu besetzen. Da Petrus Martyr selbst den zunächst an ihn ergangenen Ruf ablehnte, so wurde statt seiner der junge Ursinus berufen, auf welchen jener den Blick des Kurfürsten gelenkt hatte, und er nahm, wenn auch nicht leichten Herzens, nachdem er sein Verhältnis zur Vaterstadt geordnet hatte, den Ruf an. Am 9. September 1561 traf er in Heidelberg ein. Hier wurde ihm zunächst das Collegium sapientiae als Wirkungskreis angewiesen, im folgenden Jare auch der Lehrstul der Dogmatik. Am 25. August 1562 wurde er zum Doktor der Theologie promovirt und begann dann am 1. September seine bis zum 10. Februar 1568 regelmäßig fortgesetzten Vorlesungen über die Loci theologici. Dies war der Anfang der warhaft erstaunlichen Tätigkeit, welche Ursinus zu Heidelberg entfaltete. Neben seiner Professur lag ihm die wissenschaftliche und ökonomische Leitung des Sapienzkollegiums ob. Häufig fehlte in die-

sem der zweite Lehrer und er hatte den ganzen Unterricht der 70 Zöglinge allein zu besorgen. Im Jare 1563 wurde ihm von dem Kirchenrate noch die sanntäglich Nachmittags zu haltende Katechismuspredigt auferlegt. Auch zu den Beratungen wegen einer pfälzischen Kirchenordnung wurde er zugezogen. In Gemeinschaft mit seinem Freunde Olevian machte er die Vorarbeiten zu dem Heidelb. Katechismus, an dessen Abfassung Ursinus einen sehr wesentlichen (in Band VII, 605 ff. dieser Encyklopädie näher geschilderten) Anteil hatte. Ihm vorzugsweise fiel dessen wissenschaftliche Verteidigung zu und damit begann eine ausgedehnte schriftstellerische Tätigkeit, welche, seiner eigenen Neigung sehr zuwider, ihn zu immer neuen theologischen Fehden fürte. Was die Heidelberger Thealogen dem deutschen Volke zu sagen hatten, wurde Ursins deutscher Feder anvertraut. Er war der Verfasser der beiden 1564 erschienenen Schriften: „Verantwortung wider die vngegründten aufflagen vnd verkerungen, mit welchen der Katechismus .... van etlichen vnbillicher weise beschweret ist. Geschrieben durch die Theolagen der Vniversität Heidelberg", und „Antwort auff etlicher Theolagen Censur vber die am rand deß Heydelb. Katechismi aus h. Schrift angezagene Zeugnusse". Im Auftrage des Kurfürsten, welcher van den lutherisch gesinnten Nachbarfürsten von Württemberg, Baden und Zweibrücken und von seinem eigenen Schwiegersone Jahann Friedrich dem Mittleren van Gotha wegen des Katechismus heftige Angriffe erfur, verfaßte Ursinus 1564 ferner die kleine, aber inhaltreiche, 6 von dem Letztgenannten an den Kurfürsten gerichtete (vgl. Kluckhohn, Friedrich der Fromme, S. 461 f.) Fragen beantwortende Schrift: „Antwort vnd Gegenfrag auff sechs fragen van des Heren Nachtmal" und sodann im Namen der ganzen Fakultät die berühmte Schrift: „Gründlicher Bericht vom Heiligen Abendmal ....., gestellt durch der Universität Heidelberg Theologen". Bei dem zur Beilegung dieser Kämpfe vom 10. bis 15. April abgehaltenen Maulbronner Religionsgespräche (vgl. den Art. in Band IX, S. 413 ff.) war Ursinus einer der Hauptwortfürer gegen Jakob Andreä und bewies eine große Schlagfertigkeit und Schärfe in der Beweisfürung. Als dann die Würtemberger noch 1564 einen van Brenz verfaßten „wahrhaftigen und gründlichen Bericht" über das Gespräch veröffentlichten, antworteten die Heidelberger mit einer vollständigen Veröffentlichung der Akten des Gesprächs, der sie einen von Ursin verfaßten „Gegenbericht" anhängten. (S. Protakoll, Das ist, Akta oder Handlungen des Gesprächs ... Im April 1564 zu Maulbronn gehalten. Heidelb. 1565, 4°). In diesem Gegenberichte hatte Ursinus auch der milden Äußerung erwänt, welche Luther vor seiner letzten Reise nach Eisleben über den Abendmalsstreit gegen Melanchthon getan hatte (vgl. Kluckhohn a. a. O. S. 177 ff.). Deshalb von Morlin in dem Traktate: „Wider Landlügen der Heidelberger Theologen" (Eisleben 1565) aufs heftigste angegriffen, antwortete Ursinus in einer unter dem Namen des Josua Lagus Anfangs 1566 edirten Schrift, in welcher zugleich Marbachs Angriffe auf den „Gründlichen Bericht" zurückgewiesen wurden. Als es sich auf dem Reichstage zu Augsburg 1566 darum handelte, den Kurfürsten Friedrich um seines Calvinismus willen des Abfalls van der Augsburger Kanfession zu zeihen nud deshalb außerhalb des Religiansfriedens zu stellen, trat Ursin auf Anraten seines Freundes Crato, welcher den Kaiser als Leibarzt nach Augsburg begleitet hatte, für seinen Kurfürsten mit der kleinen, aber gewichtvollen Schrift in die Schranken: „Articul, in denen die Evangelischen Kirchen im Handel deß Abendmals einig oder spänig sind".

Noch in demselben Jare berief ihn der Kurfürst nach Amberg, um dart mit seiner in Maulbrann betätigten Disputirkunst ein Kolloquium siegreich zu Ende zu füren, welches Olevian und Eraſt für die Sache der Refarm mit den dortigen lutherischen Theologen begonnen hatten. Ursin kam zwar, lehnte es aber ab, in die Verhandlung einzutreten, van welcher er sich keinerlei Frucht versprach. Überhaupt sah er sich bei seiner im Grunde friedfertigen Natur und seiner Neigung zu stiller, strenger Gelehrtenarbeit nur mit Widerwillen zu einem Vorkämpfer in einem so gehässigen und oft mit so wenig lauteren Waffen gefürten Streite geworden. In einem Briefe an Crata vom 19. Februar 1567 sagt er: „Operam dabo, ne, ex arena si semel excessero, in eam rursus descendam. Sum enim

pertaesus istorum certaminum, quorum esse laborem puto maiorem quam fructum". Zudem hatte unter den übermäßigen Anstrengungen seines Doppelamtes und der geschilderten außerordentlichen Arbeiten seine Gesundheit gelitten. Namentlich litt er an Schlaflosigkeit und seine Augen waren geschwächt. Immer mehr neigte er zur Hypochondrie und Melancholie und zog sich von jedem Umgange zurück. Nur Crato, der fern von ihm am Hofe des Kaisers ein bewegtes Leben fürte, blieb sein Herzensfreund und Vertrauter. Um ihn nicht ganz aufzureiben, musste ihm Erleichterung verschafft werden. Der Kurfürst berief deshalb Hieronymus Zanchius auf den bisher von ihm bekleideten Lehrstul der Dogmatik, und Ursinus trat ihm denselben um so freudiger ab, als er in ihm mit vollster Zuversicht einen Gesinnungsgenossen begrüßen konnte. Am 10. Februar 1568 schloss er seine Vorlesungen über die loci theol. und schon am 12. trat Zanchius an seine Stelle. Aber auch jetzt noch war seine Arbeitslast in dem Sapienzkollegium, in welchem nach wie vor alles, Unterricht, Erziehung und Verwaltung an ihm hing, eine übergroße. Als 1570 Crato als Leibarzt des Kaisers wärend des Reichstags in dem nahen Speyer weilte, konnte Ursinus nicht die Zeit erübrigen, seinen ihm so teuern Freund dort zu besuchen, und musste dem Freunde schreiben: „Si pater meus venisset atque istic esset, non liceret mihi eum visere". Er könne sich durchaus nicht aus seiner „Tretmühle" entfernen.

Hiezu kamen neue Kämpfe, welche, innerhalb der pfälzischen Kirche selbst entbrannt, sie ihren äußeren Feinden preiszugeben drohten. Es handelte sich dabei zunächst um die Kirchenzucht. Längst hatte man gewünscht, die in den calvinischen Kirchen des Auslandes segensreich wirkende Disziplin auch in der Pfalz einzufüren. Aber obwol schon die Kirchenordnung von 1563 die Notwendigkeit der Kirchenzucht betont und die Grundsätze festgestellt hatte, nach denen sie zu regeln sei, so war dieselbe doch nicht zur Ausfürung gekommen. Ursin beklagte das aufs lebhafteste. In Briefen aus jener Zeit drückt er seinen Schmerz über die herrschende Zügellosigkeit aus und in einer Denkschrift, welche er im Mai 1568 dem Kurfürsten zustellen ließ, erhob er offene Klage darüber, dass man in die französischen Kriege sich unberufen einmische und darüber die inneren Angelegenheiten und namentlich die Einrichtung der Disziplin versäume. (Vgl. Kluckhohn, Friedr. d. Fr. 376 ff.) Olevian, Ehem, Zanchius und Andere hegten dieselbe Anschauung, wärend einflussreiche Männer in der Umgebung des Kurfürsten, besonders dessen Leibarzt Thomas Erast, sich entschieden gegen die Einfürung der Kirchenzucht erklärten. Als dann der Engländer Georg Wither, welcher sich in Heidelberg zum Doktor der Theologie promoviren lassen wollte, in einer öffentlichen Disputation (10. bis 12. Juni 1568) den Satz verfocht, dass die Pfarrer in Gemeinschaft mit den Presbyterien jeglichen Sünder, auch die Fürsten, zu ermanen, zu strafen und zu exkommuniziren Macht haben sollten, gab dies den Anstoß zu einem längeren, wenig erquicklichen und immer heftiger entbrennenden Streite, an welchem auch Ursinus nicht unbeteiligt blieb. Obwol ihn Erast als geborenen Deutschen auf seine Seite zu ziehen hoffte, trat er doch mit Entschiedenheit für die Notwendigkeit der Kirchenzucht ein, welche von dem Presbyterium zu üben sei. Doch zog er sich, da er nicht nur an sich an solchen Kämpfen wenig Freude hatte, sondern auch unter den in der Pfalz vorliegenden Verhältnissen sich wenig praktische Früchte von der Einfürung der Kirchenzucht versprach, bald von dem Streite mehr zurück und schrieb bereits am 26. März 1570 deshalb an Bullinger, er gedenke in der ganzen Kontroverse kein Wort mehr zu reden. (S. Sudhoff, Olev. u. Urs., S. 369). Diesem Streite wurde in der pfälzischen Kirche ein vorläufiges Ende bereitet durch ein unerwartetes Ereignis. Unter den Gegnern der Kirchenzucht hatten sich Adam Neuser, Pfarrer an der Peterskirche zu Heidelberg, und Johann Sylvanus, Inspektor zu Ladenburg, früher katholischer Domprediger in Würzburg, dann lutherischer Pfarrer in Calw, befunden, beide Männer von wenig festem Charakter und one tieferen sittlichen Ernst, welche mit Recht oder Unrecht von Olevian sich zurückgesetzt glaubten und in ihrer Opposition gegen den herrschenden Lehrbegriff bis zur Leugnung der göttlichen Dreieinigkeit und der Gottheit Christi fortschritten und nicht bloß mit den Antitrini-

tariern in Siebenbürgen, sondern sogar mit dem türkischen Sultan Verbindung suchten. Auf dem damals zu Speier tagenden Reichstage kamen vollgültige Beweise dafür in die Hände des Kurfürsten, welcher, von dieser Entdeckung aufs schmerzlichste betroffen, alsbald durch ein Edikt vom 13. Juli 1570 die Einfürung der Presbyterien und die Handhabung der Kirchenzucht in der pfälzischen Landeskirche anordnete. Es ist bekannt, wie jene Entdeckung zugleich zu dem beklagenswerten Todesurteile fürte, durch dessen Vollzug das Andenken Friedrichs des Frommen befleckt ist. Neuser entkam und starb als Muhamedaner in der Türkei, Sylvan aber wurde den 23. Dezember 1572 in Heidelberg enthauptet, nachdem der Kurfürst sich nach langem Schwanken endlich für seine Hinrichtung entschieden hatte. Ein durch den Kurfürsten eingeholtes, auch von Ursinus unterzeichnetes Gutachten der Heidelberger Theologen spricht sich mit Entschiedenheit für die Todesstrafe gegen einen derartigen Gotteslästerer aus und empfiehlt sogar, zur Entdeckung der Mitschuldigen die „peinliche Frage", also die Folter zu gebrauchen. (S. das Gutachten bei Struve, Pfälz. Kirchenhist., S. 217 ff.; vgl. Kluckhohn a. a. O. S. 378 ff. und Häusser II, S. 45 ff.). — Dieser peinliche Zwischenfall gab den Gegnern der pfälzischen Kirche nicht unwillkommenen Anlass zu dem von Andreä 1573 offen ausgesprochenen Vorwurfe, die Lehre der Pfälzer Theologen füre zum Muhamedanismus. Die Heidelberger konnten diesen Vorwurf nicht auf sich sitzen lassen und veröffentlichten im Auftrage des Kurfürsten 1574 die Schrift: „Bekenntnuß der Theologen zu Heydelberg von dem einigen waren Gott in den dreyen Personen &c.". An dieser Arbeit hatte Ursinus, welcher bereits 1563 aus Anlass der antitrinitarischen Bewegungen in Polen auf Ersuchen der rechtgläubigen Partei ein Gutachten über diese Frage abgegeben hatte (Opp. III, S. 795 ff.) und auch später sich mit derselben mehrfach beschäftigte (vgl. z. B. Ursins refutatio Catechismi Anabaptistici et Samosatenici, Cracoviae 1574 editi in den Tract. theol. II, S. 592 ff.), jedenfalls einen sehr bedeutenden Anteil, wenn er nicht der alleinige Verfasser desselben ist.

Der Tod Friedrichs III. (26. Okt. 1576) machte dem Wirken Ursins in Heidelberg ein Ende, wenn er auch erst später, als die anderen Heidelberger Theologen, seine Entlassung erhielt. Dies geschah, nachdem acht Tage zuvor das Sapienzkollegium aufgelöst worden war, am 7. Okt. 1577. Auf Zureden seiner Freunde hatte er sich 1574 mit einer einfachen Pfälzerin, Margareta Trautwein, verehelicht und war Vater eines Sones geworden. Da er kein Vermögen besaß, so war seine Lage schwer bedrängt. Zwar erging von Bern, von wo aus ihm bereits 1571 eine Professur in Lausanne angetragen worden war, der neue Ruf an ihn, in Bern selbst die Leitung einer änlichen Anstalt, wie die Sapienz, zu übernehmen. Aber wärend Ursinus jenem ersten Rufe nur deshalb nicht folgte, weil ihn der Kurfürst nicht ziehen lassen wollte, traute er sich jetzt selbst dazu nicht mehr die nötige Kraft und Frische zu und ging nach Neustadt an der Hart, wo Friedrichs gleichgesinnter jüngerer Son, Pfalzgraf Johann Casimir, der reformirten Theologie in dem collegium illustre Casimirianum eine Zufluchtsstätte eröffnete. Am 26. Mai 1578 begann Ursinus hier seine Wirksamkeit mit Vorlesungen über den Propheten Jesaias (Opp. III, 1 sq.; Tractat. theol. tom. II, 1—591). Hier durchlebte er nun noch einige Jare voll körperlicher Leiden und angestrengter Arbeit. Über der Türe seines Studirzimmers brachte er die charakteristische Inschrift an: Amice, quisquis huc venis, aut agito paucis, aut abi, aut me laborantem adiuva. An dem Kampfe, welchen die Aufstellung und Unterzeichnung der Konkordienformel hervorrief, beteiligte sich Ursinus durch Abfassung der „christlichen Erinnerung vom Concordienbuch" (De libro Concordiae . . . admonitio Christiana), welche im Namen der Neustadter Theologen 1581 zuerst lateinisch und dann in erweiterter, deutscher Bearbeitung veröffentlicht wurde. Diese bedeutende Schrift war seine letzte größere Arbeit und veranlasste noch einige kleinere Verteidigungsschriften gegen Nic. Selnecker (Examen recitationum D. N. Selnecceri de libro Concordiae . . . a J. Balaeo institutum, a D. Zach. Ursino continuatum, 1582) und Dav. Chyträus (Commonefactio Dav. Chytraei de sacra Domini coena et eiusdem commonefactionis consideratio, 1583). Ende

1582 traten alle Krankheiten Ursins mit neuer Heftigkeit auf und am 6. März 1583 erlag die in rastloser Tätigkeit aufgeriebene Hülle des tapferen Streiters und der Herr rief ihn heim in die Wonungen des Friedens. Franz Junius, sein Kollege und Tröster auf dem Krankenlager, kann in seiner Gedächtnisrede (abgedr. in D. Parei Miscellanea catechetica, Heid. 1612, p. 167—186) die Glaubensfreudigkeit, mit welcher Ursinus aus diesem Leben schied, nicht herrlich genug schildern. In der Stiftskirche zu Neustadt wurde sein Leib zur Ruhe bestattet. Die dankbare reform. Kirche nennt ihn in der Grabschrift mit einfachen, aber waren Worten Theologum sincerum, propulsatorem haeresium de persona et coena Christi, voce et stylo acerrimum, philosophum acutum, virum prudentem, moderatorem inventutis severum.

Seinen litterarischen Nachlaſs hatte Ursinus seinem Landsmanne und Schüler, dem Professor Joh. Jungnitz empfahlen. Diesem verdanken wir die vortreffliche Ausgabe des Heidelberger Katechismus, welche, begleitet von einigen deutschen Schriften Ursins, 1584 und 1592 in Neustadt erschien. Er unternahm auch zuerst eine Gesamtausgabe der lateinischen Schriften Ursins unter dem Titel: Tractationes theologicae. Der erste Band derselben erschien in Folio bei Harnisch zu Neustadt 1584 und in neuer Ausgabe 1587, ein zweiter folgte 1589, beide im Namen des kleinen Sanes Ursins, Johannes, dem Pfalzgrafen Johann Casimir gewidmet. In Neustadt hatte Ursinus auch den Lehrstul der Logik eingenammen, und über Aristoteles Organon gelesen. Diese Vorlesungen wurden 1586 von Jungnitz in 4° herausgegeben. Auch der „gründliche Bericht“ wurde widerholt gedruckt 1566, 1585 u. 1590. Die in der Sapienz mit den Schülern angestellten Übungen wurden 1589 u. 1590 in zwei Bänden unter dem Titel exercitationes in materiis theologiae scholasticae edirt. Der korrekten Herausgabe seiner Erklärungen zum Heidelberger Katechismus unterzog sich mit großer Pietät Ursins Schüler Pareus (s. den Art. Bd. XI, S. 221 dieser Encyklopädie). Eine Gesamtausgabe seiner Werke lieferte endlich sein Schüler und Nachfolger in der Sapienz, Quirinus Reuter, in drei van 1612 an erschienenen Foliobänden. Ursins Leben ist nach den Quellen behandelt in Melch. Adami vit. German. Theologorum, in Sudhoff's C. Olevianus und Z. Ursinus (Elberfeld 1857) und in Gillet's Crato van Crafftheim (Frankf. a. M. 1860). Kürzere Biographieen desselben haben nach diesen Quellen Hundeshagen in Pipers Evangel. Kalender von 1863 und 1880 J. Werle in den von dem evangel. Vereine der Pfalz herausgegebenen „pfälzischen Reformatoren“ geliefert. **Gillet † (Ney).**

Ursula, die heilige, und die eilftausend Jungfrauen. — Nach einer schwerlich vor dem 12. Jarhundert zu ihrer gegenwärtigen entwickelten Gestalt ausgebildeten Legende der kölnischen Kirche (enthalten in Sigebert's von Gemblours Chron. ad an. 453, bei Pertz XIII. S. 310; in der Kölnischen Reimchronik Meister Godefrit Hagens, um 1275, V. 152—396; in der „Cronica van der hilligen Stat van Coellen“, um 1495; in der Legenda aurea od. Lombardica hystoria [z. B. Straßb. 1496]; in Surius AA. SS. Oct. 21. Tom. V. Pag. 918 rc.) war Ursula die einzige Tochter des christlichen Königs Deonotus oder Diognetus in Britannien. Ihr Name sollte sie als die Streiterin wider den Bären, d. h. den Teufel, den Erbfeind des Menschengeschlechts (nach 1 Sam. 17, 34) bezeichnen. Vom heidnischen Prinzen Holofernes, der sich später als Christ Ätherius nannte, zur Ehe begehrt, hielt sie sich, außer der Forderung seines Übertritts zum Christentum, nach eine Frist von drei Jaren als Bedingung aus, um zuvor mit ihren zehn Gespielinnen eine Wallfartsreise zur See zu machen. Auf elf Dreiruderern, die ebenso viele Tausend Jungfrauen als ihre und ihrer Freundinnen Gefolgsleute trugen, fur sie zunächst nach dem Hafen Tila an der Küste Galliens, von da den Rheinstrom hinauf nach Köln, von da, nach gastlicher Aufnahme und Bewirtung durch die Bürger dieser Stadt, weiter stromaufwärts bis Basel, wo die Flotte zurückgelassen und die weitere Wallfart zu Lande nach Rom gemacht wurde. Auf der Rückreise, welche den nämlichen Weg einhielt, schlossen sich von Rom aus der Papst Cyriakus mit einem Gefolge von Klerikern, von Basel aus der dortige Bischof Paulus oder Pantulus der ungeheuern Pilgerschar an. In Köln wider angelangt, wurde dieselbe beim Landen und Aussteigen von wilden

heidnischen Barbarenhorden, welche einstimmig als Hunnen bezeichnet werden und deren König bereits in Hagen's Reimchronik „Ezzel" heißt, überfallen und sämtlich niedergemetzelt, teils am Ufer, teils in den Schiffen, wo sie sich teilweise (wie z. B. die heil. Cordula) verborgen hatten. Die heil. Ursula selbst sollte anfangs ihrer Schönheit wegen als Gattin für König Ezzel verschont werden, weigerte sich aber dieser Ehre und fiel nun ebenfalls, von einem Pfeile durchbohrt, der seitdem ihr stehendes Attribut in den Darstellungen der christlichen Kunst geworden ist. Alsbald nach der blutigen Tat wurden die Hunnen von himmlischen Heerscharen, die man plötzlich, den gemordeten Jungfrauen gleich an Zal, erscheinen sah, in die Flucht getrieben und so zur Aufhebung ihrer Belagerung der Stadt Köln genötigt. Die befreiten Kölner bestatteten nun die Erschlagenen auf einem großen Begräbnisplatze am Rhein, indem sie einer jeden der Märtyrerinnen eine steinerne Tafel mit ihrem Namen darauf beigaben. Diese Namen hatte der wärend des Blutbades in eine Höhle geflüchtete Bischof Jakob, einer von den sie begleitenden Klerikern, angegeben. Inmitten der Tausende von Märtyrergräbern erbaute bald darauf, durch widerholte Traumgesichte dazu aufgefordert, der aus Griechenland gekommene Pilger Clematius eine Kirche zu Ehren der heil. Ursula und ihrer elftausend Gefärtinnen. Wie groß die Heiligkeit dieses Begräbnisplatzes ist, läßt sich daraus ersehen, dass derselbe die Beisetzung keiner einzigen weiteren Leiche, nicht einmal diejenige eben getaufter Kinder, in seinem Boden duldet.

Gegen die Glaubwürdigkeit der Legende in dieser Form machten bereits mittelalterliche Schriftsteller, wie Jakobus a Voragine in der Legenda aurea und Gobelinus Persona, Dekan von Bielefeld um 1418, in seinem Cosmodromium, Sect. VI, c. 14 b. (vgl. auch Joach. Vadians Orat. de XI milibus Virginum, Vienn. 1510) verschiedene auffallende innere Widersprüche und chronologische Unmöglichkeiten geltend. So z. B. dass ein großer Teil der Jungfrauen sich aus einem Königreiche Sicilien, wo angeblich Ursulas Tante Gerasina geherrscht habe, sowie aus Konstantinopel zur Teilnahme an der großen Pilgerfart der britischen Königstochter eingestellt haben sollte; dass ein Papst Cyriakus weder für die Zeit des Maximinus Thrax (235—238) noch auch für die des Maximianus Herculius (284—305), welche abwechselnd von den verschiedenen Formen der legendarischen Überlieferung festgehalten werden, nachweisbar sei (vgl. hiezu auch Döllinger, Papstfabeln des Mittelalters, München 1863, S. 45 f.); dass ebensowenig die Hunnen bereits in so früher Zeit in Europa aufgetreten sein; dass es endlich damals weder Wallfarten aus Britannien nach Rom, noch päpstlichen Ablass u. dgl. m. gegeben habe. Selbst Baronius (Martyrolog. Rom. 21. Oct. und Annal. ad an. 383 nr. 4) fand diese Schwierigkeiten so bedeutend, dass er die Legende wenigstens in ihrer in Köln und überhaupt in Deutschland landläufigen Gestalt aufzugeben für gut fand und der etwas abweichenden englischen Fassung mehr Warheit abzugewinnen suchte, wie sie die Historia regum Britan. Galfrids von Monmouth um 1170 darbietet. Nach dieser hätte nämlich der Usurpator Maximus in Gallien (383—388), früher Feldherr in Britannien, von dem dasigen Könige Dionotus von Cornwallis eine Anzal heiratsfähiger Mädchen für seine Soldaten verlangt; Dionotus hätte ihm alsbald 60,000 Jungfrauen bürgerlicher und 11000 edler Herkunft, darunter auch seine Tochter Ursula, zugeschickt; von Stürmen verschlagen, seien dieselben „ad barbaras insulas appulsae" den Hunnen und Picten (!) in die Hände gefallen und von diesen ermordet worden. Will man nun hier bei den „barbarae insulae" nicht etwa an die nordfriesischen Küsteneilande, namentlich an Helgoland denken, das in der Tat seine der kölnischen sehr änlich lautende Ursulasage hat (s. J. M. Lappenberg, Über die alte Geschichte Helgolands, Hamb. 1830, S. 30; und vgl. damit E. v. Groote in seiner Ausgabe der Kölnischen Reimchronik, Köln 1834, S. 235): so bleiben immerhin der Bedenklichkeiten in jenem abenteuerlichen Berichte so viele, dass derselbe eher für aus ungeschichtlicherer und für aus getrübterer Quelle geflossen zu erklären sein dürfte, als jene auf deutschem Boden ausgebildeten Überlieferungen. Hunnen in der Gegend des Niederrheins vor dem Jare 400 und Picten auf dem Festlande

und in ihrer Gesellschaft sind gewiss keine geringeren historischen Monstrositäten als eine Sendung von 71000 Töchtern Englands auf einmal, um die gallischen Legionen mit Weibern zu versorgen! Auch mit dem, was Prokopius (de bello Goth. IV. 20) von dem Kriegszuge einer britischen Prinzessin gegen Radiger, den König der Warner am Rheine, erzält, läfst sich jener Überlieferung bei Galfrid unmöglich aufhelfen. Denn die Fart dieser Britin, die ganz bestimmt erst ins 6. Jarhundert verlegt wird, ist sehr deutlich ein mit 400 bewaffneten Farzeugen unternommener Kriegszug, der nach den unteren Gestaden des Rheins geht und nicht etwa mit der Ermordung, sondern mit dem Siege der Fremdlinge endigt, deren Fürerin zuletzt den besiegten Warnerkönig, welcher vorher ihre Hand verschmäht hatte, zum Gatten nimmt. Zeit, Ort, handelnde Personen und innerer Verlauf der Sache, alles gleicherweise macht die neuerdings namentlich von Rettberg (Kirchengeschichte Deutschlands, Bd. I, S. 123) versuchte Kombination dieser Geschichte mit der Ursulasage zu einer absoluten Unmöglichkeit. Ferner kann dem, was Johannes v. Ephesus (H. E. VI, 7) über ein angeblich um 523 unter Justinian I. (543) stattgehabtes Massenmartyrium syrischer christlicher Jungfrauen berichtet, nichts zur Aufhellung der Ursulasage Dienliches entnommen werden; der Vorgang bildet nur vermöge der beträchtlichen Masse der vom Perserkönig Khosru Nushirvan aus Antiochia, Apamea u. a. syrischen Städten gefangen weggeschleppten Christenjungfrauen, angeblich 2000 an der Zal, die, um der Schändung durch persische Barbaren zu entgehen, sich sämtlich in einem Flusse ertränken, eine gewisse scheinbare Parallele zur kölnischen Legende, hat aber sonst mit dieser nichts gemein (vgl. Hefele, Theol. Quartalschr., 1862, IV, 684). — Natürlich kann unsere Legende auch aus den angeblichen Gesichten und Offenbarungen, welche mehreren prophetisch begabten Personen des Mittelalters zu Gunsten ihrer historischen Warheit zu Teil geworden sein sollen, nicht die mindeste Bestätigung erwachsen. Zuerst war es die heil. Elisabeth, Äbtissin des Klosters Schönau bei Oberwesel, welche, gestützt auf ihren geheimnisvollen Verkehr mit Verena, einer der elftausend Märtyrerinnen, deren Gebeine man in ihr Kloster gebracht hatte, sowie auf anderweite höhere Eingebungen, die Geschichte Ursula's und ihrer Begleiterinnen in einer Reihe wunderbarer Visionen aufs neue enthüllte und bekräftigte. Gewisse im Jare 1156 vorgenommene Ausgrabungen auf dem ursulinischen Gottesacker zu Köln, wobei man außer vielen weiblichen auch auffallend viele männliche Gebeine gefunden hatte, und unter diesen viele, die durch in den Särgen befindliche steinerne Täfelchen als Kardinäle, Erzbischöfe, Bischöfe 2c. — dabei auch jener Papst Cyriakus — bezeichnet waren, hatten dem Abte Gerlach von Deutz den Verdacht erregt, als habe hier eine Fälschung stattgefunden, weshalb er die ihm befreundete Elisabeth zu Schönau um ihren Aufschluss bat und so jene merkwürdige rückwärts schauende Prophetie über Ursula und die Elftausend provocirte, welche von Elisabeth's Bruder, Egbert, in lateinischer Sprache niedergeschrieben, wenigstens an vielen Orten für längere Zeit als zuverlässig ware Geschichte geglaubt worden ist. Allein die in ihr enthaltenen Aufschlüsse über die Einzelheiten der Märtyrergeschichte sind voll der gröbsten Anachronismen und der läppischsten und langweiligsten Angaben über die bei ihr beteiligten Personen. Papst Cyriakus z. B. soll ein Brite von Nation gewesen sein, der auf besonderen göttlichen Befehl seine päpstliche Würde niedergelegt habe, um den Jungfrauen nach Köln zu folgen. Die über diese seine Abdankung erzürnten Kardinäle hätten ebendeshalb sein Andenken in den Akten der päpstlichen Geschichte zu vertilgen gesucht, und so erkläre sich das gänzliche Schweigen aller römischen Quellen in Betreff des Papstes Cyriakus. Auch ein König von Griechenland und eine Königin von Sicilien seien unter den im Gefolge der heil. Ursula Umgekommenen gewesen. Die Möglichkeit der Lenkung der Flotte der Jungfrauen zur See und auf dem Rheine erkläre sich daraus, dafs Ursula's Vater, von ihrem Reiseplane benachrichtigt, heimlich seekundige Männer in die Schiffe beordert habe u. s. f. Schon Papebroch (in seinem Conatus chronico-histor. ad Catal. Rom. Pontiff. p. 31) hat das gänzlich Märchenhafte dieser Angaben erkannt und deshalb den auf die heil. Ursula bezüglichen Visionen Elisabeth's den göttlich geoffenbarten

und glaubwürdigen Charakter entschieden abgesprochen. Möglich, dass Rettberg (a. a. O. S. 117) und Gieseler (Kirchengesch. II, 2, S. 459) richtig gemutmaßt haben, wenn sie beides, die Auffindung der zalreichen Märtyrergebeine mit den beigefügten Namensinschriften, sowie die darauf erfolgten Visionen der prophetischen Äbtissin als Maßregeln betrachten, die man zur Beschaffung eines möglichst „kräftigen Wunderbeistandes" gegen gewisse damals in und um Köln üppig aufwuchernde katharische Häresieen veranstaltet habe. — Die in den Jaren 1183—1187 empfangenen und aufgezeichneten Offenbarungen des englischen Prämonstratenserabts Richard, der sich zu erneuter Untersuchung der Sache in die Abtei Arnsberg begeben hatte und hier zwei Bücher de passione ss. undecim millium virginum verfertigte, verhalten sich ergänzend und erweiternd zu denjenigen Elisabeth's und sind demgemäß noch bedeutend abenteuerlicher und fabelhafter in ihren Angaben als diese. S. dieselben in J. Crombach's „Ursula vindicata s. vita et martyrium Ursulae et soc. 11000 virgg. Colon. 1647, Fol."; und vergl. außerdem Cäsarius von Heisterbach, Miracull. l. XII, c. 4; Oudin, De scriptt. eccles. II, 1521; Osk. Schade, Die Sage von der heiligen Ursula ꝛc., Hannover 1854, S. 49 ff.

Zur Ergründung des waren Ursprungs der Ursulasage verhelfen besser als alles Andere die Aussagen der alten Martyrologieen und Heiligenchroniken aus der dem 12. Jarhundert vorhergehenden Zeit über dieselbe. Wärend die meisten dem 8. und 9. Jarhundert angehörigen Martyrologieen, die die Namen des Hieronymus, Beda, Ado von Vienne, Rhabanus Maurus und Notker tragen, gleich dem etwas älteren römischen (in jener primitivsten Gestalt, welche der Jesuit Rosweid [Antwerpen 1613] bekannt gemacht hat), noch durchaus nichts von der Geschichte wissen, nennt zuerst der um 870 gestorbene Wandelbert von Prüm in seinem poetischen Martyrologium beim 21. Okt. „Tausende von Jungfrauen, die einst samt ihren heiligen und hochberühmten Fürerinnen von gattloser Wut bei der agrippinischen Stadt an den Ufern des Rheins" gemordet worden seien (s. die Stelle bei d'Achery, Spicileg. II, p. 54). Scheint hier der Verdacht einer späteren Interpolation, wie solche auch z. B. in Beda's Martyrologium, sowie wenigstens in Einem Codex des Hieronymianischen mit Bezug auf die Ursulalegende stattgefunden, nahe zu liegen, so darf man doch aus dem Umstande, dass das um 875 geschriebene Martyrologium des Mönchs Usuardus zu St. Germain bloß **zwei** kölnische Jungfrauen, Martha und Saula, als am 20. Oktober zu Märtyrern geworden, namhaft macht, nicht allzu weitgehende Folgerungen zu Ungunsten derjenigen Traditionen ziehen, welche höhere Zalenangaben machen. Denn einmal lautet der hier von Usuard gebrauchte Ausdruck: „Civitate Colonia passio sanctarum virginum Marthae et Saulae cum aliis pluribus" (s. AA. SS. Boll. Jun. T. VII, p. 613) doch ziemlich unbestimmt und vieldeutig; und sodann nennt ein schwerlich um Vieles jüngerer kölnischer Kirchenkalender zum 21. Oktober bereits elf Jungfrauen mit Namen: Ursula, Sancia, Gregoria, Pinnosa, Martha, Saula, Britula, Santina, Rabacia, Saturia, Palladia (s. Kalendarium Eccl. Coloniensis sec. noni, ed. A. J. Binterim. Colon. 1824). Die Elfzal der getöteten Jungfrauen ist also jedenfalls relativ gut beglaubigt. Von Tausenden redet erst ein Triersches Kalendarium aus dem 11. Jarhundert („Sanctarum virginum . . . . . milia"; s. das Kalendar. sec. XI. bei Hontheim, Prodrom. hist. Trevir. I, 385); die Elftausend erscheinen zuerst in einem etwas jüngeren Trier'schen Kalender, der dem Ende des 11. Jarhunderts, sowie in einem dritten, der dem Jare 1128 angehört (bei Hontheim S. 392 u. 399). Dass die oben erwänten Interpolationen im Beda'schen und Hieronymianischen Martyrologium, welche, gleich einem änlichen Zusatze zu demjenigen Ado's, der elftausend Jungfrauen gedenken, aus ebendieser Zeit (1080 bis ca. 1130) herrüren, ist jedenfalls höchst warscheinlich; und möglich bleibt es immerhin, dass auch die betreffenden Hexameter in Wandelbert's poetischem Heiligenkalender (s. oben) erst in dieser Zeit nachgetragen worden sind. Über die Art freilich, wie diese Verwandlung der elf Jungfrauen in eben so viele Tausende erfolgt sei, bleibt der kritischen Mutmaßung ein überaus weites Feld geöffnet. Besser als die Hypothese des Valesius, aus dem „S.

Ursula et Undecimilla V. M." irgend einer alten Heiligenchronik sei durch ein Versehen des Abschreibers „S. Urs. et undecim millia V. M." geworden; aber auch als diejenige Leibnitzens, der das Misverständnis aus einer alten Lesart — „Ursula et Ximila" — herleiten wollte, empfiehlt sich one Zweifel die auch von Rettberg und Gieseler a. a. O., sowie überhaupt von den meisten neueren Kritikern protestantischen Bekenntnisses bevorzugte Annahme einer falschen Lesung der Worte XI M. Virgines, vermöge welcher das M statt durch martyres vielmehr durch millia gedeutet worden sei. Einen änlichen Fall ungeschickter Vertauschung von martyres mit millia hat Gieseler a. a. O. aus dem Martyrolog. Gellonense angefürt. Beim 25. Oktober heißt es hier: „Roma natalis Sanctorum XLVI, seu millia centum viginti quatuor"; wofür das offenbar korrektere römische Martyrologium darbietet: „Roma natalis Sctorum XLVI militum; — et alii martyres centum viginti et unus". — Übrigens wird man über dem teilweise Einleuchtenden und Leichtglaublichen dieser Hypothese immerhin nicht vergessen dürfen, dass die Voraussetzung, auf welcher sie fußt: es habe etwa im 11. Jarhundert ein „plötzliches Überspringen der einfachen Zalenangaben in die Chiliaden" stattgefunden, selbst wider ein Produkt verschiedener, zur Zeit noch unbewiesener und vielleicht mit mehr Scharfsinn als Vorsicht kombinirter Hypothesen ist. Die Tausende von Jungfrauen, welche bereits in Wandelberts immerhin nicht one eine gewisse Willkür für iuterpolirt zu erklärenden Versen vorkommen, lassen sich doch vielleicht auf eine andere Weise mit den 11 Märtyrerinnen des alten kölnischen Kalenders, oder mit jenen „alias plures", welche Usuardus außer der Martha und Saula nennt, vermitteln, als so, dass man eine durch ein Misverständnis entstandene Multiplikation dieser einfachen und ursprünglichen Zalen statuirt. Die Annahme einer zalreichen Gesolgschaft, von welcher jene Hauptpersonen Ursula, Saula, Martha u. s. w. bei ihrer Ermordung zu Köln umgeben gewesen seien, einer Gefolgschaft, wenn auch nicht von vielen Tausenden, doch vielleicht von mehreren Hunderten von Jungfrauen, hat durchaus kein erhebliches Bedenken gegen sich; und dass die ursprüngliche Lesart der alten Kalendarien undecim et millium virginum gewesen sein dürfte, ist eine zum mindesten ebenso einfache und naheliegende Annahme, wie die erwänten Konjekturen, welche das millia aus irgend welchem graphischen Misverständnisse herzuleiten suchen. Als geschichtlicher Kern der Sage dürfte vielleicht doch ein Mehreres festzuhalten sein, als das Martyrium einiger weniger, nach Namen und Herkunft nicht näher bekannter christlicher Jungfrauen, die in nicht sicher zu bestimmender Zeit zu Köln getötet worden seien. Bedenkt man die fast in allen Formen der Sage widerkehrende Erwänung der Hunnen, und zwar der von Attila, dem totius Europae victor (s. Surius, Vit. SS. T. V, p. 1001), befehligten Hunnen als der Mörder der Jungfrauen, und bringt man mit diesem, ziemlich untrüglich auf die Jare 450—452 hinweisenden, geschichtlichen Anhaltspunkte die Notiz Beda's (Hist. Angl. I, 15) zusammen, wonach bei der in die nämliche Zeit fallenden angelsächsischen Invasion große Scharen von Briten zur Flucht auf das Festland genötigt wurden, so ergibt sich die Möglichkeit einer von jenen Barbaren bei einem ihrer Rheinübergänge verübten Mordtat an einer großen Zal britischer Jungfrauen auf höchst ungezwungene Weise, one dass man darum nötig hätte, ganz so weit zu gehen, wie Binterim (in jener Ausgabe des Kalend. Eccl. Colon. p. 31), welcher als historisch gesicherten Gehalt der Legende stehen lassen möchte, „dass eine beträchtliche Anzal, Tausende von Frauen, elf ausgezeichnete und vornehme, darunter vor allen Ursula an ihrer Spitze, bei Köln gemordet worden" (ebenso Hagemann, in Wetzer und Welte's K.-Lexik., 1. Aufl., Art. „Ursula", Bd. XI, S. 486), oder auch wie der Neo-Bollandist de Buck, welcher in seine Fortsetzung der Antwerpener Acta SS. (Oct. Tom. IX, p. 73—303) zugleich mit einer ganz änlich angelegten Verteidigung des Wesentlichen an der Ursulasage, die historisch-kritische Nachweisung von mindestens 2000 Namen der mit Ursula getöteten Personen weiblichen und männlichen Geschlechts versucht und sich dabei hauptsächlich auf die in den Visionen Elisabeths von Schönau enthaltenen Namensverzeichnisse beruft, wozu er in den etwas jüngeren Offenbarungen des Prämonstratensers Hermannus Joseph im Klo-

ster Steinfeld († 1236) wichtige Ergänzungen und Bestätigungen gefunden zu haben behauptet.

Noch mehrere Versuche zur Rettung eines möglichst umfangreichen Kerns der Ursulasage sind seit der de Buck'schen Bearbeitung des Gegenstandes in den Act. SS. (1858) hervorgetreten. Die Monographieen von Kellerhoven, La legende de S. Ursule (Paris 1860) und von J. H. Kessel, „St. Ursula und ihre Gesellschaft", Köln 1863, setzen, änlich wie de Buck, das Ereignis in das J. 451 und lassen wilde Hunnenscharen, bei ihrer Flucht nach der Niederlage auf den katalaunischen Feldern, den Massenmord an den Jungfrauen zu Köln verüben. Kessel betont zu Gunsten seiner Ansicht besonders den Sermo in natali, eine angeblich aus dem Ende des 8. Jarhunderts stammende lateinische Homilie, welche die (angeblich unter Kaiser Diokletian) zu Köln gemarterten Jungfrauen mehrere Tausende betragen läßt, daher von „Scharen" und einer großen Masse getöteter Märtyrerinnen redet (agmina; tantus eorum numerus), das Gedenkfest derselben als von jeher in Köln hochberühmt darstellt (festivitas omni tempore celeberrima), übrigens aber nicht Ursula, sondern Pinnosa (vgl. oben vor. S.) als die Königstochter an der Spitze der Jungfrauenschar nennt. Dagegen verhält Friedrich in Bd. I seiner Kirchengeschichte Deutschlands (Bamberg 1867, S. 147 ff.) gegenüber dieser Quelle — deren Herrüren aus dem 8. oder Anfang des 9. Jarhunderts übrigens auch er zugibt — sich mehr skeptisch. Er geht hauptsächlich zurück auf die Clematianische Inschrift im Chor der Kölner Ursulakirche als ältestes und angeblich allein zuverlässiges Dokument über den Gegenstand. Auf Grund dieser Inschrift, deren orthographische Eigenheiten nach dem Zeugnisse des Philologen Ritschl auf das 5., wo nicht gar schon auf's 4. Jarh. als Entstehungszeit zurückweisen, glaubt Fr. annehmen zu sollen, dass eine Mehrheit von Jungfrauen jedenfalls schon in der röm. Kaiserzeit (unter Diokletian oder gar unter Maximinus Thrax) den Märtyrertod in Köln erlitten habe. Die spätere Vermehrung dieser Märtyrerinnen auf viele Tausende fürt er auf den Umstand zurück, dass bei ihren Gräbern ein Begräbnisplatz für Christen insgemein hergerichtet wurde, bis letztlich Clematius, der Urheber jener Inschrift, nach Widerherstellung der zerfallenen Basilika, nur noch Jungfrauen daselbst zu bestatten erlaubt habe. — Eine Kombination dieser Zurückdatirung des Vorfalls in die römische Verfolgungsepoche mit jener Annahme der Hunnen als der Urheber des Mordes hat Alb. Gereon Stein, Pfarrer an der Kölner Ursulakirche, versucht (Die hl. Ursula und ihre Gesellschaft. Ein kirchenhistor. Versuch; Köln 1879). Er statuirt zwei verschiedene Jungfrauenmorde, den ersten unter Diokletian, bestehend in der angeblichen Niedermetzelung einer aus dem Orient gekommenen, mit der thebäischen Legion des hl. Mauritius irgendwie in Verbindung stehenden Jungfrauenschar, den zweiten zu Attila's Zeit 451, wo eine aus dem christlichen Britannien durch die Angelsachsen Hengists und Horsa's vertriebene Jungfrauenschar unter der Königstochter Ursula ihre Zuflucht in dem festen Köln gesucht habe, hier aber samt vielen Kölnerinnen, die gleich ihnen den entehrenden Anträgen der Barbaren trotzten, von den Hunnen niedergemacht worden sei. Stein glaubt mit dieser Kombination der „der durch ungünstige Umstände schon sehr früh entstellten und darum später der Hyperkritik fast zum Opfer gefallenen Geschichte der hl. Ursula eine feste, jede Kritik aushaltnde Form erteilt zu haben". Als eine indirekte Bestätigung für den zweiten Teil seiner Hypothese scheint das Ergebnis einer von dem Anatomen und Ethnologen Schaaffhausen 1879 mit einer Anzal Schädel aus der Ursulakirche angestellten Untersuchung betrachtet werden zu können; es lautet dahin, dass es nicht unwarscheinlich sei, dass einmal hunnische Scharen vor Köln erschienen seien (vgl. den Bericht über die 25järige Jubelfeier des Histor. Vereins für den Niederrhein, 1879; sowie Allg. evang.-luth. K.-Z. von demselben Jare, S. 1099). — Der Stein'schen Kombination schließen die kath.-apologetischen Darsteller des Vorgangs gegenwärtig meist sich an. Vgl. u. a. F. X. Funk in der Kath. Quartalschr. 1880, S. 513 ff. (der übrigens wegen mancher Einzelheiten kritische Bedenken äußert) sowie den Art. „Ursula" in Bd. V von Stadler-Ginals Heiligenlexikon (S. 616—624). — Neuestens ist von neobollandistischer Seite eine

angeblich dem 10. Jarhundert angehörige, als besonders authentisch und zuverlässig gerühmte latein. Erzälung von der Passion Ursula's und ihrer Gefärtinnen aus einer Brüsseler Handschrift veröffentlicht worden: Historia S. Ursulae et sociarum eius, hactenus editis antiquior, ex cod. Bruxell. (Analecta Bollandiana III, 1, Par. et Brux. 1884). — Vgl. sonst noch O. Schade l. c., bes. dessen interessanten Versuch (S. 68 ff.) einen altgermanisch-heidnischen Ursprung der Legende warscheinlich zu machen. **Zöckler.**

Ursulinerinnen. Der unter dem Patronat der h. Ursula und ihrer 11000 Jungfrauen stehende Woltätigkeitsorden der Ursulinernonnen und -Tertiarierinnen gehört zu den bedeutendsten und einflussreichsten jener frommen Stiftungen, welche, hervorgeboren aus der großen antireformatorischen Strömung des italienischen Katholizismus der dreißiger und vierziger Jare des 16. Jarhunderts und gekräftigt durch die machtvolle Protektion Kardinal Borromeo's in den nächstfolgenden Jarzehnten, zur direkten und indirekten Bekämpfung der Reformation auf dem Wege der Armen- und Krankenpflege, der Seelsorge und des „Unterrichts der Unwissenden" (d. h. der Verbreitung strengrömischer und antievangelischer Glaubenslehre) zusammengewirkt haben. Die Stifterin dieser Gemeinschaft, Angela (oder Angelica) Merici, wurde geboren am 21. März 1470 zu Desenzano am Gardasee, von wenig bemittelten Eltern, die nach Einigen adeliger Abkunft, nach Anderen einfache Handwerksleute waren. Früh verwaist, wurde sie nebst ihrer Schwester von einem Oheim zu Salo in Pflege und Aufsicht genommen. Schon hier offenbarte sich ihr starker Hang zu einsamem und beschaulichem Andachtsleben, indem sie einst mit jener ihr wesentlich gleichgesinnten Schwester aus dem Hause ihres Oheims entwich und sich in einer mehrere Stunden entfernten Höhle verbarg, aus welcher man sie erst nach Verlauf einiger Tage oder Wochen wider heimholen konnte. Bald darauf starb ihre Schwester und sie trat nun in die Gemeinschaft der Franziskaner- (nach Anderen der Augustiner-) Tertiarierinnen ein, deren fromme Übungen die erste Stufe der Vorbereitung für ihre ordensgründende Tätigkeit wurden. Nach dem Tode ihres Oheims kehrte sie nach ihrem Geburtsorte Desenzano zurück und begann hier in Verbindung mit einigen ihrer Ordensgenossinnen sich im Unterrichten kleiner Mädchen zu üben. Bald verschaffte die hiebei betätigte Geschicklichkeit ihr einen Ruf als Lehrerin nach Brescia, welche Stadt fortan ihr Hauptwonsitz wurde (daher „Angela von Brescia"). Verschiedene Wallfarten, z. B. eine nach Jerusalem, auf welcher eine zeitweilige Erblindung sie des Glückes, die heiligen Stätten auch zu sehen, beraubt haben soll, sowie eine andere nach Rom zum Jubeljare Clemens VII. (1525) und zu dessen Ablass, dienten dazu, ihren frommen Eifer mehr und mehr zu entflammen und den Entschluss zur Gründung einer dem Dienste christlicher Liebe und kirchlichen Lebens gewidmeten Gemeinschaft von Religiosinnen allmählich in ihr heranreifen zu machen. Am heiligen Grabe von Varallo, einer vielbesuchten Wallfartsstätte im Mailändischen, war es, wo sie den zwölf Gefärtinnen, die sich seit längerer Zeit an sie angeschlossen hatten, ihr darauf bezügliches Vorhaben zuerst mitteilte. Die förmliche Gründung der Gesellschaft, als einer unter dem Schutze der h. Ursula stehenden freieren Vereinigung von Religiosinnen one bindendes Gelübde, erfolgte vor feierlichem Empfang der Kommunion in der Afra-Kirche zu Brescia am 25. Nov. 1535, nicht allzu lange nach der Gründung der Gesellschaft Jesu in der Kirche von Montmartre zu Paris. Der Verein sollte gemäß den Vorschriften der Stifterin (enthalten in einer angeblich von ihr selbst auf Grund göttlicher Eingebung dem Priester Gabriel Cozzano diktirten Regel von 25 Kapiteln) nur eine nicht streng klösterlich verfasste Schwesterschaft nach Art der Tertiarierinnen-Kongregationen bilden, welche sich mit Verrichtung gewisser häuslicher und kirchlicher Andachtsübungen, mit dem Unterrichte der weiblichen Jugend, und mit leiblicher und geistlicher Verpflegung der Armen und Kranken, zunächst in Stadt und Umgebung von Brescia zu beschäftigen hätte. Weder durch streng vorgeschriebene Besonderheiten der Kleidung, noch durch gemeinsame Wonung oder durch allzu zeitraubende Andachtsübungen in dem (nahe am Dom von

Brescia gelegenen) Oratorium der Gesellschaft sollten die Mitglieder dem Verkehr mit der Welt gänzlich entzogen werden. Ein Keuschheitsgelübde wurde nicht gefordert; nur als evangelischer Ratschlag wird die Jungfräulichkeit, gleichwie auch der Gehorsam und die Armut anempfohlen. Nach den acht Stadtvierteln von Brescia samt den dazu gehörigen Dorfgemeinden sollten acht Matronen als Oberaufseherinnen der Jungfrauen gewält werden; unter diesen sollten widerum acht Lehrerinnen, unter diesen ebenso viele Unteraufseherinnen (Colonelli), die letztere zur Besorgung der Diakonissengeschäfte, stehen. Die Leitung des Ganzen wurde einerseits der väterlichen Hirtensorge eines Priesters, als Stellvertreters des Bischofs von Brescia, andererseits der mütterlichen Pflege einer auf Lebenslänge zu wälenden Oberin anheimgegeben. Das letztere Amt übertrug, nach erlangter bischöflicher Genehmigung ihres Bestehens, die inzwischen auf 76 Mitglieder herangewachsene Genossenschaft in feierlicher Walversammlung vom 18. März 1537 auf ihre Stifterin Angela, die dasselbe zwar nur mit Widerstreben annahm, ihm indessen bis zu ihrem schon nach drei Jaren erfolgten Tode (am 27. Jan. 1540) mit Treue und Eifer vorstand. Außer der schon erwänten Regel für ihre Kongregation hinterließ Angela noch besondere, für die Unteraufseherinnen oder Colonelli bestimmte Admonitiones in neun Kapiteln, sowie ein an ihre Amtsnachfolgerin, die Gräfin Lucrezia von Lodrone und an die übrigen Vorsteherinnen der Gesellschaft gerichtetes „Testament“ in 11 Kapiteln, dessen tiefsinnige Weisheit und liebeathmenden Ausdruck ihre Biographen nicht genug zu rühmen wissen. Sie wurde im J. 1768 von Clemens XIII. selig und 1807 von Pius VII. heilig gesprochen. — Vgl. die älteren Lebensbeschreibungen von Faino Ottavio Florentino und Hugues Quarré, sowie „das Leben der hl. Angela Merici“, Augsb. 1811; auch M. Sintzel, Leben der h. Angela Merici, Regensb. 1842.

Vier Jare nach dem Tode der Stifterin erfolgte die päpstliche Bestätigung des Ordens durch Paul III. (9. Juni 1544). An die Stelle des ungebundenen Tertiarierlebens begann jetzt, zugleich mit der weiteren Ausbreitung der Gemeinschaft, mehr und mehr ein strenger geregeltes und geschlossenes Zusammenleben der einzelnen Kongregationen in Häusern zu treten, aus welchen letztlich, wenigstens bei einem großen Teile, förmliche Klöster wurden. Einen über der gewönlichen einfachen schwarzen Kleidung zu tragenden Ledergürtel, als Symbol der Jungfräulichkeit, fürte bereits Lucrezia von Lodrone bei allen Ordensgenossinnen ein. Weitere Schritte zur Uniformirung und Regulirung der Genossenschaft geschahen unter Kardinal Borromeo, der den Ursulinerinnen eine besonders eifrige Protektion angedeihen ließ, ihnen reichlichen Ablass, sowie eine neue Bestätigung seitens des Papstes Gregor's XIII. erwirkte und sie durch seine nachdrückliche Empfehlung in fast sämtlichen 15 Bistümern seines Metropolitansprengels einfürte, so dass die Kongregation bald nach seinem Tode (im Jare 1584) schon an die 600 Jungfrauen in 18 Häusern zälte. Gegen Ende des 16. Jarhunderts fand die bisher auf Oberitalien beschränkte Gemeinschaft auch in Frankreich Eingang. Unter der Leitung Cäsar's von Bus, des berühmten Stifters der Priester der christlichen Lehre oder Doktrinarier, entstanden von den Mutterhäusern in Isle de Venise und Avignon aus verschiedene provençalische und südfranzösische Niederlassungen (seit 1596), welche von Anfang an ein dem eigentlichen Klosterleben ziemlich nahe kommendes Gepräge trugen und sich zu der nachmals sogenannten Kongregation von Toulouse vereinigten. Die ersten förmlichen Klosterursulinerinnen stiftete die reichbegabte Witwe Magdalena von Sainte-Beuve in der Straße Saint-Jacques zu Paris (1611). Die im Anschlusse an diesen neuen Centralpunkt entstandene Kongregation von Paris, welche nach und nach über 80 Klöster stark wurde, erhielt im J. 1612 eine von Frau von Sainte-Beuve's Beichtvater P. Gontery im Verein mit mehreren anderen Jesuiten entworfene und von Paul V. genehmigte Regel, die das Muster für die Satzungen der weiterhin entstandenen regulirten Ursulinerkongregationen von Bordeaux (seit 1618, in ihrer Blütezeit an 100 Klöster zälend), Dijon (seit 1619, später bis zu 39 Klöstern angewachsen) und Lyon (seit 1620, zu fast 100 Klöstern gediehen) geworden ist. Diese Regel der eigentlichen Ursuliner n o n n e n oder „Klosterfrauen (enthalten in den „Con-

stitutions des Religieuses de Ste. Ursule de la Congrégation de Paris", 1648, und in den „Réglemens des Religieuses Ursulines de la Congr. de Paris", 1673 ꝛc.) ist ihrer materiellen Grundlage nach eine Augustinerregel, schließt sich aber ihrer Form nach an die 25 Kapitel der Regel, an die 9 Kapitel der „Erinnerungen" und an die 11 „Vermächtnisse" des Testaments der heil. Angela von Brescia an. Außerdem scheint sie Manches aus der Konstitution der Jesuiten geschöpft zu haben. Zu den drei ordentlichen feierlichen Gelübden der Reg. Augustini schreibt sie noch ein viertes hinzu vor: dasjenige des weiblichen Jugendunterrichts. Ordenstracht ist: ein graues Unterkleid, ein schwarzer Rock mit Ledergürtel und eiserner Schnalle, ein schwarzer Kirchenmantel one Ärmel, ein das ganze Har bedeckendes Kopftuch mit kürzerem weißgefüttertem Weihel und ein darüber zu ziehender größerer Schleier von dünnem schwarzen Zeuge. Strenge Büßungen gebietet die Regel nicht; denn verglichen mit den Satzungen der meisten übrigen Orden aus derselben Zeit will es offenbar nicht viel heißen, wenn außer den gewönlichen kirchlichen Fasten nach alle Freitage, sowie an den Vorabenden der Marientage und der Feste St. Augustin's und Ursula's zu fasten geboten wird, wenn täglich von der Complet bis um 7 Uhr früh Stillschweigen beobachtet werden soll, und wenn die regelmäßigen Erteilungen der Disziplin auf alle Freitage, sowie außerdem noch auf den Mittwoch und Donnerstag der Charwoche festgesetzt sind, wärend sonst die Geißel noch als Mittel zu gewissen ziemlich harmlosen Mortifikationen (z. B. den Disziplinen auf die flache Hand, die man sich bei gewissen Vergehen auszubitten hat) und **kaum** als Werkzeug eigentlicher Bestrafung in Anwendung kommt. Aus dem Orden auszutreten, um eine andere religiöse Genossenschaft zu gründen oder zu reformieren, oder um eine höhere Würde in einem anderen Orden zu erhalten, ist unbedingt verboten. Das Maximum von Bewonerinnen eines Klosters ist auf 60 Klosterjungfrauen und 20 Laienschwestern festgesetzt. — Zu den obengenannten fünf Hauptkongregationen des Ordens in Frankreich, von welchen namentlich die von Bordeaux (von Lüttich aus) sich auch in Deutschland ausgebreitet hat, kamen noch mehrere unbedeutendere hinzu, wie die von Arles, von Tulles, von Mariä Reinigung u. s. w. Eine eigentümlich traurige Berühmtheit erlangten um 1633 die Ursulinerinnen des Klosters Loudun wegen des bei ihnen hervorgetretenen Phänomens einer hochgradigen Dämonomanie, die von mehreren Exorcisten vergebens zu heilen versucht wurde und bedeutendes Aufsehen in weiteren Kreisen erregte (s. die Histoire des diables de Loudun, Amsterd. 1716, und danach Görres in s. Christl. Mystik; Soldan-Heppe, Gesch. der Hexenprozesse; Perty, Die myst. Erscheinungen der menschlichen Natur; Kreyher, Die Erscheinungen des Seelenlebens und die Wunder, Stuttg. 1880, I, S. 89 ff.). — Im ganzen bestand der Orden zur Zeit seiner größten Ausdehnung aus etwa 20 nur lose verbundenen Kongregationen, welche zusammen an 350 Klöster mit 15—20,000 Nonnen zälten. So um die Zeit Helyot's (1712), welcher Bd. IV seiner „Kloster- und Ritterorden", Kap. 27—29, auch die Namen jener Kongregationen nebst dem Wesentlichen über ihre Entstehung und Eigentümlichkeiten mitteilt. — Die Gesamtzal der **nicht** regulirten Ursulinerinnen, oder der Kongregierten und Tertiarierinnen der heil. Ursula, welche namentlich in Italien und in der Schweiz die Hauptmasse der gesamten Genossenschaft dieses Namens ausmachen, mag in jener Zeit ebenfalls nicht viel weniger als 20,000 betragen haben, wärend um Mitte des Jarh.'s sämtliche Ursulinerinnen schwerlich nach viel über 3000 betragen haben dürften (s. Fehr, Mönchsorden Bd. II, S. 72). Übrigens zeichnen sich die kongregirten Ursulinerinnen vor den klösterlich Regulirten durch eine im ganzen gewissenhaftere Erfüllung ihrer Verpflichtung zum Jugendunterrichte aus, wiewol sie weder überhaupt eigentliche Gelübde ablegen, noch auch insbesondere jenes vierte Gelübde übernehmen, welches die „Catéchisation des ignorantes" zu einer Haupttätigkeit der Klosterfrauen machen sollte. Die Verfassung der Kongregirten erscheint im ganzen noch stärker jesuitisch gefärbt, als diejenige der Klosterursulinerinnen. Sie haben alljärlich acht Tage hindurch die geistlichen Übungen Loyola's zu treiben, täglich kleine Mädchen zu unterrichten, an Sonntagen auch erwachsene Personen zu katechisiren, Kranke zu

besuchen, Almosen zu spenden und alle Freitage eine Konferenz unter sich zu halten. Ihr Noviziat wärt drei Jare; ihre Mortifikationen und Andachtsübungen sind leicht und einfach. Schleier tragen sie nicht, wenigstens der Regel nach nicht; doch teilen sie die schwarze Grundfarbe ihrer Tracht mit den übrigen Ursulinerinnen. — Die nicht kongregirten Ursulinerinnen, welche den einfachen Satzungen der Stifterin am treuesten geblieben sind, leben nach wie vor in ihren Familien und unter der Jurisdiktion und geistlichen Fürung der Ordinarien. Sie sind fast immer auf Italien beschränkt geblieben. — Eine durch ihre Leistungen im Gebiete des Armenschulwesens und der Krankenpflege hervorragende Stellung inmitten der nicht regulirten Ursulinerinnen nimmt die 1805 von Demoiselle Bréchard gegründete Kongregation von Chavagnes in der Vendée (auch Kongregation der Ursulinerinnen von Jesus) ein. Sie brachte es bis gegen die siebziger Jare auf ungefär 300—400 Schwestern in etwa 30 Häusern, sämtlich in den westfranzösischen Departements gelegen. Mit den übrigen Abteilungen des gesamten Ordens unterhält diese Kongregation, wie es scheint, nicht mehr und nicht weniger Verkehr, als diese selbst mit einander unterhalten. Wie denn die lose Zusammenfügung der ganzen Gesellschaft es überhaupt nie, weder zu Generalversammlungen noch auch zu eigentlichen Provinzialkapiteln hat kommen lassen, und die einzelnen Häuser eben deshalb fast durchweg unter der ordentlichen Gerichtsbarkeit der Bischöfe stehen. — Dem Kulturkampf der letzten anderthalb Jarzehnte ist eine ziemliche Zal bis dahin noch bestehender Ursulinerinnen-Konvente in Preußen, Frankreich, Belgien ꝛc. zum Opfer gefallen.

Vergl. Les Chroniques de l'ordre des Ursulines, II voll. Par. 1676. — Journal des illustres Religieuses de l'ordre de Sainte Ursule. IV tom. 1690. — Auf- und Fortgang des jungfräulichen Ursulinerordens durch G. A. Mayer, Würzburg 1692. — Helyot, Geschichte aller Klöster- u. Ritterorden, Bd. IV, S. 178 ꝛc. — (Crome) Pragmatische Geschichte der vornehmsten Mönchsorden, Bd. VI, S. 205 ꝛc. — St. Foix, Annales de l'ordre de Ste. Ursule, Clermont-Ferrand, 1858. — A. Meer (kathol. Präfekt), Geschichte des Ursulinerinnenklosters zu Schweidnitz; Breslau 1885. **Zöckler.**

Usia, s. Israel, Geschichte biblische, Bd. VII, S. 190.

Usher, James (Jacobus Usserius), Erzbischof von Armagh und Primas von Irland, am 4. Januar 1581 zu Dublin geboren, stammte aus dem alten englischen Geschlechte der Neville. Einer seiner Anen hatte 1185 den Prinzen, nachmaligen König Johann, als usher (huissier, ostiarius) nach Irland begleitet und, als er sich in Dublin niederließ, seinen Amtstitel als Geschlechtsnamen angenommen. Er war der Gründer der angesehenen Familie der Usher in Dublin. James' Vater, Jakob Usher, bekleidete eine der höheren Stellen in dem königlichen Kanzleigerichtshofe, sein Oheim, Henry Usher, war Archidiakonus von Dublin und von 1595—1613 Erzbischof von Armagh. Auch seine Mutter gehörte einer einflussreichen, übrigens fast ganz dem Katholizismus anhängenden Familie an. Sie war die Tochter des James Stanihurst, der einer der Oberrichter in Dublin und dreimal Sprecher des irischen Parlamentes war. James empfing den ersten Unterricht im elterlichen Hause. Acht Jare alt trat er in eine treffliche Schule ein, welche zwei Schotten, Fullerton und Hamilton, soeben eröffnet hatten, um die öffentliche Aufmerksamkeit von dem eigentlichen Zwecke ihres Aufenthaltes in Dublin (der Anknüpfung einer Verbindung des protestantischen Adels in Irland mit König Jakob von Schottland) abzulenken. Schon in dieser Schule zeichnete er sich durch Talent, Fleiß und Fortschritte so aus, dass er im Jan. 1594 in das, hauptsächlich auf Stanihursts und Henry Ushers Betreiben gegründete Trinity College in Dublin eintreten konnte. Er studirte hier Griechisch, Hebräisch und Aristotelische Logik. Aber mit besonderer Vorliebe wandte er sich der Geschichte zu. Er begann damit, dass er alle historischen Werke, die ihm zur Hand kamen, exzerpirte. In seinem 16. Jare entwarf er in lateinischer Sprache eine biblische Chronik bis zu den Büchern der Könige.

Auch der römischen Kontroverse wandte er sich mit um so lebhafterem Interesse zu, als viele seiner Verwandten katholisch waren. Stapletons Buch „Fortress of Faith", in welchem für die päpstliche Kirche ihr hohes Alter geltend gemacht, der protestantischen dagegen Neuheit vorgeworfen wurde, brachte ihn auf den Gedanken, die alten Väter gründlich zu studiren, um die Gegner desto besser widerlegen zu können. Bei einer so entschiedenen Vorliebe für Geschichte und Theologie würde es Ussher schwer geworden sein, dem Wunsche seines Vaters, der ihn für das Rechtsstudium bestimmt hatte, zu willfaren. Doch dieser starb schon 1598, und so hatte Ussher freie Hand. Um seinen Studien ungestört leben zu können, überließ er seinen Vermögensanteil seinen Geschwistern und bedung sich nur das für seinen Unterhalt Nötige aus.Usshers ungewönliche Tüchtigkeit zeigte sich bald bei verschiedenen Gelegenheiten. Als zu Ehren des 1599 angekommenen Lordlieutenants eine philosophische Disputation von der Universität veranstaltet wurde, trug Ussher die Palme davon. Nicht lange darauf nahm er die Herausforderung eines Jesuiten an, der sich aber bald zurückziehen musste mit der Erklärung, Ussher sei der gelehrteste unter den Akatholiken. Er hatte kaum promovirt (1600), als er zum katechetischen Lektor an der Universität ernannt wurde. Kurz darauf erfolgte seine Bestellung als Prediger vor der Regierung und seine Priesterweihe (vor Weihnachten 1601), ehe er noch sein 21. Lebensjar zurückgelegt hatte. Mit großer Klarheit wusste er die Unterscheidungslehren darzulegen, mit viel Gewandtheit die Waffen gegen die Römischen zu füren. Er predigte aufs entschiedenste jetzt und bis ans Ende gegen die Duldung der Katholiken als das größte Unheil. Eine Predigt über Ezech. 4, 6, wobei er die 40 Jare auf Irland anwandte, brachte ihn später, als die irische Rebellion 1641 ausbrach, in den Ruf einer prophetischen Begabung. Um diese Zeit begann er auch den früher gehegten Plan auszufüren, nämlich die Schriften der alten Väter zu studiren. Er las jeden Tag ein Stück, und nach 18 Jaren hatte er alle Kirchenväter durchstudirt. Inzwischen wurde ihm ein ehrenvoller Auftrag von Seiten der Universität. Die englische Armee hatte im Dezember 1601 in der Schlacht bei Kinsale den irischen Aufstand unterdrückt und zum Andenken an diesen Sieg der Dubliner Universität ein Geschenk von 1800 Pfd. Sterlig übermacht zur Gründung einer Universitätsbibliothek. Zu diesem Zwecke wurde Ussher mit Dr. Chaloner 1603 nach England gesandt. Ussher ging von da an fast alle drei Jare auf mehrere Monate nach England. Der Nutzen, den er selbst aus diesen Reisen zog, war ebensogroß als der, den er seiner Universität brachte. Er machte in England die Bekanntschaft der namhaftesten Gelehrten der Zeit, wie Sir Th. Bodley, Sir R. Cotton, Camden, Sir H. Spelman, Selden u. a., die ihm sehr förderlich waren und denen er seinerseits wichtige Dienste leisten konnte. So lieferte er z. B. Camden für die neue Ausgabe seiner Britannia wertvolle Beiträge über die Geschichte Dublins, welche jener mit der schmeichelhaften Bemerkung in sein Werk aufnahm, er danke sie Ussher, qui annos varia doctrina et judicio longe superat. Spelmann, der eine gelehrte Abhandlung Usshers über eine altirische Kirchengutsfrage großenteils seinem Glossary einverleibte, nannte ihn literarum insignis pharus. Auch in seiner Heimat fehlte es ihm nicht an ehrenvoller Anerkennung. Er wurde zum Kanzler der Kathedrale von Dublin und (1607) zum Professor der Theologie an der Universität gemacht. Das Amt eines Probstes des Trinity College schlug er aus, dagegen nahm er, nachdem er 1612 zum Doktor der Theologie promovirt, die 1614 auf ihn gefallene Wal zum Vizekanzler der Universität an. Um diese Zeit verband er sich mit der Tochter seines Freundes Chaloner, von der er eine einzige Tochter hatte, die sich später mit Sir Th. Tyrrell verheiratete.

In den kirchlichen Verhältnissen Irlands hatte bisher die größte Verwirrung geherrscht. Sie im wesentlichen wenigstens zu ordnen, wurde 1615 eine Synode in Dublin gehalten. Es handelte sich dabei um ein Doppeltes. Einmal wollte die Regierung die Konvokation nach englischem Muster einfüren, d. h. eine von der Krone behufs der Selbstbesteuerung der Geistlichkeit berufene Kirchenversammlung, wobei zwar auch rein kirchliche Fragen beraten werden konnten,

oder die Gewärung von Subsidien für die Regierung die Hauptsache war. Sodann handelte es sich um die gesetzliche Feststellung des kirchlichen Bekenntnisses. Denn obwol das allgemeine Gebetbuch von einer irischen Synode von 1560 angenommen worden war, so waren die Bekenntnisartikel der englischen Kirche, wie es scheint, nie rechtsgültig eingefürt worden. Auch jetzt war die irische Geistlichkeit nicht geneigt, die 39 Artikel one weiteres anzunehmen, hauptsächlich aus zwei Gründen: einmal um die Freiheit der irischen Kirche zu waren, sodann deshalb, weil dazumal die Mehrheit dem strengen Calvinismus zugetan war. Die Synode beschloss daher, ein eigenes Bekenntnis aufzustellen. So entstanden die 104 irischen Artikel, die wol ganz Usshers Werk sind. Sie unterscheiden sich von den englischen Artikeln nach Inhalt und Form. Es haben zwar viele von den englischen Artikeln Aufnahme gefunden, aber daneben auch die, von der englischen Kirche verworfenen, streng calvinistischen Lambeth-Artikel, sodann andere über die Zeugung des Sones, den Fall der Engel, den Urzustand und den Zustand nach dem Tode. Die Form betreffend, so ist die Anordnung verschieden von der englischen. Auch ist die Fassung der irischen Artikel selbst sehr ungleichmäßig: die einen sind homiletischer, die anderen rein spekulativer Art. Das Ganze ist mehr ein dogmatisches Kompendium als eine kirchliche Bekenntnisschrift. Die Artikel wurden von der Synode angenommen und von dem Präsidenten derselben, dem Erzbischof von Dublin, und von dem Prolokutor des Unterhauses seitens der Kirche, von dem Vize-Statthalter auf Befehl und im Namen des Königs unterzeichnet, jedoch nicht von dem irischen Parlament ratifizirt. Die Hoffnung, durch die entschieden calvinistische Fassung der Artikel die Nonkonformisten zu gewinnen, ging nicht in Erfüllung. Die Katholiken andererseits wurden durch die unumwundene Erklärung eines Artikels, dass der Papst der Antichrist sei, aufs höchste erbittert. Und für Ussher selbst hatten die Artikel, in denen man sein eigenes Bekenntnis niedergelegt sah, die Folge, dass er bei Hofe als Puritaner verdächtigt wurde. Er musste sich, als er 1619 wider nach London kam, mit einem von der irischen Statthalterschaft gefertigten Dokumente versehen, um sich vor dem Könige zu rechtfertigen. Doch erwarb er sich wärend seines diesmal zwei Jare dauernden Aufenthaltes in England wider die Gunst des Königs, der ihm im Januar 1621 das erledigte Bistum Meath übertrug. Auch wurde er dazu ausersehen, am 1. Fastensonntage vor dem Könige und Parlament zu predigen, als infolge eines Gerüchtes, dass der König und Viele vom Hause der Gemeinen katholisch geworden, alle Parlamentsmitglieder das Sakrament nahmen. Nach Irland zurückgekehrt, nahm der neue Bischof die katholische Kontroverse wider lebhaft auf. Er wollte alles aufbieten, um die Katholiken zu bekehren, und da diese sich scheuten, in seine Kirche zu kommen, predigte er ihnen in dem Sessionshause unter großem Zulauf und mit nicht unbedeutendem Erfolg. Inzwischen änderte die englische Regierung ihre Politik hinsichtlich der irischen Katholiken. Sie wollte durch Nachsicht erreichen, was Strenge nicht vermocht hatte. Der Lordlieutenant Grandison wurde abberufen und der gemäßigte Lord Falkland trat an seine Statt (1622). Ussher ließ sich aber nicht irre machen. In seiner Predigt, die er bei der Einfürung des neuen Lordlieutenants hielt, sprach er sich so entschieden gegen die Katholiken aus, dass er sich die Rüge des Erzbischofs zuzog. Gleichwol nahm die Regierung zu ihm ihre Zuflucht, als es sich darum handelte, den Rekusanten die Pflicht des Suprematseides einzuschärfen. Ussher blieb übrigens nicht lange in seinem neuen Berufe, da der König ihm Urlaub auf unbestimmte Zeit geben ließ, um die Urkunden der alten brittischen Kirche zu sammeln. Er kam zu diesem Zwecke 1623 nach England, wo er diesmal etwa drei Jare lang blieb. Obwol eifrig mit historischen Forschungen beschäftigt, fand er doch Zeit zu gelegentlichen Predigten und Kontroversen. Berühmt ist in letzter Hinsicht eine Disputation, die er mit einem Jesuiten Malone hatte und deren Frucht seine Schrift: „The Antiquity of Christianity“ war (s. u.). Wärend Ussher in England war, wurde der Erzstul von Armagh erledigt, und der König machte, wenige Tage vor seinem Tode, Ussher zum Erzbischof von Armagh und Primas von ganz Irland (März 1625). Doch erst im

August des folgenden Jares konnte er nach Irland zurückkehren, da er bald nach seiner Ernennung von einer schweren Krankheit befallen wurde, von der er sich nur langsam erholte.

Die höchste geistliche Würde in Irland war Usher zugefallen als gebürender Lon für seine vielfachen Verdienste, damit aber auch eine Last, die für seine Schultern zu schwer war. Er fand seine Provinz in einem kläglichen Zustande. Das Predigtamt war dürftig bestellt, die Kirchengüter wurden verschleudert. Aufs neue war infolge der Bulle Urbans VIII., welche zur Verweigerung des Suprematseides aufforderte, eine gefärliche Gärung unter den Katholiken ausgebrochen. Die Truppen mussten verstärkt werden, aber es fehlte an den Mitteln zu ihrem Unterhalte. Die Katholiken suchten aus der Verlegenheit der Regierung Nutzen zu ziehen. Sie verhießen dem Könige reiche Subsidien, wenn ihnen Duldung zugesichert würde. Eine Notablenversammlung wurde deshalb in Dublin gehalten. Falkland zeigte sich nachgiebig; aber die Protestanten, Usher an der Spitze, dem 11 andere Prälaten sich anschlossen, erklärten sich aufs entschiedenste gegen die Duldung und rechtliche Anerkennung einer abergläubischen, götzendienerischen und seelenverderbenden Religion. Da diese Verhandlungen zu keinem Resultate fürten, so sandten die Katholiken Vertrauensmänner an den König, dem sie Subsidien im Betrage von 120,000 Pd. Sterling anboten, falls er ihnen allgemeinen Pardon, religiöse Duldung, Sicherung des Grundbesitzes und die Einberufung eines Parlamentes gewäre. Die Regierung kam aus ihrem Schwanken nicht heraus. Erst als Wentworth (Lord Strafford) 1633 als Statthalter nach Irland kam, wurde ein energisches und konsequentes, dabei freilich auch höchst gewalttätiges und rücksichtsloses Verfaren eingeschlagen. Wentworth, von Laud angetrieben und von Bramhall unterstützt, versuchte Ordnung in die zerrütteten kirchlichen Verhältnisse zu bringen. Er veranstaltete eine Kirchenvisitation und berief Parlament und Konvokation auf den 14. Juli 1634, um die irische Kirche mit der englischen enger zu verbinden und die erstere nach dem Muster der letzteren umzugestalten. Es galt vor allem, die 39 Artikel einzufüren und die 104 irischen Artikel vom Jare 1615 zu beseitigen. Wentworth konnte nicht erwarten, dass der Primas Hand anlegen würde, um sein eigenes Werk zu zerstören; auch musste er auf den Widerspruch der Geistlichkeit überhaupt gefasst sein. Aber Wentworth war nicht der Mann, um sich durch solche Bedenken abschrecken zu lassen. Es wurde zunächst im Unterhaus der Konvokation die Beratung der englischen Kanones angeregt. Bei dem fünften Kanon, der die Anerkennung der 39 Artikel feststellt, wollte der beratende Ausschuss die irischen Artikel substituiren. Als Wentworth das erfur, citirte er den Vorsitzenden des Ausschusses, fur ihn hart an und verbot ihm bei seinem Allegianzeid, das Ausschussgutachten dem Unterhause mitzuteilen. Am folgenden Morgen berief er den Primas, den Prolokutor und einige andere, erklärte ihnen, dass einfach die englischen Artikel zur Annahme mit Ja oder Nein vorgelegt werden würden, und beauftragte den Primas, den Kanon demgemäß zu formuliren. Dieser tat es, aber in einer Weise, die Wentworth nicht befriedigte. Er formulirte dann den Kanon selbst und Nachmittags war derselbe von allen Bischöfen und Geistlichen, außer einem, angenommen. Usher suchte sich damit zu trösten, dass durch diesen Gewaltstreich die irischen Artikel nicht ihre Geltung verloren haben, da sie, wesentlich eins mit den englischen, die Lehre der letzteren nur ausfürlicher behandeln. Er und einige andere Prälaten ließen auch ferner noch die irischen Artikel neben den englischen von den Predigtamtskandidaten unterzeichnen. Allein rechtliche Geltung hatten die irischen fortan nicht mehr. Sie waren stillschweigend auf die Seite geschaben. Nicht so leicht ging es mit Einfürung der englischen Kanones. Usher stemmte sich dagegen, um der irischen Kirche wenigstens einen Rest der nationalen Unabhängigkeit zu retten. Wentworth gab soweit nach, dass dieselben den irischen Verhältnissen angepasst werden sollten. Bramhall wurde damit beauftragt, aber Usher hatte die letzte Revision. Im Unterschied von den englischen Kanones wurden einzelne Anordnungen über die Feier des Gottesdienstes und Ornamente, über die Qualifikation zur Ordination u. a. mehr im puritanischen Sinne getroffen,

mit Rücksicht auf die bloß irisch redende Bevölkerung bestimmt, dass ein Teil der Liturgie in irischer Sprache gelesen und die Bibeln und das allgemeine Gebetbuch in derselben Sprache angeschafft werden sollen. Auch wurde festgesetzt, dass niemand getraut werde, Pathenstelle vertrete und zum Abendmale zugelassen werde, der nicht die Gebote, Vaterunser und Glauben in der Sprache, die er verstehe, auswendig wisse. Wichtig war endlich der Zusatz, dass am Nachmittage vor der Kommunion die Geistlichen bereit sein sollen, bekümmerten Gewissen geistlichen Rat und Absolution zu geben. — Wentworth fürte auch die hohe Kommission in Irland ein, an deren Spitze Ussher gestellt ward, der wenigstens nach Kräften darauf hinzuwirken suchte, dass niemand um des Gewissens willen verfolgt werde. Denn so entschieden er allezeit gegen eine rechtliche Anerkennung des Katholizismus protestirte, so wenig billigte er Gewaltmaßregeln gegen Andersdenkende.

Ussher hatte wenig Freude erlebt in seinem erzbischöflichen Amte. Er sah die Schäden nur zu gut, aber er hatte nicht den Mut, um kräftig einzuschreiten. Von Wentworth hatte er bittere Kränkungen erfaren müssen. Auch von anderer Seite wurde ihm sein Amt vielfach erschwert. Er sehnte sich nach der Stille seiner litterarischen Tätigkeit zurück. Nachdem er im März 1640 noch einmal vor dem Parlament gepredigt, verließ er Irland, um es nie wider zu betreten. Am Vorabende der „großen Rebellion“ kam Ussher nach England. Er durfte nicht lange in der Stille seinen litterarischen Beschäftigungen obliegen. Nur wenige Monate nach Eröffnung des langen Parlaments (November 1640) wurde ein heftiger Angriff auf das Episkopalsystem und Prälatentum gemacht. Eine engere Verbindung mit Schottland mittelst einer kirchlichen Uniformität war im Plan. Niemand schien in dieser für die englische Kirche so gefärlichen Lage geeigneter zu vermitteln und zu retten, was noch zu retten war, als Ussher, der von den Puritanern stets als ein gemäßigter und ihnen geneigter Mann geschätzt worden war. Nach London berufen, war er viel bei dem Könige und verkehrte mit einigen Fürern der Puritaner. Er suchte durch Predigten die Gärung zu beschwichtigen und entwarf einen Vermittelungsvorschlag in Betreff des Episkopates, wonach die Bischöfe nur Superintendenten und Synodalpräsidenten sein sollten. Dieser Entwurf wurde unfertig ihm entwendet und one sein Vorwissen unter dem Titel: „The Directions of the Archbishop of Armagh concerning the Liturgy and Episcopal Government“ gedruckt, aber auf die Einsprache des Primas unterdrückt. Die Konzessionen, die er darin an die Puritaner machte, mögen zum Teil wenigstens aus der Furcht, alles zu verlieren, hervorgegangen sein. Kurz nachher veröffentlichte er ganz andere Ansichten. Auch bei dem Hochverratsprozess gegen Strafford wurde Ussher nebst anderen Prälaten von dem Könige befragt. Einige von diesen rieten das Todesurteil zu unterzeichnen — Ussher nicht. Der König selbst bezeugte, derselbe habe diesen Schritt als einen höchst gefärlichen bezeichnet. Ussher wurde von dem Könige mit einer Botschaft an den Verurteilten gesandt und begleitete Strafford auf das Schaffot. Inzwischen brach der blutige Aufstand in Irland aus, in welchem Ussher fast alles verlor außer seiner Bibliothek in Drogheda, die nachher nach London kam. Um ihn zu entschädigen, gab ihm der König das Bistum Carlisle in commendam, obwol auch dieses wegen der Einquartierung der schottischen und englischen Armee ihm wenig abwarf. Als der König nach York entwichen war (März 1642), gestattete das Parlament dem Primas, sich nach Oxford zurückzuziehen, um dort seinen wissenschaftlichen Arbeiten zu leben. Er predigte dort fast sonntäglich vor einer großen Zuhörerschaft.

Ussher war einer der wenigen Prälaten, die zur Westminsterversammlung geladen waren. Die Puritaner wären mit seinem oben genannten Vorschlag eines „reducirten Episkopates“ zufrieden gewesen, allein da der König seine Zustimmung verweigerte, so beteiligte er sich nicht bei den Verhandlungen, predigte vielmehr gegen die Illegalität und schismatische Tendenz der Versammlung. Das Haus der Gemeinen strich deshalb seinen Namen und konfiszirte seine Bibliothek, die jedoch dadurch zum größten Teil für Ussher gerettet wurde, dass Selden und

Featly sie ankauften. Usher blieb noch bis zum Frühjare 1645 in Oxford, begab sich aber dann, weil er sich nicht mehr sicher glaubte, zu seinem Schwiegersohn Tyrrell, dem Gouverneur der Garnison von Cardiff, wo der König bald nachher auf seiner Flucht kurze Rast hielt. Da die Garnison den König zu begleiten hatte, nahm er die Einladung der Lady Stradling in St. Donate, Glamorganshire, an, zu ihr überzusiedeln. Auf dem Wege dahin wurde er geplündert, alle seine Bücher und Handschriften zerstreut, jedoch durch die Bemühungen seiner Freunde wider größtenteils zusammengebracht. Nur ein Jar war es ihm hier vergönnt, in stiller Zurückgezogenheit seine Arbeiten fortzusetzen. Er verfiel in eine tötliche Krankheit. Als er sich erholt hatte, kam er auf Einladung der Gräfin Peterborough nach London (Juni 1646). Er hatte vor dem Court of Examiners zu erscheinen, da jedoch nichts Erhebliches gegen ihn vorgebracht wurde, so konnte er ungehindert in London bleiben. Anfangs 1647 machten ihn die Juristen der Lincolns Inn zu ihrem Prediger *). Er behielt diese Stelle acht Jare lang, bis Altersschwäche ihn nötigte, sie aufzugeben. Daneben scheint er 400 Pfd. Sterling als Entschädigung für die Einkünfte des Bistums Carlisle erhalten zu haben. Seine Existenz war so zwar gesichert, aber sein Lebensabend war durch die letzten Stürme der Revolution schwer getrübt. Sein König, an dem er mit großer Treue hing, war ein Gefangener. Noch einmal wurden Verhandlungen mit ihm eingeleitet, wozu er den Beistand einiger Prälaten — darunter Usher, verlangte. Dieser kam sofort nach Carisbrook Castle, wo er vor dem König eine Predigt hielt, die alsbald, one sein Vorwissen, veröffentlicht wurde. Er hatte sich darin, zum großen Ärger des Parlaments, in entschieden royalistischem Sinn ausgesprochen. Dagegen waren es die Presbyterianer wenigstens zufrieden, dass er bei dem König seinen früheren Plan hinsichtlich der Beschränkung des Episkopalsystems wieder in Vorschlag brachte. Jedoch fürten auch diesmal die Verhandlungen zu keinem Ziel. Usher kehrte nach London zurück in das Haus der Gräfin Peterborough in der Nähe von Whitehall. Vom Dache dieses Hauses aus sah er seinen König zum letzten Mal am Tage seiner Hinrichtung. Wärend der König vom Schaffot aus eine Ansprache an das Volk hielt, lag der greise Primas auf den Knieen im Gebet ringend, mit aufgehobenen Händen, die Augen voll Tränen. Onmächtig brach er zusammen, als das Henkersbeil fiel.

Cromwell begegnete dem hochbetagten Prälaten mit Ehrerbietung. Usher durfte es wagen, im Namen vieler Londoner Geistlichen bei Cromwell ein Wort zu Gunsten der hartbedrückten Episkopalen einzulegen. Der Protektor gab zuerst eine günstige Antwort; als aber Usher bei einem zweiten Besuch um eine schriftliche Erklärung bat, wies Cromwell, der inzwischen Rücksprache mit seinem geheimen Rate genommen, das Gesuch ab. Tief erschüttert kehrte der Primas heim. Er sah, dass für ihn und seine Gesinnungsgenossen nichts zu hoffen sei. In stiller Zurückgezogenheit setzte er, obwol halb erblindet, seine wissenschaftlichen Arbeiten fort bis zum letzten Tage vor seinem Tode, wo er, von einem Sterbebette heimkehrend, plötzlich erkrankte. Eine Lungenentzündung zehrte seine schwachen Kräfte rasch auf. Er vermante noch die Anwesenden zur Vorbereitung auf den Tod, dann wollte er zu stillem Gebet allein sein. Die letzten Worte, die man von ihm hörte, waren: „O Herr, vergib mir besonders meine Unterlassungssünden". Bald darauf entschlief er am 21. März 1656 im 76. Lebensjare. Auf Cromwells Befehl wurde ihm ein fürstliches Leichenbegängnis gehalten und seine irdischen Überreste in der Westminsterabtei beigesetzt. — Seine reiche Bibliothek wurde das Eigentum der Universität Dublin.

Usher war ein Mann von ungewönlichen Vorzügen des Geistes und Her-

*) Lincolns Inn ist der Name eines der colleges oder inns of court der Advokaten in London. Der Prediger, den sie wälen, ist gewönlich ein hochgestellter Geistlicher. Tillotson versah eine zeitlang diese Stelle.

zens. Wenn Selden von ihm sagt: „vir summa pietate et integritate judicio singulari usque ad miraculum doctus et literis severioribus promovendis natus", so spricht er damit das allgemeine Urteil seiner Zeit aus. Es ist ein glänzendes Zeugnis nicht bloß für seine geistige Überlegenheit, sondern auch für seinen geraden, unbestechlichen Charakter, dass er in Zeiten der größten politischen Aufregung von allen Parteien geehrt und als Schiedsmann und Mittler angesehen wurde. Er war von Cromwell wie von den Stuarts hochgehalten. Mit Laud war er befreundet und die Presbyterianer schenkten ihm ihr Vertrauen. Auch die Katholiken, die doch in ihm ihren entschiedensten Gegner sahen, konnten seiner Gelehrsamkeit und seinem Charakter die Hochachtung nicht versagen. Solche Stellung hatte Ussher nicht etwa einer gefallsüchtigen Nachgiebigkeit oder farblosen Vermittelungstheorie zu danken, sondern vielmehr seiner entschiedenen, unabhängig gewonnenen und fast unverändert behaupteten Überzeugung. Er war ein erklärter Royalist und Verteidiger des passiven Gehorsams, weil er das als die Lehre der hl. Schrift ansah, er predigte allezeit gegen rechtliche Duldung der Katholiken, weil er den Papismus als im Prinzip verkehrt und grundverderblich erkonnte. Dagegen war er duldsam gegen andersdenkende Protestanten, da sie im Wesentlichen die Wahrheit hätten. Seine theologischen Anschauungen hatte er sich ganz unabhängig von Parteien gebildet. In der Erwälungslehre war er — bis auf die letzten Jare, wo er seine Ansicht modifizirte — ein so strenger Calvinist, als irgend ein Presbyterianer; in der Abendmalslehre ging er nach der anderen Seite über die Lehre der englischen Artikel hinaus, indem er die wirkliche und warhafte Gegenwart Christi im Sakrament lehrte. Auch über den descensus ad inferos, worin er nur das Hinabsteigen ins Grab sah, wich er von der englischen Kirche ab. In dem Episkopat konnte er nur eine höhere Stufe, nicht aber eine höhere Ordnung oder Weihe finden, und wiewol er das Episkopalsystem als die vollkommenste Form ansah, so erkannte er doch die Gültigkeit der kontinentalen Kirchen.

Zu der hohen Achtung, die Ussher genoss, trug seine ganze Persönlichkeit nicht wenig bei. Seine Erscheinung hatte etwas Ehrfurcht gebietendes und zugleich Vertrauen einflößendes. Ernst und Würde war bei ihm mit Freundlichkeit und Bescheidenheit vereinigt. Stolz und hochfarendes Wesen war ihm fremd. Seine Zeitgenossen sahen in ihm einen Bischof nach apostolischem Vorbilde. Sein Leben war tadellos. Um weltliche Dinge, Ehre und Reichtum schien er sich wenig zu kümmern. In seinem Hause hielt er auf strenge Ordnung. Täglich wurde Morgen- und Abendandacht und zweimal in der Hauskapelle Gottesdienst gehalten. Viele Zeit verwandte er auf stilles Gebet. Seine Frömmigkeit war nicht finsterer Art. „Wenn gute Leute", pflegte er zu sagen, „nur auch die Güte angenehm machen und freundlich sein wollten statt finster in ihrer Tugend, wie Viele würden sie nicht gewinnen für ihre gute Sache!" Er freute sich einer würzigen Unterhaltung, doch gab er gerne dem Gespräche eine ernstere Wendung. Das Motto seines erzbischöflichen Siegels: „Vae mihi si non evangelizavero", war seine Losung nicht blos für seine Amtstätigkeit, sondern auch für seinen Privatverkehr. Jede Gelegenheit benützte er, um Protestanten und Katholiken die Warheit des Evangeliums nahe zu bringen. Als Seelsorger und Gewissensrat war er hochgeschätzt, als Disputant von seinen Gegnern gefürchtet. Nicht einmal bloß mussten die Jesuiten die Waffen vor ihm strecken. Er war einmal von dem katholischen Lord Mordaunt, der seine Frau zum Übertritt bewegen wollte, aufgefordert, vor ihm mit einem Jesuiten zu disputiren. Nach langem Widerstand zog sich dieser am vierten Tag zurück und die Folge war, dass Mordaunt selbst zur protestantischen Kirche übertrat. Nicht wenige Katholiken wurden durch seine Besprechungen, Katechesen und Predigten für das Evangelium gewonnen. Für das Predigtamt hatte er eine große Vorliebe. Von seinen Jünglingsjaren an bis in sein hohes Greisenalter predigte er, wo sich ihm eine Türe auftat. Seine Vorträge unterschieden sich vorteilhaft von dem damals üblichen gelehrten Schaugepränge. Er predigte einfach und klar, und ließ lieber die Worte der Schrift reden, als seine eigenen. Er hatte dazu immer die Bibel in der Hand, in der

er ganz zu Hauſe war. Die meiſten Predigten hielt er nach kurzen Dispoſitionen. Sie wurden von ſeinen Zuhörern aufgezeichnet und gegen ſeinen Willen veröffentlicht. Dieſe geben kaum eine Vorſtellung von dem Eindruck, den ſein lebendiges Wort gemacht haben muſs, durch das er ſeine zalreichen Hörer feſſelte. Nur einige wenige, in der Form vallendete Predigten hat er ſelbſt veröffentlicht. So tüchtig er aber zum Predigtamt war, ſo wenig eignete er ſich für die Fürung eines hohen Kirchenamtes. Zum Herrſchen war er nicht geboren. Er ſah und beklagte tief die Notſtände der iriſchen Kirche, den Zerfall ſeiner Provinz, aber zu kräftigem Einſchreiten hatte er die Energie nicht. Seiner ganzen Natur nach war er zum Gelehrten angelegt. Sein Körper ſchien die anſtrengendſte Arbeit ertragen zu können und der Erholung kaum zu bedürfen. Er hatte eine vis lectionis, wie Wenige, und was er las, ſchien ihm in friſchem Gedächtnis zu bleiben. Mit unermüdlichem Sammlerfleiß hat er ein ungeheueres Material zuſammengetragen, das er in ſeinen Schriften nur zum Teil verarbeitet hot. Mit großer Umſicht und kritiſchem Scharfblick hat er ſeinen Staff geordnet. Er wollte überall vielmehr ſeine Gewärsmänner reden laſſen, als ſich ſelbſt, und iſt oft darin zu weit gegangen, indem er ſich darauf beſchränkte, die Citate durch leichte Einfügungen zu verbinden. Seine Stärke liegt darin, baſs er ein gründliches Zeugenverhör onſtellt und dann das Urteil ſpricht. Oft aber, wo die Sache nicht ſpruchreif ſcheint, enthält er ſich, ein Urteil zu geben. Unporteiiſch hört er Gegner und Freunde, weil es ihm durchaus um die Warheit zu tun iſt. Uſſher war ouf dem ganzen Gebiet des theologiſchen Wiſſens ſeiner Zeit zu Hauſe und hat manche bis dahin brach liegende Felder mit bedeutendem Erfolge angebout. Großes Verdienſt hat er ſich auch durch Herbeiſchaffung wertvoller Handſchriften und Auffindung verlorener Werke erworben. An manchen Orten hatte er ſeine Agenten, die ihm Handſchriften verſchafften. So erhielt er von Aleppo aus einen ſamaritaniſchen Pentateuch. Mit Bereitwilligkeit bot er ſeine litterariſchen Schätze anderen Gelehrten an. Sein Gutachten wurde von Vielen im In- und Auslande eingeholt, und mit den meiſten Gelehrten ſeines Faches ſtand er in freundlichem Verkehr. Und wie er von ſeinen Zeitgenaſſen als einer der größten Gelehrten geſchätzt wurde, ſo hat er ſich für alle Zeiten durch ſeine Schriften ein bleibendes Denkmal geſtiftet.

Uſſhers Schriften laſſen ſich in vier Klaſſen einteilen: 1) apologetiſch-polemiſche; 2) archäologiſch-kirchenhiſtoriſche; 3) chronologiſche und 4) kleinere Abhondlungen verſchiedenen Inhalts.

1) Apologetiſche und polemiſche Schriften: Seine ſchriftſtelleriſche Tätigkeit eröffnete Uſſher mit einer, König Jakob dedicirten, apologetiſch-hiſtoriſchen Abhandlung: „Gravissimae questionis de christianarum ecclesiarum in Occidentis praesertim partibus ab apostolorum temporibus ad nostram aetatem continua successione et statu historica explicatio“, 1613. Schon Jewel hatte in ſeiner Apologie zu beweiſen geſucht, daſs es von Anbeginn eine ware, von den römiſchen Irrtümern unbefleckte Kirche gegeben habe und den Beweis für die ſechs erſten Jarhunderte gefürt. Uſſher will, wo Jewel abbrach, den Faden wieder oufnehmen und durch die folgenden 9 Jarhunderte bis zur Reformation herabfüren und dabei die Zuſtände der Kirche ſo viel möglich in den Worten der Zeitgenoſſen ſchildern. Für die Periodeneinteilung geht er auf die Apokalypſe zurück. Das tauſendjärige Gebundenſein des Satans endigt mit Gregor VII. In den letzten 4 Jarhunderten vor ihm reiſt der Antichriſt allmählich heran bis zur vollen Entwickelung am Ende des 11. Jarhunderts, wo der Satan los wird, was im Verfall der römiſchen Kirche und in der Verfolgung der Waldenſer und Albigenſer ſich offenbart. Dieſe zwei Perioden, vom 7. bis 14. Jarhundert, hat Uſſher in ſeiner Schrift obgehandelt, den dritten Teil aber, die Periode von 1370—1517 umfaſſend, unausgefürt gelaſſen. Es war ihm hauptſächlich darum zu tun, zu zeigen, wie ſich die römiſchen Irrtümer ollmählich an den Stamm der waren Kirche angeſetzt hoben, wärend andere Zweige wenigſtens von fundamentolen Irrtümern frei blieben. — Viel bedeutender iſt eine andere Schrift: „An answer to a challenge made by a Jesuit in Ireland wherein the judgement of

antiquity in the points questioned is truly delivered and the novelty of the now Romish doctrine plainly discovered", 1625 — ein Meiſterwerk, das bis heute in England als Rüſtkammer den Polemikern gedient hat. Es zeugt von ungemeiner Beleſenheit (wol 500 Gewärsmänner ſind darin aufgeführt) und gründlicher Forſchung, von Schärfe des Urteils und unparteiiſcher Auffaſſung. Uſſher nimmt die Hauptdifferenzpunkte zwiſchen der römiſchen und engliſchen Kirche einzeln vor und weiſt nach, daſs die engliſchen Artikel nichts verwerfen, was die Väter der primitiven Kirche gelehrt haben, die römiſche Kirche dagegen in ihren abweichenden Lehren die Väter gegen ſich habe. Um einzelnes zu nennen, ſo räumt Uſſher der Tradition ein gewiſſes Recht ein, ſofern das Evangelium von den Apoſteln zunächſt mündlich überliefert wurde und die Kirche in der Folgezeit die Pflicht hatte, nicht bloß die hl. Schrift, ſondern auch die Auffaſſung derſelben zu überliefern. Der Streit mit den Katholiken ſei de ipsa doctrina tradita, nicht de tradendi modo, um das geoffenbarte Wort Gottes handle es ſich, nicht um Riten und Ceremonieen, die nicht divini, ſondern humani juris ſeien. Beim Abendmal ſei die wirkliche Gegenwart Chriſti feſtzuhalten, aber zu unterſcheiden zwiſchen der äußerlichen Gegenwart der Elemente und der innerlichen Gegenwart des Leibes und Blutes Chriſti mittelſt des Glaubens. Auch die Beichte wird für zweckmäßig erklärt, aber ihre Notwendigkeit zur Seligkeit geleugnet. Bei der Fürbitte für die Toten weiſt Uſſher auf den Unterſchied zwiſchen den in der älteſten Kirche üblichen kommemorativen Gebeten und Dankſagungen für die ſelig Entſchlafenen und der römiſchen Fürbitte für die Seelen im Fegfeuer. Das Niederſteigen Chriſti zum Hades faſst er nur als Hingang ins Totenreich, als den Zuſtand des Todes bis zur Auferſtehung. Der freie Wille endlich, ſagt er, ſei allerdings dem Menſchen anerſchaffen, aber die Fähigkeit, die Freiheit zu brauchen, durch die Sünde ganz verloren worden und könne nur durch die Gnade wider hergeſtellt werden. — An dieſe Schrift ſchließt ſich an der aus Uſſhers Nachlaſs herausgegebene Tractatus de controversiis pontificiis und ſeine polemiſchen Praelectiones Theologicae. — Hatte es Uſſher in dieſen Schriften mit den Katholiken zu tun, ſo veranlaſsten ihn die Angriffe auf das Epiſkopalſyſtem zu deſſen Verteidigung gegen die Presbyterianer. Seine Abhandlung „The original bishops and metropolitans briefly laid down", 1641, erſchien in einer Sammlung von Verteidigungsſchriften. Er zeigt darin, daſs ſich die Succeſſion der Biſchöfe auf die apoſtoliſche Zeit zurückfüren laſſe, und faſst dabei die ſieben Engel in der Apokalypſe als ſieben Biſchöfe über die ſieben Metropolen. — Änlich will er in dem Schriftchen: „A geographical and historical disquisition touching the Asia properly so called", 1641, nachweiſen, daſs Asia das lydiſche Aſien ſei, wo die ſieben Kirchen Metropolen waren, die unter dem Biſchof von Epheſus als Primas von Aſien ſtanden.

Großen Anſtoß hat bei den Hochkirchlichen Uſſhers Vermittelungsvorſchlag gegeben: „Reduction of Episcopacy unto the form of synodical government received in the ancient church and proposed in 1641" (ed. Bernard 1657). Man behauptete, Uſſher ſei darin ſeiner ſonſt ausgeſprochenen Überzeugung untreu geworden. Nach Bernard allerdings hat Uſſher immer die Anſicht gehabt, daſs ſich die Biſchöfe von den Presbytern nur dem gradus, nicht dem ordo nach unterſcheiden, daſs aber dieſer gradus nicht dem menſchlichen Gutdünken anheimgeſtellt, ſondern eine apoſtoliſche Inſtitution nach dem Vorbilde des altteſtamentlichen Prieſtertums ſei. Sicher liegt dieſe Auffaſſung dem genannten Vermittelungsvorſchlage zugrunde. In den einleitenden Worten ſagt Uſſher mit Beziehung auf Apg. 20, 27. 28: es hätten die Älteſten zuſammen die Kirche zu Epheſus regiert, aber einer von ihnen ſei als Präſident, in der Apokalypſe „Engel der Gemeinde" genannt, an der Spitze geſtanden. Änlich ſei überhaupt in der älteſten Kirche das Verhältnis des Presbyterkollegiums zu dem Biſchof geweſen, und dieſes könne leicht wider hergeſtellt werden, zumal da nach dem engliſchen Ordinationsformular die Presbyter mit dem Lehramt, der Sakramentsverwaltung und nicht minder mit der Ausübung der Kirchenzucht betraut werden. Uſſhers Vorſchläge ſind nun kurz die: 1) In jedem Kirchſpiel übt der Geiſtliche mit

den Kirchenvorstehern und Beisitzern die Kirchenzucht in wöchentlicher Sitzung; 2) Suffraganbischöfe, entsprechend den alten Chorepiskopi und an Zal den Landdekanen gleich, halten monatliche Synoden mit allen Pfarrgeistlichen ihres Distrikts, um Appellationen zu hören, schwere Disziplinarstrafen (Exkommunikation) zu verhängen und überhaupt kirchliche Lehr- und Lebensfragen zu verhandeln; 3) die Bischöfe oder Superintendenten halten ein oder zweimal des Jares eine Diözesansynode mit allen Suffraganen und Pastoren, oder einer kleineren, aus ihnen gewälten Anzal und revidiren die Beschlüsse der monatlichen Synoden u. s. w.; 4) die Erzbischöfe berufen alle drei Jare die Bischöfe und Suffraganen und Deputirte des Klerus zu einer Provinzialsynode. Die Provinzialsynoden können, wenn das Parlament gerade tagt, zu einer Nationalsynode zusammentreten.

One Frage ist dieser Vorschlag nur ein flüchtiger Entwurf, one eingehende Begründung, und kann kaum als die Frucht reiferer Erwägung angesehen werden. Er hat aber Berühmtheit erlangt dadurch, dass man auch später öfters darauf zurückgekommen ist, wo es sich um Versönung der Nonkonformisten mit der Kirche handelte.

2) Archäologische und kirchengeschichtliche Schriften. Die alte Kirchengeschichte der britischen Inseln hatte Ussher schon frühe angezogen. Auf diesem Gebiete war kaum erst ein Anfang gemacht. In England allerdings war das Feld der britischen Archäologie schon unter Heinrich VIII. von J. Leland in Angriff genommen und von Usshers älteren Zeitgenossen Camden, Spelman und Cotton mit Erfolg bearbeitet worden, aber für Kirchengeschichte war fast nichts geschehen. Noch schlimmer sah es in Irland aus, wo außer dürftigen, mit Sagen durchflochtenen Annalen und Martyrologieen nichts vorlag. Ussher musste hier erst Ban brechen. Außer dem wissenschaftlichen Interesse war es ein praktisches, was ihn auf dies dunkle Gebiet fürte. Er hoffte durch den Nachweis, dass das Christentum auf die britischen Inseln lange vor der römischen Mission verpflanzt worden sei und die irisch-britische Kirche sich Jarhunderte lang in reinerer Form und unabhängig von Rom erhalten habe, seine Landsleute zur Annahme der reformatorischen Lehre zu bewegen, welche im wesentlichen dieselbe sei, wie die der altirischen Kirche. Zu diesem Zwecke trat er schon 1631 mit einer trefflichen Abhandlung hervor: „A discours of the Religion anciently professed by the Irish and British“. Aus den Schriften der irischen und britischen Väter wies er nach, dass diese die hl. Schrift fleißig brauchten, die Glaubensrechtfertigung lehrten, keine Seelenmessen, sondern nur kommemorative Opfer kannten, das Abendmal (in Irland wenigstens) sub utraque feierten, die Priesterehe zuließen, in der Osterfrage von Rom abwichen und bis zum 12. Jarhundert ihre Unabhängigkeit von Rom bewarten. — Weitere Belege dafür brachte seine Schrift: „Veterum epistolarum Hibernicarum Sylloge“, 1631, welche etwa 50 meist briefliche Dokumente von Gregor I. bis Ende des 12. Jarhunderts enthält. Sieben Jare darauf erschien sein Hauptwerk: Britannicarum ecclesiarum Antiquitates, quibus inserta est Pelagianae Haereseos historia, fol. 1639 (und sehr vermehrt 1677) — ein Werk 20järiger Arbeit, das von dem gründlichsten und umfassendsten Quellenstudium und kritischem Scharfsinn zeugt und nicht bloß einen festen Grund für diesen so schwierigen Teil der Kirchengeschichte gelegt hat, sondern bis jetzt das beste Werk darüber geblieben ist. Ussher behandelt darin sehr eingehend die Gründungssagen und bringt zuerst Licht in dieses Dunkel, und wenn er auch hie und da zu schonend mit den alten Sagen verfärt, so hat er doch im wesentlichen die Geschichte auf einen sicheren Boden gestellt, das Material fleißig zusammengetragen und wol gesichtet und die Punkte gezeigt, wo weiter geforscht werden muss. Die Geschichte selbst fürt er bis ins 7. Jarhundert herab, zunächst die britische, welche den größeren Teil des Werkes ausmacht und besonders die pelagianischen Streitigkeiten ausfürlich behandelt. Darauf folgt die Pflanzung des Christentums unter den nach Nordbritannien übergesiedelten Scoten und unter den Pikten, hierauf die irische Kirchengeschichte.

Auf dem Gebiete der allgemeinen Kirchengeschichte trat Ussher zuerst mit seiner Schrift: „Gottschalci et praedestinatianae controversiae ab eo motae historia", 1613, hervor, welcher eine kurze Übersicht über das Widerausleben des pelagianischen Streites in Irland im 7. Jarhundert beigegeben war. Er hatte unter den von Lord Pembroke, Kanzler von Oxford, im Jare 1628 in Venedig aufgekauften Handschriften der Baroccischen Bibliothek die Confessiones des Gottschalk aufgefunden, die er nun zum ersten Mal veröffentlichte und mit einer Geschichte des Gottschalkischen Streites begleitete. Die Darstellung der Lehre Gottschalks und seiner Gegner ist klar und objektiv gehalten. Er selbst stellt sich, seiner schon in den irischen Artikeln ausgesprochenen Überzeugung gemäß, auf Gottschalks Seite. — Später fürte ihn die brennende Frage über das Episkopalsystem auf die alten Väter zurück. Eine Frucht seiner Studien auf diesem Gebiete war seine „Dissertatio non de Ignatii solum et Polycarpi scriptis, sed etiam de Apostolorum constitutionibus et canonibus Clementi Romano attributis", 1644, worauf bald eine „Praefatio in Ignatium" und 1647 eine Appendix folgte, Ignatii epistolae genuinae, Ignatii martyrium, a Philone et aliis, qui passioni illius interfuerant, descriptum (zum ersten Male herausgegeben), Annotationes zu Polycarps Briefen u. a. enthaltend. Schon vor Ussher war die Vermutung ausgesprochen worden, dass die im 16. Jarhundert publicirte (längere) Rezension der Briefe interpolirt sei. Aber erst Ussher fand den Schlüssel zur Ausscheidung der Interpolationen. Er war in drei englischen Schriftstellern des 13. und 14. Jarhunderts auf eine Stelle aus Ignatius gestoßen, die ganz wie bei Theodoret lautete, aber sich weder in der griechischen Ausgabe, noch in den lateinischen Versionen fand. Er suchte nun nach anderen Handschriften und fand zwei, die ganz mit den Citaten der Väter harmonirten, wärend sie vielfach von der längeren Rezension abwichen. Die Abweichungen merkte er sich als Interpolationen an. Seine Vermutungen wurden bald durch den von Vossius aufgefundenen Mediceischen Codex bestätigt. Ussher hält die kürzere Rezension für echt und vermutet, dass die Interpolation der Ignatianischen Schriften und der apostolischen Konstitution von derselben Hand, und zwar im Interesse des Arianismus, im 6. Jarhundert gemacht worden seien. Es ist merkwürdig, dass der scharfsichtige Gelehrte vermutete, dass sich eine syrische Übersetzung der Briefe finden lassen müsse. Er ließ darnach suchen, jedoch one Erfolg. Erst jetzt, nach zwei Jarhunderten, ist seine Vermutung durch den Fund einer solchen Übersetzung bestätigt worden. Auch den längst verschollenen Brief des Barnabas wollte Ussher zum ersten Mal herausgeben, aber unglücklicherweise wurde das fertige Manuskript in der Druckerei in Oxford durch Feuer zerstört und nur die Praemonitio, übrigens unvollständig gerettet und von Bischof Fell 1686 seiner Ausgabe des Barnabas vorgedruckt. — In der „Diatribe de Romanae ecclesiae Symbolo" sucht Ussher zu zeigen, dass die Schlussätze des Nicänischen Symbols, die man fast allgemein für spätere Zusätze ansah, schon lange vor dem Konstantinopolitanischen Konzil dagewesen und nur geringe Änderungen auf dem letzteren gemacht worden seien. Aus Usshers Nachlass wurde noch eine hiehergehörige, übrigens fragmentarische, Abhandlung veröffentlicht: „Dissertatio de Pseudo-Dionysii scriptis et de Epistola ad Laodicenses". — Das Resultat aller seiner Forschungen auf dem historisch-theologischen Gebiete beabsichtigte Ussher in einem großen apologetisch-dogmengeschichtlichen Werke, einer „Theologica Bibliotheca", niederzulegen. Er hatte dazu eine Masse von Auszügen und Notizen gesammelt. Aber die Ungunst der Zeit verhinderte die Ausfürung dieses Plans. Nur ein Fragment daraus wurde nach seinem Tode gedruckt: „Historia dogmatica controversiae inter Orthodoxos et Pontificios de Scripturis et Sacris vernaculis", worin nachgewiesen wird, dass in den sechs ersten Jahrhunderten der Gottesdienst in den Landessprachen gehalten wurde.

3) Chronologische Schriften. Zunächst erschien eine kleine Abhandlung: „De Macedonum et Asianorum anno solari dissertatio cum Graecorum astronomum parapegmate ad Macedonum et Juliani anni rationes accommodata", 1648. Ussher will nachweisen, dass die macedonischen Monate aus Monds- in

Sonnenmonate verwandelt wurden zwischen der Ernennung Philipps zum Befehlshaber gegen die Phokäer und der Schlacht am Granikus, und dass diese Zeitrechnung in Griechenland eingefürt wurde. Er gibt eine genaue Vergleichung der griechischen Monatsrechnung mit der Julianischen, sowie der der anderen Völker, fügt die Regeln für die Sonnen- und Mondcyklen bei, nebst einem vollständigen griechischen und römischen Kalender. Usshers Theorie wurde von bedeutenden Gelehrten adoptirt, von anderen wenigstens anerkannt, dass er viel zur Kenntnis der macedonischen Chronologie beigetragen habe. — Dieses Schriftchen war der Vorläufer seines großen chronologischen Werkes: „Annales Veteris et Novi Testamenti", 1650—1654, eines Werkes, das die reife Frucht fast 60järiger Studien war. Der Wert dieser Annalen ist allbekannt. In der englischen Kirche und auch sonst ist die Ussher'sche Chronologie adoptirt worden, und heute noch werden seine Daten den englischen Bibeln am Rande beigefügt. Der erste Teil des Werkes umfasst die Geschichte von der Schöpfung (4004 v. Chr.) bis Antiochus Epiphanes, nebst der Chronik der ägypt. und asiat. Geschichte. Um nun einige Hauptzalen zu nennen, so fällt nach Ussher die Sündflut 2348 v. Chr., der Auszug aus Ägypten 1491, Salomos Thronbesteigung 1015, die Rückkehr aus dem Exil 536. Der zweite Teil gibt die Chronologie der Makkabäerzeit und der neutestamentlichen Geschichte bis zur Zerstörung Jerusalems nebst der gleichzeitigen Weltgeschichte. Der dritte Teil vom Jare 70 bis in 4. Jarhundert ist unvollendet geblieben. Außer diesem Hauptwerk ist aus Usshers Nachlass eine übrigens unvollständige „Chronologia sacra" herausgegeben worden.

4) Kleinere Abhandlungen verschiedenen Inhalts. Hier sind zunächst zwei Abhandlungen über Prinzip und Methode der christlichen Lehre zu nennen: „The principles of christian religion", 1654, und „The method of the doctrine of christian religion", sodann zwei durch den damaligen Streit über den hebräischen Text und die LXX hervorgerufenen Schriftchen: „De Graeca LXX versione syntagma" und „Epistola ad L. Capellum de variis Textus hebraici lectionibus", 1652. In der ersteren Abhandlung stellt Ussher die Ansicht auf, dass die 70 durch Ptolemäus von Jerusalem nach Alexandrien berufenen Juden nur von dem Pentateuch eine Übersetzung geliefert haben, welche in der dortigen Bibliothek niedergelegt worden sei, die gegenwärtige Übersetzung aber von einem unbekannten Juden zur Zeit des Ptolemäus Philometor herrüre. So konnte er auch, Capellus gegenüber, nicht zugeben, dass der hebräische Text mit Hilfe der griechischen Übersetzung könne hergestellt werden. Auch eine Vergleichung mit dem samaritanischen Pentateuch helfe wenig. Er gab gerne zu, dass der alttestamentliche Text so gut wie andere Schriften dem Irrtum der Abschreiber unterworfen sei, behauptete aber, dass zur Entdeckung und Verbesserung des Irrigen die Masorethen hauptsächlich dienen, teilweise auch die alten Interpreten. — Als Verteidiger des Königtums trat Ussher auf hauptsächlich in dem Schriftchen: The power communicated by God to the Prince and the obedience required by the subject", 1660. — Schließlich sind noch drei rechtsgeschichtliche Abhandlungen zu nennen: „The original and first institution of Corbes, Herenaches and Termon Lands" (eine gelehrte Untersuchung über eine verwickelte Kirchengutsfrage in Irland), sodann „The first Establishment of the English Laws and Parleament in Ireland" und „Discourse showing whin and how far the Imperial Laws were received by the old Irish". — Usshers Korrespondenz mit den Gelehrten des In- und Auslandes wurde zuerst von seinem Kaplan, Dr. Rich. Parr, herausgegeben, der zugleich eine Biographie des Primas veröffentlichte, welche die wichtigste Quelle für die späteren Biographieen geblieben ist. Daneben sind die Mitteilungen seines früheren Kaplans, Dr. Bernard von Werth, dem übrigens schuld gegeben wird, er habe Ussher zu sehr im Lichte eines Presbyterianers erscheinen lassen. Usshers Schriften sind einzeln zum Teil widerhalt gedruckt worden. Die letzte und beste mit einem Lebensabriss und manchen vorher nicht gedruckten Zugaben versehene Gesamtausgabe ist: „The whole works of the Most Rev. James Ussher, D. D. et cet. with a life of the author and

an account of his writings by Charles R. Elrington, D. D. Regius Professor of Divinity in the University of Dublin. 16 Vol. (8°), 1847. **C. Schöll.**

Uſteri, Leonhard, geboren zu Zürich den 22. Oktober 1799, Son des gleichnamigen Chorherrn und Profeſſors der hebräiſchen Sprache am Carolinum, welcher letztere zur Reformationsfeier 1819 in Verbindung mit Sal. Vögelin, einen immer noch brauchbaren, ſyſtematiſch geordneten Auszug aus Zwinglis ſämtlichen Schriften in zwei Bänden herausgegeben, auch den hiſtoriſch-litterariſchen Anhang zu Zwinglis Leben von J. C. Heß bearbeitet hat. Wärend der Knabe in der Bürgerſchule ſeiner Vaterſtadt wenig Geſchick an den Tag legte und nichts ihn zu feſſeln vermochte, was da gelehrt wurde, entwickelten ſich die Keime des wiſſenſchaftlichen Triebes auf der ſogenannten Gelehrtenſchule und im Collegium humanitatis in raſchem Verlauf. Der innere Bildungsprozeſs begann mit dem erwachenden Gefül für die Schönheit der Klaſſiker. Veranlaſst zunächſt durch ein exegetiſches Kollegium bei Profeſſor J. Schultheß, gerieten etwas ſpäter die religiöſen Überzeugungen in die Eſſe des kritiſirenden Verſtandes. Abneigung gegen die traditionelle Exegetik des Neuen Teſtamentes, gegen die Orthodoxie überhaupt, widerholte aber immer vergebliche Verſuche, eine Mittelſtellung zu gewinnen zwiſchen der kirchlichen Lehranſchauung und den Ergebniſſen der ſubjektiven Denktätigkeit, förmliches Studium der Klaſſiker unter Bremis Anleitung, beſonders des Sophokles, nachher des Platon, Bekanntſchaft mit der kritiſchen Philoſophie, Begeiſterung für Fichte und Novalis, vollendeter Idealismus, Beſchäftigung mit Schleiermachers Ethik und Dialektik, — das waren nunmehr die Phaſen, welche die mächtig erregte Jünglingsſeele durchlief. Die gärende Gedankenwelt durchbrach endlich die Feſſeln des in ſich gekehrten Naturells, das bis ins 19. Jar keine Freundſchaft hatte aufkommen laſſen, und nötigte zur Mitteilung an Andere. Gelegenheit dazu bot ein kleiner litterariſcher Verein, die Chorherrengeſellſchaft genannt, in der ſich die tüchtigſten Jünglinge, wie H. Rüſcheler, J. U. Benker, Ferd. Meyer, Dav. Schultheß, J. U. Fäſi und Bornhauſer zuſammenfanden, und die durch die wiſſenſchaftliche Regſamkeit, den ſittlichen Ernſt und den vaterländiſchen Sinn ihrer Glieder auch auf die übrigen Studirenden einen woltätigen Einfluſs ausübte. (Vgl. 14. Neujahrsblatt zum Beſten des Waiſenhauſes, Zürich 1851, S. 12, und: Erinnerung an J. U. Benker, Rektor der thurgauiſchen Kantonsſchule, Frauenfeld 1860, S. 17 ff.) Aber bald gewärte die heimiſche Lehranſtalt dem ſtrebſamen Geiſte nicht mehr die Befriedigung, nach der ihn verlangte. Nachdem Uſteri die theologiſchen Prüfungen beſtanden und die Ordination empfangen hatte, bezog er im Frühjare 1820 die Univerſität Berlin, wo er wärend nahezu drei Jaren mit großem Fleiße ſeine philologiſchen, philoſophiſchen und theologiſchen Studien fortſetzte. Böckhs Vorleſungen nahmen ſein volles Intereſſe in Anſpruch. Vor allem aber war es Schleiermacher, der auf die religiöſe Stimmung und theologiſche Denkweiſe Uſteris beſtimmend einwirkte. Er hörte bei ihm Evangelium Johannis, Apoſtelgeſchichte, Korintherbriefe, Leben Jeſu, Dogmatik, praktiſche Theologie, Geſchichte der modernen Philoſophie und Dialektik. Auch an Hegel wurde nicht vorübergegangen, wiewol mit Sicherheit behauptet werden darf, daſs ſich damals Uſteri zu deſſen Philoſophie noch in kein anderes Verhältnis geſetzt hat, als dasjenige war, welches Schleiermacher zu ihr einnahm.

Ausgerüſtet mit einer wiſſenſchaftlichen Durchbildung von ſeltener Gründlichkeit kehrte der junge Mann nach Zürich zurück, um von jetzt an die gewonnenen Einſichten mit unverwüſtlicher Arbeitsluſt zu verwerten. Schon im April 1823 erſchien ſeine durch die Bretſchneiderſchen Probabilien veranlaſste Commentatio critica, in qua evangelium Joannis genuinum esse ex comparatis IV. Evangeliorum narrationibus de coena ultima et passione Jesu Christi ostenditur. In dieſer Schriſt, deren größere Hälſte der Nachweis der Differenz, hinſichtlich der Paſſahfeier und der Angabe über den Todestag Jeſu einnimmt, wird mit Geſchick, freilich auf Unkoſten der ſynoptiſchen Tradition, dem Verfaſſer des vierten Evangeliums die Augenzeugenſchaft vindicirt. Noch im nämlichen Jare

eröffnete Usteri auf Anregung des ihm befreundeten J. Caspar von Orelli ein Privatkollegium über die paulinischen Briefe für jüngere Freunde, wobei sein Absehen der Ankündigung zufolge überwiegend auf die Darlegung des inneren geistigen Zusammenhangs der ganzen theologischen Ansicht des Apostels und ihres Verhältnisses zu dem Lehrbegriffe des Johannes und Petrus gerichtet war. Diese Vorträge nun sind es gewesen, in welchen der Grund gelegt wurde zu dem Werke, das seinem Verfasser sofort einen gefeierten Namen in der theologischen Welt sicherte und unter dem Titel: „Entwicklung des paulinischen Lehrbegriffes mit Hinsicht auf die übrigen Schriften des Neuen Testamentes", sich in vier, jedesmal sorgfältig überarbeiteten, was die Benutzung neuerer Schriften betrifft, teilweise nur zu sehr erweiterten Ausgaben (1824. 1829. 1830. 1832) Anerkennung in ganz Deutschland erwarb. (Zwei weitere Auflagen erschienen nach dem Tode des Verfassers 1834 und 1851.)

Bei dem volleren Einblicke, den die heutige Theologie in die Lehrweise des Apostels und deren Organismus besitzt, ist es ein Leichtes, an der Darstellung Usteris erhebliche Mängel aufzudecken. Wenn insbesondere als ein Hauptgesichtspunkt, unter welchem die Lehre entwickelt werden wolle, die Entgegensetzung der vorchristlichen Zeit und des Christentums ausgegeben wird, so dürfte darin gegenwärtig schwerlich noch Jemand das Prinzip erkennen, aus dem sich eine zutreffende Rekonstruktion des paulinischen Gedankensystems gewinnen lässt. Auch wird hier nicht sowol eine „Entwicklung" des eigenartigen, in sich geschlossenen Lehrbegriffs im strengen Sinn, als vielmehr nur eine Bearbeitung der einzelnen Lehrstücke nach einem mitgebrachten Schema in mitunter ziemlich skelettartiger Form geboten. Usteri hat sich dies selber nicht ganz verbergen können, wie er denn (Vorwort zur 4. Ausgabe) offen gesteht, in den ersten Ausgaben habe er die paulinische Theologie, namentlich die Erlösungslehre, zu sehr aus dem Standpunkte der Schleiermacherschen Dogmatik aufgefasst und in deren Form gegossen. Aber wenn er sich schmeichelt, in der letzten der von ihm besorgten Ausgaben diesen Fehler beseitigt zu haben, so ist die Warheit vielmehr die, dass nunmehr die Auffassung neben den Schleiermacherschen Grundideen noch überdem durch die Prinzipien der Hegelschen Schule beherrscht wird. Usteri macht die zwei sehr richtigen, seitdem von Andern zu Ehren gezogenen Bemerkungen, dass der nach der eigenen Gerechtigkeit ringende Paulus nach seiner Bekehrung die Gerechtigkeit einzig in der Gnade Gottes und in der Gemeinschaft mit Christo gesucht habe, und dass von Einem Punkte aus, dem der Erkenntnis Jesu Christi als des Sohnes Gottes und des Erlösers, sich sowol der Gesichtskreis, als die Sphäre der Wirksamkeit des Apostels allmählich erweitert habe (4. Ausg. S. 9 und 10). Wäre die erstere Tatsache in der ganzen Schärfe ihrer Bestimmtheit erfasst und verfolgt, die zweite damit in Verbindung gebracht und deren notwendige Konsequenz für die Gestaltung der Lehranschauung, wie sie sich in den Schriften des Apostels niedergelegt findet, in sorgfältige Erwägung gezogen worden, dann hätte sowol die Anlage der Schrift im Ganzen, als auch die Abfolge des Stoffs im Einzelnen, namentlich im zweiten Teile, eine andere werden müssen. Nichtsdestoweniger ist die Schrift schon bald nach ihrem Erscheinen mit Recht als eine sehr bedeutende Leistung begrüßt worden. One nennenswerten Vorgang hat sie für ein erneutes und vertieftes Verständnis des großen Heidenapostels banbrechend gewirkt; sie hat nicht zum wenigsten beigetragen, das Bewusstsein um die Aufgabe zu wecken, welche sich die Bearbeitung der biblischen Theologie zu stellen hat, und ist diese seitdem in manchen Stücken über Usteri hinausgeschritten, so darf nicht vergessen werden, dass auch ihm hieran ein Teil des Verdienstes gebürt.

Es war eben um die Zeit, da der paulinische Lehrbegriff die Presse verließ, dass nun Bern den vielversprechenden Gelehrten an die Stelle von Lutz (Bd. IX, S. 99) zum Professor und Direktor Gymnasii berief. In dieser Stellung wirkte er vom September 1824 bis an sein frühes Ende als Lehrer der klassischen Sprachen und des Hebräischen — aushelfend eine Weile auch als Docent an der damaligen Akademie — mit Unverdrossenheit und gutem Erfolg. Ein unverho-

lener Feind aller Halbheit, gehörten Genauigkeit des Wissens, treue Erinnerung und Fertigkeit in der Verwendung der erworbenen Kenntnisse zu den Grundforderungen, die er seinen Schülern gegenüber mit unentweglicher Zähigkeit, mitunter mit beißender Schärfe, geltend machte. Aber auch vor den Behörden und dem Publikum, in seinen öffentlichen Schulreden und wo sich sanft Gelegenheit fand, wurden die Hemmungen beleuchtet, welche einer höheren Geistesbildung der Jugend im Wege standen. Nicht weniger lag Usteri die Hebung des zürcherischen Schulwesens an, für dessen Chorherrenstift er zum Verdrusse seines Vaters in einer anonymen Flugschrift eine gänzliche Umgestaltung verlangte. Was sodann neben den Obliegenheiten des Lehrberufs an Zeit nach zurückblieb, widmete er rastlos der wissenschaftlichen Forschung und der schriftstellerischen Tätigkeit, welche sich seiner persönlichen Neigung zufolge, unter steter Berücksichtigung der biblischen Theologie, überwiegend der neutestamentlichen Kritik und Exegese zuwandte. So wurde ihm möglich, nicht nur die widerholten Ausgaben seines Hauptwerkes, des paulinischen Lehrbegriffs, zu besargen und eine wertvolle Bearbeitung der Wolfischen Vorlesungen zu den vier ersten Gesängen des Ilias (2 Bände 1830), sowie eine gute, kritische Ausgabe von Plutarchs Consolatio ad Apollonium (1830) zu liefern. Sondern wir besitzen noch überdem von ihm zwei kürzere Abhandlungen über den Täufer Johannes, die Taufe und Versuchung Christi (Stud. und Krit. 1829 und 1832), und einen „Commentar über den Brief Pauli an die Galater" (1833). Wenn jedoch in der Vorrede zu diesem verlangt wird, dass der Ausleger das Bild seines Schriftstellers, wie es sich in der Schrift abspiegelt, sprachlich und sachlich beleuchtet vor den Augen der Leser emporsteigen lasse und deshalb vorzüglichen Fleiß auf die Entwicklung des Zusammenhanges der Gedanken verwende, so ist Usteri diesem Ziele nicht nachgekommen. Denn bei aller Genauigkeit in der grammatisch-historischen Interpretation des Einzelnen und vieler Präzision im Ausdruck ist nur wenig getan für das, was einen theologischen Kommentar über den Charakter gewönlicher Scholien erhebt. Dem Galaterbriefe sallte — sofern ihm Gott Leben und Kräfte schenke — allmählich die Bearbeitung der übrigen Schriften „des Apostels des Geistes und nicht des Buchstabens" folgen. Allein Gott hatte anders beschlossen. Nachdem Usteri einen Ruf an die neugegründete Hachschule seiner Vaterstadt abgelehnt hatte, im Augenblicke, als die Verhandlungen über die Umgestaltung der Berner Akademie in eine Hachschule ihrem Abschlusse entgegenreisten und ein theologischer Lehrstul ihm in sicherer Aussicht stand, riss ihn, noch nicht 34 Jare alt, den 18. September 1833 ein jäher Tad aus der weitgeöffneten Ban eines steigenden Ruhmes und mitten aus seinem häuslichen Glück.

Usteri war eine etwas nüchterne Natur, seiner ganzen Anlage nach nicht sowol zum willensmächtigen Manne der Tat, als zum Gelehrten geschaffen. Mit scharfem Verstande und klassischem Geschmacke verband er einen Idealismus, der es, im Ringen nach zusammenhängender Erkenntnis, unter Zurückstellung der Erscheinung, vor allem auf die Idee absah und, bezogen auf die evangelische Überlieferung, die kritische Stimmung zu seiner notwendigen Kehrseite hatte. Die Weise, wie er sich über den Begriff des Mythus in seiner Anwendbarkeit auf die Evangelientradition ausspricht (Stud. und Krit. 1832, 4°), macht ihn zum unmittelbarsten Vorgänger von Strauß, wabei jedoch sehr fraglich bleibt, ob die konsequente Durchfürung der Mythentheorie je seine Billigung erhalten hätte. Bezeichnend für Usteris theologischen Standpunkt ist auch seine „im dritten Säkular-Jare der Bernischen Reformation" vor der studirenden Jugend gehaltene Rede (Zürich 1828). One dass des ethischen Faktors nur mit einem Worte gedacht wäre, gilt ihm die Reformation varnehmlich als eine Frucht des widererwachten wissenschaftlichen Geistes, als ein Sieg der Vernunft über die Sinnenwelt. Änlich setzt er das ursprüngliche Wesen der van Christus gestifteten, sittlich-religiösen Gemeinschaft in die Begeisterung für Warheit und gegenseitige Liebe. — Im Privatumgange war Usteri nach dem Zeugnisse seines von ihm hachverehrten Leichenredners, des damaligen Pfarrers und nachherigen Professors Lutz — dessen „Trauerrede" wir das Folgende entnehmen — stets be-

scheiden, auch wenn er die Palme trug, von großer Dienstfertigkeit, immer voran in neuer Kunde von den Erscheinungen und den Schritten der Wissenschaft. „Seine Geistesart war eine solche, die nach Oben sich richtete, die Warheit zu schauen, der Warheit rein zu dienen. Erhöht und verklärt hat sich dies auf seinem Totenbette erwiesen. Er starb mit dem hellsten Bewußtsein und unter den schönsten Äußerungen des erhöhten geistigen Lebens, den Blick mit Klarheit auf das Vergangene und Bevorstehende gerichtet. Seine Worte waren Liebe und Teilnahme. Seinen Freunden ließ er zum Abschiede sagen, er achte nach der Schrift den Vorangegangenen für den Glücklicheren". **Güder** †.

Usuardus, s. Acta martyrum Bd. I, S. 125.

Utenheim, Christoph von, Bischof von Basel zur Zeit der Reformation, verdient eine besondere Erwänung, weil er, dem Zuge seiner reineren Erkenntnis und Gesinnung folgend, die Reformation in Basel vorbereitet hat. Als Sprößling eines unterelsässischen Rittergeschlechtes um die Mitte des 15. Jarhunderts geboren, wurde Utenheim in jungen Jaren Domherr des Thomasstiftes zu Straßburg und im Jare 1473 Probst desselben; in demselben Jare wurde er auch Rektor der kurz vorher gestifteten Universität Basel, und zwar finden wir ihn in deren Matrikel eingeschrieben als artium liberalium magister und juris pontif. scholaris. Im Jare 1494 verzichtete er gänzlich auf seine Würde und Pfründe am Stifte zu St. Thomas zu Gunsten eines Neffen, wol weil er zum Kustos des Basler Domstiftes ernannt worden war. Allein der traurige Zustand der Kirche brachte ihn schon 1497 auf den Gedanken, sich mit einigen Gleichgesinnten in die Einsamkeit eines Schwarzwald-Tales zurückzuziehen, und er suchte dafür namentlich seinen Freund Wimpheling zu gewinnen, vgl. den Art. Wimpheling. Von diesem Gedanken war er noch im Jare 1500 erfüllt und hatte soeben Wimpheling geschrieben, es sei alles zur Ausfürung des gefaßten Vorhabens bereit, als das Domkapitel von Basel ihn zum Verweser des dortigen Bistums ernannte. Er nahm diese Stelle an auf das Zureden der Freunde, die ihm vorstellten, daß er mehr Seelen für Christum gewinnen könne, wenn zu frommer Gesinnung amtliches Ansehen sich geselle, als wenn er sich in die Einsamkeit zurückzöge. Der bisherige Bischof von Basel, Caspar ze Rhin, war durch jene Verfügung des Kapitels im Amte stillgestellt, das er nicht zur Zufriedenheit des Kapitels verwaltet und dessen Schuldenlast er vermehrt hatte. Nach seinem Tode am 1. November 1502 wurde bereits am 1. Dezember desselben Jares der Verweser zu seinem Nachfolger erwält, gegen den Willen des Kaisers, der einen jungen Herrn von Moersberg vorgeschlagen hatte.

Utenheim fand sein Bistum in weltlicher und in geistlicher Beziehung in einem sehr gesunkenen Zustande. Vergrößerungssucht, Fehden, daher entstandene Schulden, der Kampf und die Reibungen mit einer ihre Rechte eifersüchtig hütenden Bürgerschaft hatten das Bistum tief heruntergebracht, und die Aufnahme Basels in den ewigen Bund der Eidgenossen (1501) hatten die bischöfliche Gewalt vollends entkräftet. Aber vorzüglich in geistlicher Hinsicht gewärte das Bistum einen sehr traurigen Anblick. Die Geistlichkeit stand schon lange im Rufe besonders freier Sitten und hatte dadurch dem Bistum den Beinamen des lustigsten unter den fünf Bistümern in der Pfaffengasse (d. h. am Rhein) zugezogen. Die Achtung vor dem kanonischen Rechte war auf solche Weise geschwunden, daß die Anfürung jenes Rechtes auf der Kanzel mit Hohngelächter erwidert wurde. Die Ausschweifungen der Geistlichen hatten im Volke einen Haß gegen seine Fürer erzeugt, der oft in Tätlichkeiten überging und selbst der bischöflichen Geschäftsträger nicht schonte. Unter dem Volke war mit dem Verfall der Sitten auch gräulicher Aberglaube verbreitet, daneben regten sich Zweifel am Kirchenglauben, besonders die im Mittelalter nirgends unterdrückten Zweifel an der Transsubstantiation, sowie der Geist der Verachtung alles Heiligen.

Das erste, was Utenheim nach seinem Amtsantritte tat, war, daß er der Stadt Basel eine ziemlich bedeutende Summe schuldiger Zinsen ausbezalte. Er fürte überhaupt eine sehr sparsame Verwaltung ein, die ihm selbst von Seiten

seiner Bewunderer einige Vorwürfe zuzog, die ihn aber in den Stand setzte, die Wissenschaften freigebig zu unterstützen. Dem Rate von Basel mochte die Sparsamkeit des Bischofs nicht ganz erwünscht sein, da auf diese Weise das Bistum bald hätte dahin kommen können, alle der Stadt Basel um Geld verpfändeten Regalien wider einzulösen.

Was die geistlichen Angelegenheiten seiner Diözese anbetrifft, so lenkte Utenheim seine Aufmerksamkeit namentlich auf die neuerdings vom Basler Konzil befohlenen järlich zu haltenden Provinzial- und Diözesansynoden; dieselben sollten sich ja mit Einschärfung der Kirchenordnungen, Untersuchung der Sitten der Priester, Abstellung von Unordnungen, Unterdrückung der Ketzereien u. s. w. beschäftigen. Er entwarf zu diesem Zwecke neue Synodalstatute. Er berief als Gehilfen in dieser Arbeit den im kanonischen Rechte wol bewanderten Wimpheling nach Basel. Es wurden ältere Synodalstatute hervorgezogen, einige Artikel beseitigt, andere hinzugefügt. Darauf berief der Bischof auf den 23. Oktober 1503 eine Synode nach Basel. Die Ansprache, mit welcher Utenheim diese Synode eröffnete, erscheint, wenn wir die nachfolgenden Ereignisse bedenken, fast im Lichte der Weissagung.

„Es ist", sagt er, „ein bekanntes, oft widerholtes Wort, es könne das Geistliche nicht one das Zeitliche bestehen. Wir glauben aber, dass auch das Zeitliche nicht one das Geistliche gedeihen könne — auf dass das Wort erfüllt werde: trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes, so wird euch solches alles zufallen". Die Ermanung an die Geistlichen, mit Fleiß und Sorgfalt die Obhut über ihre Gemeinden zu füren, ihnen im Leben und in der Lehre untadelig vorzustehen, bekräftigte er mit folgenden Worten: „Das schaudererregende Verderben, welches aus dem Ärgernis entspringt, bewege uns, das Volk nicht zu ärgern, d. h. dasselbe nicht durch unsere Zügellosigkeit und Leichtsinn zur Sünde anzureizen. Denn gar leicht sündigt das Volk, wenn es die Priester sündigen sieht. Oft entschuldigt es seinen hochmütigen Sinn mit unserem Ehrgeize, seinen Mangel an Freigebigkeit mit unserer Habsucht, seine Schwelgerei mit unserer Unmäßigkeit, seine Leckerhaftigkeit mit unserer Völlerei und mit der Gefräßigkeit eines großen Teils der Geistlichen. Bedenket des Herrn furchtbaren Ausspruch: wer aber ärgert dieser Geringsten einen, die an mich glauben, dem wäre besser, dass ein Mülstein an seinen Hals gehänget würde und er ersäufet würde im Meer, wo es am tiefsten ist. Fürchten wir uns auch, dass nicht die harte Drohung des Propheten Maleachi gegen die Priester an uns erfüllt werde: Ihr aber seid von dem Gesetze abgetreten und ärgert viele im Gesetz und habt den Bund Levi verbrochen, spricht der Herr Zebaoth; darum habe ich euch auch gemacht, dass ihr verachtet und unwert seid vor dem ganzen Volke. Denn hauptsächlich deswegen sind fast alle Laien gegen die Geistlichen feindlich gesinnt, und keiner wundere sich, wenn sie, von Tag zu Tag mehr erbittert, dahin trachten, uns zu verfolgen und, was Gott verhüten möge, uns gar zu vertilgen". Nach dieser Rede wurden die Synodalstatute der Versammlung vorgetragen; die Geistlichen versprachen deren Beobachtung, verpflichteten sich zur regelmäßigen Teilnahme an zwei jährlich zu haltenden Synoden, auf welchen über die Beobachtung jener Statute Rechenschaft abgelegt, über des Volkes religiös-sittlichen Zustand Bericht erstattet und über die ferneren Mittel zur Hebung und Besserung desselben Rat gepflogen werden sollte. So schien die Reformation der Basel'schen Kirche kräftig eingeleitet, und mehrere Dichter feierten Utenheim als den Urheber neuen Lebens, unter anderen Konrad Leontorius, Cisterziensermönch, Beichtvater im Kloster Engenthal (Engeddi) bei Muttenz, unweit Basel, ein Mann, erfaren in der lateinischen, griechischen und hebräischen Sprache, befreundet mit Reuchlin und Wimpheling. — Aber allen Lobpreisungen setzte der Bischof folgende Worte entgegen:

„Laßt, Pieriden, o laßt mich ab lobpreisend zu ehren!
Lob ist der Tugend Gewinn; viel ist des Bösen an mir,
Wenige Tugend ist mein, nicht frei bin ich von Gebrechen.
Klagt mich! euer Gesang feire den Herren allein."

Übrigens scheiterten alle Reformationsversuche Utenheims an der Renitenz seines direkt unter dem Papste stehenden Domkapitels und an dem Widerwillen des Klerus gegen die von ihm verlangte sittliche Zucht. Im Elsaß hatten die Geistlichen an dem österreichischen Adel einen Halt, in der Schweiz an dem republikanischen Selbstgefül. So stand der Bischof machtlos da bei bester Einsicht und redlichster Absicht. Die Synoden kamen gar nicht mehr zu Stande, und ein Handbuch der christlichen Lehre, welches er, ausgehend von dem Gerson'schen Grundsatze, die Reformation der Kirche müsse bei den Kindern begonnen werden, durch Pellikan hatte herstellen lassen, blieb ebenfalls ein wolgemeinter Entwurf. Auch die Reformation der Klöster, zu deren Durchfürung Utenheim u. a. Paul Scriptoris berief, gelang ihm nicht.

Seit dem Jare 1512 gab der Bischof seinem nie außer Acht gelassenen Reformationsplane diejenige Wendung, wodurch er eigentlich seine geschichtliche Bedeutung erlangt hat. Das Mislingen jener ersten Versuche hatte ihm die Notwendigkeit dargetan, zunächst Männer nach Basel zu ziehen, welche den Boden urbar machen und zur Aufnahme einer gemäßigten Reformation vorbereiten könnten. So berief er nacheinander als Domprediger 1512 Capita und 1515 Oekolampad. Aber man würde sehr irren, wenn man glaubte, dass beide Männer schon damals reformatorisch aufgetreten wären, nur das steht fest, dass sie beide den krassen Katholizismus nicht vertraten. Damals stand Erasmus auf dem Gipfel seines Ruhmes. Der Bischof schätzte ihn hoch und närte sich mit seinen Schriften. Das Enchiridion militis christiani, 1503 zum erstenmale erschienen, hatte er mit Begeisterung aufgenommen; er trug es immer mit sich herum; Erasmus schreibt dem Marus, freudig sehe er in des Bischofs Exemplar alle Seiten des Buches mit Randbemerkungen angefüllt, rühmt überhaupt in seinem Briefwechsel die Huld und Freigebigkeit des Bischofs gegen ihn bei seinen verschiedenen Aufenthalten in Basel; speziell hebt er hervor die Unterstützung, die der Bischof der Ausgabe des Neuen Testaments angedeihen ließ. Überdies nennt ihn Erasmus eruditus, impense doctus u. s. w., und rühmt die integritas seines Charakters.

Unterdessen war durch einen Mann anderen Geistes und Sinnes eine gründliche Reformation angebant worden. Der Bischof erfreute sich des künen Mönchs, der den Ablasstrom bekämpfte, und las mit Begierde und Beifall seine ersten Schriften, bis er, wie die Basler Chronik des Karthäusers Georg berichtet, zu spät erkannte, dass „die im grünen Grase verborgene Schlange ihm und seiner Diözese einen empfindlichen Schaden beigebracht habe". Nach Capitos Aussage war Utenheim 1519 geneigt, Luther, falls er in Gefar wäre, in Basel aufzunehmen, und noch später erzält Eberlin, der Bischof begrüße es freudig, wenn man ihm lutherische Bücher bringe, die er fleißig lese.

Die erste Begebenheit, wobei der Bischof eine retrograde Richtung zu nehmen schien, war der Fastenunfug des Jares 1522. Einige der in Basel anwesenden Humanisten, meistens Priester, erlaubten sich am Palmsonntage einen Spanferkelschmaus. Darob war großes Geschrei von Seiten der eifrigen Katholischen; besonders auch von Seite der Universität, deren Mitglieder der Reformation entschieden abgeneigt waren; allerdings war dieser Mutwille nicht geeignet, sie umzustimmen, sondern vielmehr sie in ihrer Feindseligkeit zu bestärken, — wie denn auch Glarean dem Zwingli meldet, dass jener Vorfall der Sache Luthers in Basel großen Schaden zugefügt habe. In der Tat erging gleich darauf ein bischöfliches Mandat, dass fortan keiner Luthern öffentlich erwäne, noch das Evangelium anders auslege, als es die heil. Väter verstanden hätten. Der Spanferkelschmaus wurde zwar gnädigst verziehen, aber für fernere Vergehungen dieser Art Strafe angedroht. Zu dieser Milde mag vielleicht eine Schrift, die Erasmus zu Ostern 1522 erscheinen ließ, etwas beigetragen haben; sie war in Form eines Sendschreibens an den Bischof von Utenheim „über das Fleischessen und andere menschliche Einrichtungen" abgefasst und spricht sehr frei von den Fasten, von ihrem geringen Nutzen, von dem Ärgernis, das Rom der Kirche gebe, in-

dem es Dispense vom Fasten verkaufe. Da die Fastenverächter sich, wie es scheint, auf Erasmus beriefen, bemerkt er, er habe zwar in den Fasten Fleisch gegessen, aber mit Erlaubnis des Papstes, auf Anraten des Arztes und heimlich. Es fällt auf, dass er bei diesem Anlasse Vorschläge zu kirchlichen Änderungen macht, nämlich zur Abstellung einiger Feiertage, zur Gestattung der Arbeit an den Sonntagen, zur Abschaffung des Cölibats der Geistlichen. Es scheint fast, als ob Erasmus den Bischof an eigene reformatorische Gedanken erinnern wollte; auf jeden Fall war der Schritt des Erasmus dahin berechnet, dass die Reaktion auf katholischer Seite nicht zu weit gehe. Doch ging sie um dieselbe Zeit einen Schritt vorwärts. Unter den zur Reformation hinneigenden Predigern zeichnete sich durch seine Keckheit der Pfarrer Reublin zu St. Alban aus, der den allergrößten Zulauf hatte. Er soll, wie Fridolin Ryff in seiner Baslerchronik berichtet, einstmals bei einer Prozession anstatt der üblichen Heiligtümer eine Bibel durch die Stadt herumgetragen und gesagt haben: „das ist die rechte hl. Schrift, das andere sind nur Totengebeine". Er war ein Freund jener Fastenverächter, wie aus einem Briefe von Hermann Busch an Zwingli hervorgeht, vielleicht selbst Teilnehmer am berüchtigten Spanferkelschmause. Ungeachtet der Verwendung der Bürgerschaft musste er, da der Rat endlich dem Andringen des Bischofs und des Kapitels nachgab, bald nach Ostern 1522 die Stadt verlassen. Doch ist keine Rede davon, dass Utenheim sein Herz gegen die Regungen des evangelischen Geistes gänzlich verschlossen hätte. Zeugnis davon ist eine bemalte Glasscheibe, die er in demselben Jare 1522 dem Magdalenenkloster in Basel schenkte. Auf derselben ist der gekreuzigte Christus abgebildet. Zu seinen Füßen kniet mit gefalteten Händen der Bischof in seinem Ornate. Über dem Bilde stehen die Worte: Spes mea crux Christi, gratiam, non opera quaero. Bekennt sich damit der Bischof unbedingt zur evangelischen Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben? Es wäre wol gewagt, solches zu behaupten. Er folgte auch darin dem Vorbilde des Kanzlers Gerson, dessen Walspruch ganz änlich lautete und welchem derjenige des Bischofs von Basel offenbar nachgebildet ist: Spes mea crux Christi, gratia, non opera. Es war übrigens ganz natürlich, dass der Bischof eine Genossenschaft von Magdalenen rein an die Gnade verwies, nicht an die Werke. Indessen ist nicht zu leugnen, dass in jenem Ausspruche doch eine gewisse Anerkennung des ursprünglichen Ausgangspunktes der Reformation zu liegen scheint. Der Bischof mochte mit so vielen anderen Katholiken vor und nach ihm der Ansicht sein, dass die Festhaltung jenes Prinzips nicht eine Störung der gesamten kirchlichen Verhältnisse erfordere. So viel ist übrigens gewiss, dass er den reformatorischen Bestrebungen mehr und mehr seine Gunst entzog. Der am Ende des J. 1522 nach Basel zurückgekehrte Oekolampad musste es bald erfaren. Er wurde bei ihm heftig angeklagt und rechtfertigte sich später darüber in der Dedikationsrede seiner 1524 erschienenen Homilien über den ersten Brief des Johannes. Immerhin ersehen wir daraus, dass der Bischof noch immer als ein solcher dastand, an den sich die Evangelischen wenden durften. Von seinem Verhältnisse zu auswärtigen Kirchen wissen wir nur so viel, dass er der Züricher Regierung die zweite Disputation, die auf den Sept. 1523 angesetzt war, abriet. Ebenso trat er am 10. Juli 1524 dem Bündnisse vieler deutschen Bischöfe zur Aufrechterhaltung des Wormser Ediktes bei.

Um diese Zeit hatte sich der Bischof bereits nach Pruntrut, der häufigen Residenz der Basel'schen Bischöfe von Alters her, zurückgezogen. Aus diesen Jaren sind uns noch einige Briefe des Erasmus an ihn aufbehalten, welche aufs neue beweisen, welch große Achtung Erasmus ihm bezeugte, welches Vertrauen er ihm bewies, da er ihn z. B. um sein Urteil über dieses oder jenes seiner Werke befragte und wissen wollte, was er daran auszusetzen hätte. So durfte er auch dem freigesinnten Bischof sagen, der neue Papst Hadrian VI. werde bessern, aber nicht am rechten Flecke; der päpstliche Hof, nachdem er schon lange durch sein Beispiel das gelehrt, was dem Evangelio schnurstracks entgegen sei, sollte endlich als Vorbild warhaft evangelischer Frömmigkeit der Christenheit vorleuchten. In diesen Briefen ist uns ein kurzes sinniges Wort des Bischofs auf-

bewart; er unterschrieb sich nämlich öfter in den Briefen an seinen gelehrten Freund: tuus, qui suus non est. Erasmus mag wol das Wort nicht richtig verstanden haben, da er meinte, daſs der Bischof bloß auf seine Krankheitsumstände hindeute. Diese verschlimmerten sich in der Tat von Tage zu Tage. Doch sah man, wie sein katholischer Biograph meldet, den Greis bis in die letzte Zeit seines Lebens, unterstützt von zwei Dienern, in die Kirche gehen, um daselbst das heilige Amt zu feiern. Vielleicht hat er damals bereut, daſs er sein früheres Vorhaben, die Welt zu verlassen, nicht ausgefürt habe. „Nicht wissend, wie den Neuerungen zu steuern", färt der Biograph fort, „vom Alter niedergebeugt, so großen Sorgen nicht gewachsen", bat er am 13. Febr. 1527 das Kapitel, die geistliche und weltliche Verwaltung des Bistums auf einen anderen, mehr geeigneten Mann zu übertragen. Das Kapitel willigte ein und bestimmte ihm eine Pension von 200 Goldgulden; aber schon am 16. März 1527 entschlief er in Delsberg, wohin er sich zurückgezogen hatte. Er wurde ebendaselbst vor dem Hochaltar begraben, da er sich die Bestattung in Basel verbeten hatte, ob multas rationabiles causas, wie der Karthäuser Georg sagt.

Alle ältere Litteratur findet sich angegeben in dem Aufsatze von Herzog über Christoph von Utenheim in den Basler Beiträgen zur vaterländischen Geschichte 1839; von neueren Publikationen sind hervorzuheben: Basler Chroniken I und das Chronikon des Konrad Pellikan (s. diesen Artikel Bd. XI, S. 432).

Herzog † (**Bernhard Riggenbach**).

Utraquisten, s. Hus Bd. VI, S. 397.

Uytenbogaert, s. Arminionismus Bd. I, S. 682.

Uz, s. Hiob Bd. VI, S. 125.

V.

Vadian, s. Watt.

Väter apostol., s. apostolische Väter Bd. I, S. 574.

Väter des guten Sterbens, in Spanien Agonizanten genannt (vergl. du Cange s. v. agonizare), ist eine Kongregation regulirter Kleriker, welche von Camill de Lellis (richtiger: de Lelliis) im Jare 1585 zu Rom gestiftet wurde. Der aus einer neapolitan. Adelsfamilie stammende Stifter (geb. zu Buchianico in den Abruzzen 1550) hatte als venetianischer Söldner im Kriege wider die Türken gedient, sich der Leidenschaft des Spieles ergeben und, auch nachdem er diesem Laster entsagt, doch vergebens um Aufnahme in den Kapuzinerorden gebeten, da ein immer wider ausbrechendes Geschwür am Fuße ihn zur Ordensmitgliedschaft untauglich machte. Im St. Jakobs-Hospital der Unheilbaren zu Rom legte er durch mehrjäriges, selbstverleugnendes Dienen (seit 1578) den Grund zu seiner Virtuosität als Krankenpfleger, erhielt bald die Stelle eines Ökonomus dieses Spitals, dann die Verwaltung der dazu gehörigen Kapelle der heiligen Maria zu den Wundern (ad miracula), sowie seit 1585 ein eigenes Haus als Sitz der von ihm damals ins Leben gerufenen Kongregation zur Pflege Schwerkranker und Sterbender. Die Genossenschaft wurde im folgenden Jare bestätigt von Sixtus V. mit der Bestimmung, ein gemeinschaftliches Leben zu füren und zu den drei gewönlichen Ordensgelübden als viertes noch die Verpflichtung beizufügen, den Kranken im Sterben, besonders in der Pestzeit, Beistand zu leisten. Unter der Leitung des Stifters, der zugleich erster Superior war und seinen Sitz bei der St. Magdalenenkirche in Rom nahm, wo er, 64järig, am 14. Juli 1614

starb (kanonisirt 1746), verbreitete sich die Kongregation, die dort noch jetzt ihren Hauptsitz hat, schnell über die Hauptstädte Italiens. Dies namentlich, seitdem Papst Gregor XIV. sie zu einem eigentlichen geistl. Orden erhoben (1591), und Clemens VIII. ihr wichtige Rechte und Privilegien (seit 1592) erteilt hatte. Bald entstanden Häuser des Ordens in Nola (schon um 1590), in Mailand und Genua (1594), Balogna (1597), Mantua (1600), Ferrara (1603), im Neapolitanischen (seit 1604), sodass Papst Paul V. die Kongregation schon in fünf Provinzen teilte (1605), welche Innocenz X. (1644), unter Aufhebung der kleineren Klöster, auf zwei beschränkte, wärend sie sein Nachfolger Alexander VII. wider auf vier ausdehnte. Zu diesen Provinzen gehörten auch die Häuser, welche der Orden in Spanien besaß, wo er indes nur vorübergehend bestand. In Italien blieb er bis in unser Jarhundert sehr verbreitet. Seine dasigen Häuser zerfallen in Profess-, Noviziat- und Siechenhäuser. Ein General steht an der Spitze; die Noviziat- und Siechenhäuser dürfen Einkünfte besitzen, — ein Privilegium, das den Professhäusern versagt ist. Das Noviziat ist zweijärig und die Professen legen außer den schon erwänten vier feierlichen Gelübden nach vier einfache ab, nämlich: im herkömmlichen Krankendienste keine Änderung vorzunehmen und eine solche nur dann zuzugeben, wenn sie den Kranken zum größeren Vorteile gereicht; kein Eigentum, was den Häusern gehört, zu beanspruchen; nach keiner Würde außerhalb des Ordens zu streben und denjenigen dem Superiar anzuzeigen, der ein solches Streben kundgibt; endlich eine außerhalb des Ordens übertragene Würde nur mit päpstlicher Dispensation anzunehmen. Die Ordenskleidung ist änlich der Tracht der Kirchendiener, doch ist das Kleid noch mit einem Kreuze auf der linken Seite versehen. Vgl. Acta SS. Boll. 18. Juli; Fehr, Allg. Geschichte der Mönchsorden, II, 48—51. — Über eine Abzweigung des deutschen Minoritenordens, genannt Confraternitas agoniae („Todeskampf-Bruderschaft"), welche beispielsweise in Mainz ein Haus besaß, vgl. Gudenus, Cod. dipl. III, 675. **Zöckler.**

Väter oder **Brüder des Todes**, Todesväter oder Einsiedler, Religiosen des h. Paulus, des ersten Einsiedlers, heißen die Glieder eines Mönchsordens, dessen erste Stiftung in die Mitte des 13. Jarhunderts fällt. Ein Bischof Bartholomäus von Fünfkirchen hatte schon um 1215 viele Einsiedler seines Sprengels zu einem gemeinsamen Leben nach der Regel des hl. Jacob von Patach vereinigt. Seinem Beispiele folgte der an der Kathedrale zu Gran fungirende Kanoniker Eusebius (Strigoniensis, d. h. aus Gran [Strigonium]), der aus adeliger Familie stammte und sowol wegen seiner Mildtätigkeit als auch wegen seines eingezogenen Lebens bereits im Rufe großer Frömmigkeit stand. Um sich im Sinne seiner Zeit ein noch höheres Verdienst zu erwerben, legte er seine Stelle als Kanoniker nieder, verschenkte das ihm noch gebliebene Besitztum, zog sich in eine Einöde bei Pisilia im Graner Gebiete zurück und widmete sich hier unter anhaltendem Gebet und beständiger Erinnerung an den Tod der strengsten Askese. Bald fand er Gleichgesinnte, die sich ihm anschlossen; rasch verbreitete sich der Ruf von dem besonders heiligen und verdienstvollen Leben dieser Einsiedler. Eusebius vereinigte sie ebenfalls zu einem gemeinsamen Leben, und baute nicht bloß eine Kirche, sondern auch ein Cönobium für sie (1250). Gleichzeitig nahmen sie die Regel der Einsiedler von Patach an und vereinigten sich mit denselben zu einer Kongregation. Von den so zu einem Orden (bestätigt 1252 durch Bischof Ladislaus von Fünfkirchen) zusammengetretenen Einsiedlern von Patach und Pisilia wurde Eusebius zum Superior erwält. Nach dessen Tode (1270) nahmen die Einsiedler die Augustinerregel an, stellten besondere Statuten auf, wälten einen General zu ihrem Oberhaupte (1308) und erhielten seitdem den Namen „Religiosen vom Orden des hl. Paul, des ersten Einsiedlers". Zu hohem Ansehen und wichtigem Einfluss gelangten sie besonders seit 1381, wo die Reliquien Pauls von Theben aus Venedig nach Ungarn übergefürt und in ihrem Laurentiuskloster beigesetzt wurden. Um eben diese Zeit erhielt der Orden durch die Päpste Gregor XI. (1377) und Bonifaz IX. (1390) wichtige Privilegien,

namentlich Befreiung von der bischöflichen Jurisdiktion; er gewann nun eine nicht unansehnliche Verbreitung auch außerhalb Ungarns, in Österreich, Polen, Kroatien, Istrien und Schweden. Eine zeitlang war er mit dem später wider aufgehobenen Orden der Einsiedler des Paulus von Theben in Portugal (gestiftet von Mendo Gomez de Simbra um die Mitte des 15. Jarh.'s, später bestätigt vom Papste Gregor XIII. im Jare 1578) vereinigt. Die nach der Augustinischen Regel bestimmte Organisation des Ordens schrieb als Kleidung vor: einen hellbraunen Rock mit mäßig weiten Ärmeln, eine hellbraune Kapuze, ein Skapulier, einen schwarzen Gürtel, einen schwarzen Mantel bei feierlichen Gelegenheiten und einen schwarzen Hut. Die Religiosen mussten den Bart wachsen lassen. In dem Kloster U. L. Fr. zu Klarenberg bei Czenstochau erhielt sich ein Rest des ungarischen Ordens bis in die neuere Zeit. Desgleichen bestand ein Konvent desselben in Rohrhalden bei Rottenburg in Württemberg bis zum Jare 1786.

Diese Einsiedler des h. Paulus von Theben, auch **Pauliner** genannt (in welchem Falle sie übrigens leicht mit den Minimen des Franz v. Paula [s. den Artikel Bd. IV, S. 666] verwechselt werden konnten), verbreiteten sich auch nach Frankreich, wo sie aber vorzugsweise **Väter des Todes** (Pères de la Mort) genannt wurden und ihren Hauptsitz in Rouen hatten. Wann sie hier zuerst auftraten, läßt sich nicht bestimmen. Paul V. bestätigte 1620 ihre vom Bruder Guillaume Callier aufgestellten Konstitutionen, und König Ludwig XIII. ihre Wonungen in Frankreich; doch hob hier Pabst Urban VIII. den Orden auf, der indessen in Polen noch längere Zeit einige Klöster behielt. Ihr gegenseitiger Gruß bestand in den Worten „Memento mori"; zu ihren Obliegenheiten gehörte es, Kranke zu besuchen, Gefangene zu trösten, Sterbenden das Sakrament zukommen zu lassen, Verbrecher zur Richtstätte zu begleiten, Tote zu beerdigen. Als Ordenskleidung war ein weißgrauer Rock, eine schwarze Kapuze und ein schwarzes, mit einem Totenkopfe versehenes Skapulier vorgeschrieben. — Vgl. Helyot III, 385 bis 405; Recueil de tous les Costumes religieux et militaires. Tom. V. Par M. Bar., Paris 1786 (in dem Abschnitte: Ordre des religieux de Jacob Paul, Premier Eremite en France, appellés communément Les Frères de la mort); Giucci, Iconografia storica etc., VIII, 111—175; Fehr, Mönchsorden, I, 402.

Neudecker † (Zöckler).

Vagantes, Clerici vagantes s. vagi, sind in der Terminologie des älteren Kirchenrechts solche Geistliche, die eines bestimmten Ordinationstitels, d. h. eines ständigen Kirchenamtes als Quelle ihres Lebensunterhaltes, entbehren und deshalb unstät umherziehen. Schon im 4. und 5. Jarhundert wurden hie und da Kirchengesetze gegen das unordentliche Treiben solcher Kleriker erlassen. Das chalcedonische Konzil untersagte im 6. seiner Canones das χειροτονεῖν ἀπολύτως oder die ordinatio absoluta s. vaga (die eines bestimmten titulus ordinationis ermangelnde Ordination von Klerikern) schlechthin. Auch in anderen alten Kirchengesetzen wurde der Grundsatz eingeschärft: ne quis vago ordinetur. Nichtsdestoweniger tauchten immer wider von neuem vagirende Kleriker in größerer oder geringerer Zal auf, namentlich in solchen Ländern, an deren Belehrung zum Christentum noch gearbeitet wurde, oder in den Nachbarländern solcher Missionsgebiete. Denn den als Missionaren ausgesandten Geistlichen ließ sich in vielen Fällen ein bestimmter Sprengel von vorneherein nicht anweisen, und oft genug drängten heidnische Verfolgungen, oft auch bloße Furcht vor denselben, dergleichen Missionsbischöfe oder -Priester in weniger unsichere Gebiete der Kirche zurück, wo sie sich dann, one die Jurisdiktion eines bestimmten höheren Geistlichen anzuerkennen, als sogenannte ἀκέφαλοι oder clerici regionarii (Wandergeistliche) herumtrieben. Hatten sie obendrein durch Simonie oder durch irgend welches andere unerlaubte Mittel ihre Ordination erschlichen, so lag die Gefar nur um so näher, dass sie alsbald auf die Stufe gewönlicher Vaganten herabsanken, dass sie Bischöfen, Priestern und anderen intitulirten oder fest angestellten und bepfründeten Geistlichen gegen Geld oder Naturalverpflegung ihre Aushilfe in ihren Amtsverrichtungen antrugen; dass sie bei weltlichen Großen in den germanischen

Reichen, namentlich in den Schlössern der Grafen und Ritter, Dienste als Hausgeistliche (Kapläne) annahmen und sich dabei wol auch zur Mitbesorgung unwürdiger und erniedrigender Geschäfte ungeistlicher Art missbrauchen ließen; kurz, daſs sie aus ihrem geistlichen Amte ein Gewerbe machten und auf die störendste Weise in die geordneten Verhältnisse und Verrichtungen des regulären Klerus eingriffen. Besonders zalreichen Klagen über dieses und änliches Unwesen begegnet man im karolingischen Zeitalter. Karl d. Gr. erneuerte in zwei seiner Kapitularien die altkirchlichen Verbote der ordinatio vaga (Capitul. a. 789 und 794). Aber schon im 9. Jarhundert musſten mehrere Konzilien Verordnungen gegen Clerici vagantes, s. vagabundi (auch wol cl. ambulantes) insbesondere gegen deren Versuche, sich auf betrügerischem Wege in den Besitz bereits anderweitig vergebener Beneficien einzuschleichen, erlassen; z. B. ein Concil. Mogunt. a. 847 und ein Conc. Ticinense a. 850 (s. Mansi Tom. XIV, pag. 906. 938). Auch einzelne Kirchenfürsten eiferten heftig gegen das irreguläre und verderbliche Treiben der Vaganten, z. B. Agobard von Lyon in seiner Schrift De privilegio et jure sacerdotii, und Bischof Godehard von Hildesheim, von dem es in seiner Vita c. IV, §. 26 heißt: „Illos (sc. clericos), qui vel monachico, vel canonico, vel etiam Graeco habitu per regiones et regna discurrunt, prorsus execrabatur“. — Im 12. Jarhundert kehren änliche Klagen bei Probst Gerhoh von Reichersberg wider, teils in seinem Liber de corrupto Ecclesiae statu ad Eugenium III. Papam, teils in seinem Tractat. adv. Simaniacos ad Bernard. Claraevall. In der ersteren Schrift (bei Baluz. Miscellan. l. V, p. 89 sq.) erklärt er die Clerici acephali seiner Zeit, weil sie Geistliches und Weltliches auf das Verderblichste mit einander mischten, und weder rechte Kleriker noch auch Laien wären, für eine Art Hippocentauren und für eine Synagoge Satans. In dem Traktat gegen die Simonisten (bei Martene und Durand, Thes. nov. anecdot. T. V, p. 1459 sq.) schildert er sie als eigentliche Miethlinge, weil sie die geistlichen Amtshandlungen nur für Geld verrichteten, und vergleicht sie, ebenso wie die Canonici irregulares, den Kanaanitern, welche unbedingt aus der Kirche auszutreiben und zu vertilgen seien. — Das kanonische Recht, wie es nach jetzt in der römischen Kirche gilt, verbietet den Bischöfen, irgend welchem Kleriker one bestimmten titulus beneficii die Weihe zu einem der höheren Ordines zu erteilen. Ordinirt der Bischof Jemanden one einen solchen Titel, so muſs er selbst ihn an seine mensa episcopalis übernehmen, bis sich eine Pfründe für ihn gefunden hat (cap. 4 et 16. X. De praeb. et dignit. III, 5). Eben dahin zielt auch der Beschluſs des Tridentinum, daſs höhere Ordines nur auf Grund einer die congrua sustentatio (den standesgemäßen Unterhalt) gewärenden Pfründe erteilt werden sollen (Concil. Trid. Sess. XXIII, c. 23, de ref.). — Unter dem Einflusse dieser und änlicher kirchengesetzlicher Bestimmungen hat das unruhige und ungeordnete Treiben der pfründelos umherwandernden Kleriker in der neueren römischen Kirche so gut wie ganz aufgehört.

Über eine alte Verwechselung des Ausdrucks Vagantes mit Vacantes („Episcopi et Presbyteri vagantes“ statt „vacantes“, in einem Decret. Concil. Wormatiensis a. 868) siehe Du Cange, Glossar. med. et inf. Latinit. Tom. VI, p. 1392. Auch als clerici vacantivi (griech. βακάντιβοι) werden hie und da in älteren kirchlichen Urkunden derartige Kleriker, welche one festen Sitz oder Berufskreis in fremden Diözesen sich herumtrieben, bezeichnet. Vgl. die wider sie gerichteten Beschlüsse der Konzilien von Agde (c. 52), Epaon (c. 6) und Valence (c. 5), sowie Bingham, Origg. vol. VI, c. IV, 5.

Eine eigentümliche Klasse klerikaler, oder wenigstens halb-klerikaler Vaganten bildeten die seit dem 12. Jarhundert zuerst in Frankreich, dann auch in Italien, Deutschland und England auftretenden farenden Sänger, benannt anfangs mit dem allgemeineren Namen clerici vagantes oder ribaldi (d. i. Ruchlose, Schelmen), seit Anfang des 13. Jarhunderts aber vorzugsweise gern als Goliardi oder Goliardenses (altfranzösisch goliarts oder gouliarts, auch gouliardois, altenglisch goliardeis) bezeichnet. Da die letztere Benennung öfters durch pueri s. disci-

pull Goliae gebentei wird (so z. B. in einer Concil. Rotomag. von 1231, bei Mansi XXIII, 215; einem Conc. Senonense, ib. 512), so scheint sie überhaupt von Golias = Goliath hergeleitet werden zu müssen. Goliarden sind demnach s. v. a. Jünger des Goliath, gleichsam Riesensöne; als „Goliath" oder „Bischof-Goliath" aber bezeichnete man den jeweiligen Lehrmeister oder Chef einer farenden Sängerschar, der sonst auch Archipoeta, Primas vagantum oder Archiprimas — diese letztere Bezeichnungsweise besonders in Österreich, Bayern, Steiermark und Mähren üblich — genannt wurde und wärend des 13. und 14. Jarhunderts eine änliche hochangesehene Stellung innerhalb der singenden und poesieliebenden Kreise einnahm, wie ein poeta laureatus im 15. und 16. Jarhundert. Berühmtester Archipoet oder Golias im 12. Jarhundert war der flandrische Lateindichter Walter von Lille (Gualterus ab Insula), der Sänger der Alexandre'is, der sog. Apokalyse des Bischofs Golias und anderer bemerkenswerther lateinischer Dichtungen. Von ihm wol verschieden ist der ungefär gleichzeitige Verfasser der sog. Golias-Beichte (Confessio Goliae), die zwischen 1162 und 1164 zu Pavia verfaßt und dem Erzbischof Rainald von Köln nnd Mailand gewidmet wurde. Eines klerikalen archipoeta Nikolaus, als zu seiner Zeit in den Rheingegenden berühmten Dichterfürsten, gedenkt Cäsarius v. Heisterbach; derselbe habe einst (um 1220) in diesem Kloster, als eine schwere Krankheit seinen weltlichen Sinn niedergebeugt, die Kutte genommen um Mönch zu werden, sei aber nach widererlangter Genesung alsbald unter Lachen zu seiner umherschweifenden Berufsart zurückgekehrt (J. Grimm, Gedichte des Mittelalters auf Friedr. I., 1844, S. 15 f.). — Zalreiche Konzilien des 13. und 14. Jarhunderts erließen Verbote und Strafmaßregeln wider das weithin ausgebreitete Unwesen der Goliarden und ihre vielfachen Exzesse. So beschlossen 1231 übereinstimmend die Provinzialsynoden von Rouen, Tours und Sens, es solle den clerici ribaldi, und ganz besonders den Goliarden, soweit dies one Ärgernis geschehen könne, die das Insigne des geistlichen Standes bildende Tonsur wider genommen werden (Mansi XXIII, p. 215. 237. 512). Im Jare 1289 wurden Synodalstatuten für die Diözesen Cahors, Rhodez und Tulle erlassen, wodurch den Klerikern, bei Verlust aller Vorrechte ihres Standes, untersagt wurde, das entehrende Gewerbe von Jaculatoren, Buffonen oder Goliarden zu betreiben (Mansi XXIV, 1017). Für Frankreich scheinen diese und änliche Maßregeln bis gegen Schluſs des 13. Jarhunderts ein völliges oder fast völliges Verschwinden der Goliarden bewirkt zu haben; wenigstens ist von ihnen in französischen Quellen seit etwa 1300 nicht länger die Rede. Anders in Deutschland, wo (nachdem früher schon Synoden zu Trier 1227, Mainz 1259 und 1261, Salzburg 1274, Passau 1284, Lüttich 1287, Bremen 1292 u. a. gegen sie eingeschritten waren) noch 1300 eine Kölner Provinzialsynode den clerici goliardi das Predigen und Ablaßspenden ausdrücklich verbietet, wo um dieselbe Zeit Hugo v. Trimberg in seinem „Renner" ein besonderes Kapitel aufnahm: „von Ribalden und ungezogenen Leuten", und wo noch bis tief ins 15. Jarhundert hinein der farenden Schüler und vagirenden Kleriker unter verschiedenen Namen (vagatores, Spielleute, Sprecher ꝛc.) Erwänung geschieht. Änlich auch in England, wo beispielsweise noch Chaucer († 1400) von Goliarden redet, die er als von gewönlichen Spielleuten oder Bänkelsängern kaum verschieden beschreibt.

Über das Vagantenwesen handeln Bingham II, p. 387 ff; Planck, Geschichte der christl. Gesellschaftsverfassung, I, 375; II, 100 ff.; Neander, K.-G. (Gotha 1856) II, 58. 164 ff.; Pflugk-Harttung, Diplomat.-historische Forschungen, Gotha 1879, S. 50 ff. — Über die Goliarden und farenden Schüler des späteren Mittelalters s. besonders W. Giesebrecht: „Die Vaganten oder Goliarden und ihre Lieder" in der Allgem. Monatsschrift für Wissensch. und Literatur, Braunschweig 1853, S. 10—43. 344—381; Scherer, Geschichte der deutschen Dichtung im 11. u. 12. Jahrhundert; Ad. Bartoli, Storia della letteratura Italiana, t. I, Firenze 1878.

Zöckler.

Valdés, Juan de. — Juan und Alfonso de Valdés wurden als Zwillinge zu Ende des 15. Jarhunderts in Cuenca in Castilien geboren, wo ihr Vater erblicher Regidor war. Alfons, welchen Peter Martyr von Anghiera, ein Mailänder, der alte Rat Ferdinands des Katholischen und apostolischer Protonotar, als einen Jüngling, der zu großen Hoffnungen berechtige, ansah, begleitete den jungen König Karl im J. 1520 zur Kaiserkrönung nach Aachen und weiter nach Worms, wo er die Lutherschen Schriften verbrennen sah. „Nur Wenige" — schreibt Fr. von Raumer (Geschichte Europas seit dem Ende des 15. Jarhunderts) — „waren so scharfsichtig wie der Spanier Alfons Valdés, welcher von Worms aus seinem Freunde Petrus Martyr über alles Auskunft gibt und mit den Worten schließt: so ist, wie man meint, das Ende, wie ich aber glaube, der Anfang dieser Tragödie." Der Papst, der mit vielleicht frommem Eifer nach Luthers Verdammung und Verbrennung strebe, schreibt Alfons, hange zu zäh an seinem Recht und verschmähe das einzige Rettungsmittel der Christenheit, ein allgemeines Konzil. Wenige Jare darauf wurde Alfons kaiserlicher Sekretär unter dem Großkanzler Mercurino Arborio da Gattinara, einem Piemontesen, der ein Jarzehent lang die Seele der kaiserlichen Politik war. Es gab damals vier Großmächte: Luther, der Papst, Erasmus und der Kaiser. Verbündet mit den Gelehrten von Basel, suchte Karl die Händel der beiden ersten zu beherrschen und zu schlichten. Als sich in Spanien in der Mitte der 20er Jare ein gewaltiger Sturm der Mönche gegen den großen Humanisten erhob, verfocht Alfons so warm die Sache desselben, dass ein Freund sagte, er sei erasmischer als Erasmus. Der Großinquisitor, welcher auch die Widmung einer spanischen Übersetzung des Enchiridion militis Christiani annahm, gebat den Schreiern zu schweigen. Schon 1521 war „Luther spanisch" gedruckt, in Antwerpen, wie Aleander im Februar berichtet. Ein Freund von Alfons Valdés, der polnische Gesandte Dantiscus, schreibt an seinen König am 18. Dezember 1524 aus Madrid: Hier darf man über Luther nicht einmal reden; und aus Granada 12. Oktober 1526: sein eigener Diener und zwei Faktoren Fuggers seien als Lutheraner verhaftet worden und nur mit Mühe freigekommen (Acta Tomiciana VII, 138; VIII, 348, vgl. 362 f. und Bindseils Supplem. zur Melanchthonskorrespondenz p. 506).

Im Mai 1527 ereignete sich die Erstürmung und Plünderung Roms durch ein kaiserliches Heer, nicht auf Geheiß des Kaisers. Der Papst selbst wurde gefangen genommen. Alfons Valdés gab der Stimmung bei Hofe Ausdruck in einem Dialog, in welchem sich Lactanz, ein Cavalier des Kaisers, und ein Archidiakonus, der eben von Rom kammt, in Valladolid, wo Karl die Nachricht erhielt, über jene Katastrophe unterreden. Lactanz entwickelt die Ansicht, dass die Schuld der Verwüstung Roms der Papst trage, der, als Friedensstörer und Kriegsanstifter und als selbst wartbrüchiger Verfürer zum Eidbruch, seinen heiligen Beruf gröblich hintangesetzt habe. „Ob es nützlich und vorteilhaft ist, dass die Hohenpriester weltliche Herrschaft haben oder nicht, das mögen sie selbst bedenken; sicher würden sie, meines Erachtens, freier für die geistlichen Dinge sorgen können, wenn sie mit den weltlichen sich nicht befassten". Vom Kirchenstat, den unlängst noch Machiavell als den Musterstat gepriesen hatte, urteilt Lactanz, in der ganzen Christenheit werde kein einziger Stat schlechter regiert. Das Volk würde besser faren, wenn der Papst seine Länder freiwillig dem Kaiser abträte. Lactanz verteidigt auch die Festnehmung des gegen seine eigenen Kinder wütenden heiligen Vaters. Er weist hin auf die Mission des Erasmus, der mit großer Beredtsamkeit, Klugheit und Bescheidenheit die Fehler und Täuschungen des römischen Hofes und aller Kirchenbeamten dargelegt habe. „Und da dieß", färt er dem Archidiakonus gegenüber fort, „in keiner Weise bei euch anschlug, im Gegenteil die Laster und bösen Sitten täglich zunahmen, so wollte Gott auf andere Art versuchen, euch zu bekehren, und erlaubte, dass jener Mönch Martin Luther aufstehe, der nicht nur alle Scheu vor jenen ablege, indem er one irgendwelche Rücksicht alle ihre Laster kund machte, sondern auch viele Gemeinden vom Gehorsam gegen ihre Prälaten entfremde, damit ihr, da ihr aus Scham euch nicht hattet bekehren wollen, euch vielleicht bekehrtet aus Habsucht, um nicht den Vor-

teil zu verlieren, den ihr von Deutschland hattet, oder aus Ehrgeiz, um eure Herrschaft nicht so sehr zu schmälern, wenn Deutschland, wie es jetzt der Fall ist, fast außer eurem Gehorsam verharrte. „Gut", bemerkt der Archidiakonus, „aber dieser Mönch sagte nicht bloß von uns schlechtes, sondern auch von Gott, in tausend Ketzereien, die er geschrieben hat." Lactanz antwortet: „Ihr sagt die Warheit; jedoch, wenn ihr abgestellt hättet, was er, zuerst mit vielem Grund, sagte, und ihn nicht mit eueren Exkommunikationen herausgefordert hättet, so würde er sich möglicherweise niemals haben dazu hinreißen lassen, jene Ketzereien zu schreiben, die er nachher schrieb und schreibt, noch auch wäre in Deutschland ein so großer Verlust an Leibern und Seelen eingetreten." Da man aber weder auf die ehrerbietigen Vorwürfe des Erasmus, noch auf die unehrerbietigen Beleidigungen Luthers gehört habe, so habe Gott zu anderen Bekehrungsmitteln greifen und Kriegsnot über Rom zulassen müssen. Die hl. Peterskirche war zum Pferdestall geworden. Fast vierzig Tage lang war in der Hauptstadt des Christentums keine Messe gelesen, sogar die Gebeine der Apostel waren umhergeworfen. Das will auch Lactanz nicht gebilligt haben; die Reliquien, welche wirklich solche seien (und den Gläubigen nicht in ein Dilemma bringen, wie das, dass die Mutter der Maria zwei Köpfe gehabt haben müsse, oder Maria zwei Mütter), die möge man in Ehren halten, aber das Volk belehren, dass sie alle nichts seien im Vergleich mit dem hl. Sakrament, das Jeder täglich empfangen könne. In Jesus Christus sollen wir alle unsere Hoffnung setzen und Gott um die Kraft dazu anflehen. Ehren wir künftig die Bilder, one Jesus Christus zu entehren. Die Christenheit sei fast in eine Art von Heidentum herabgesunken. Der Priesterehe redet er das Wort und ist beredt gegen die kirchliche Käuflichkeit. „Vom größten Teile der Diener Christi können wir weder Heiliges noch Profanes anders als für Geld bekommen." Der Archidiakonus selbst spricht schließlich seine Hoffnung aus, dass der Kaiser nun die Reformation der Kirche in die Hand nehmen werde, sodass man bis ans Ende der Tage rühmen könne: Jesus Christus gründete die Kirche und Karl V. restaurirte sie. — Der päpstliche Nuntius, der berühmte Graf Baldessar Castiglione, und im Einverständnis mit ihm ein Kollege von Alfons im kaiserl. Sekretariat, Juan Aleman, boten alles auf, damit dieser „ultralutherische" Dialog den Flammen übergeben werde. Aber beim Kaiser richtete man nichts aus, der Erzbischof-Großinquisitor erklärte: es sei nicht häretisch, etwas gegen die Sitten eines Papstes und der Priesterschaft zu sagen, und der oberste Richter des Reichs entschied: die Schrift sei keine verleumderische. Aleman wurde vom Hof entfernt, der Nuntius starb einige Tage darauf gegen Mitte Februar 1529 (siehe den Brief von Alfons an Transilvanus vom 22. April.)

Inzwischen hatte, wol im Dezember, Juan de Valdés einen nicht minder scharfen Dialog beendet: Merkur und Charon*). Dieser läßt sich von jenem er-

*) Entscheidend dafür, dass Juan, nicht Alfons, den Dialog Merkur und Charon geschrieben hat, ist eine Anspielung in Juans Dialog von der Sprache, f. 75: „Da Ihr die Mönche verteidigt", sagt einer der Unterredner zu Juan, „so will ich von heute an die Sache des Königs von Frankreich gegen den Kaiser verteidigen". — Die Annahme, dass Dantiscus, der polnische Gesandte in Spanien, in einem Briefe aus Valladolid vom 1. Februar 1529 an Alfons diesen als Verfasser oder Mitverfasser des Dialogs Merkur und Charon ansehe, zeigt sich durch die Briefe von Alfons an ihn, die ich jetzt aus den Abschriften von Prof. O. Waltz in Dorpat kenne, als irrig. Dantiscus meint nicht Merkur und Charon, sondern Lactanz. Es ist klar, dass Valdés auf diesen hinwies, als er an Dantiscus schrieb: venirem ad te, habeo enim papistarum tragoediam in meum dialogum Romanensem, sed non licet; der Brief ist undatirt, er wird Ende 1528 geschrieben sein. Dantiscus sagt in jenem Brief vom 1. Febr. 1529: Dialogum tuum mihi velim mitti. Hic rumor est, Almirantum, ut vocant, ejus auctorem esse. Auch was Alfons über die Zweikampfangelegenheit lateinisch geschrieben habe, solle er schicken; Dantiscus wundert sich, dass es nicht gedruckt werde, da doch das Spanische darüber gedruckt sei. Dies Spanische ist ein im damals letztvergangenen November veröffentlichter Bericht. One Zweifel auf diesen Brief von Dantiscus antwortet nun einer von Alfons aus Toledo vom 14. Februar 1529, worin es heißt: Gravissimus mei Joannis [seines Amanuensis] morbus effecit ut neque dialogum de capta urbe [Lactanz] neque ra-

zälen, wie Kaiser Karl und König Franz von Frankreich übereinkommen, ihren Ehrenstreit durch ein Duell auszufechten, was aber schließlich durch die französischen Winkelzüge nicht zu Stande kommt. Die Erzälung wird von Zeit zu Zeit unterbrochen durch das Auftreten jüngst verstorbener Seelen, schlechter und guter, mit denen sich der Fährmann der Unterwelt und der Himmelsbote in Gespräch einlassen. So zieht sich durch den Dialog ein politischer und ein religiöser Faden. Gegenüber dem tumultuarisch bewegten Deutschland, wo aus der lutherischen Sekte widerum neue Spaltungen entsprungen seien, wird Spanien glücklich gepriesen, dessen Generalinquisitor durch Klugheit und Güte auch den Lärm gegen Erasmus zu beschwichtigen gewusst habe. Der waren Christen freilich sind gar wenige, und wagen sie sich nicht in die Öffentlichkeit. Angesichts der Verkommenheit derer, die sich nach Christi Namen nennen, äußert Merkur, er würde sich für arg beschimpft halten, wenn sich diese Leute Merkurianer nennen wollten. Er hat sich einmal, als er mehre zum Empfange des heiligen Leibes Jesu Christi dem Altare nahen sah, ihnen in gleicher frommer Absicht angeschlossen, und ist nur, weil er nicht bezalen wollte, zurückgewiesen worden. Dem Merkur sagt Petrus im geplünderten Rom: die Leute werden nun merken, wie viel höher sie ein Wort aus den Briefen des hl. Paulus oder aus den meinigen halten sollen, als unsere Leiber, da sie diese so misshandelt sehen; und die Ehre, die sie unseren Gebeinen antaten, haben sie von jetzt an unserem Geist zu erweisen, den wir zu ihrem Nutzen in unseren Briefen hinterlassen haben. Merkur will sich „totlachen", als er sieht, wie gerechte Vergeltung Christus an Rom übt, wie die Verkäufer verkauft, die Räuber beraubt, die Misshandelnden misshandelt werden. Es müsse noch schlimmer kommen, sagt Petrus. Auch die Statthalter Christi, bemerkt Charon gelegentlich, vergessen also, ihr Wort zu halten. Dass eine Reformation der Kirche durchaus notwendig sei, sagt der Verfasser ein ?mal. Er lässt eine heil. Seele aussprechen, dass sie stets Gott um seine Gnade gebeten und nicht auf eigene Vernunft noch Kraft vertraut habe. Dieselbe hat übrigens nichts dagegen, wenn man zuweilen die Jungfrau Maria als Intercessora anrufe, nur müsse man nicht vergessen, dass allein Gott die Gnade geben könne, und müsse sie aus diesem Urquell erbitten. Auch die Messe zu hören, ist ganz gut. Priester und Mönche ehrte eine fromme Seele als Diener Gottes, indem sie dabei vor deren Fabeln und Erfindungen ihre Augen schloß. Sie suchte den Umgang derer, in welchen sie das Bild Jesu Christi widerstralen sah. Sie übte sich im unablässigen Gebet, niemals um weltliche Güter bittend. Übrigens aber brauche man, sagt sie, um ein guter Christ zu sein, nicht melancholisch zu sein. Gewaltsame Bekehrungsversuche billigt Juan nicht einmal den Türken gegenüber. Seinen Tadlern gilt die Antwort: Brüder, geht die Wege, die euch besser scheinen, und lasst mich meinen gehen, denn seht, er ist nicht schlecht. Einer Theologenseele, die verdammt worden, hält Charon vor: wenn du in Warheit Theolog wärest,

---

tionem singularis certaminis ad te mittere possim, nam alium amanuensem suis duellis occupavit cancellarius. Dolet me quod tuum judicium ea in re habere nequeo, sed nihil fortassis horum exibit quousque iterum venias ad nos. Vides quam aequissimus fuerit optimus deus mei dialogi vindex qui Lalemantum in carcerem trusit et Nuncium Pontificis repentina morte rapuit. Später, aber in demselben Jare, müssen zwei undatirte Briefe von Alfons an denselben geschrieben sein, in deren einem es heißt: Memor te mihi praecepisse ut Lactantium meum de capta ac direpta Roma castigatum ad te mitterem meque facturum recepisse, ut fidem meam absolvam libellum ad te mitto; in dem anderen ist es warscheinlich durch ein von Danticus nach der Lesung geäußertes Bedenken veranlasst, dass Alfons sagt: Non misissem ad te historiam meam [die dialogische de capta ac direpta Roma] nisi tuum ex meo metiissem animum, et eo animo misi ut quo plura in ea immutata invenero, eo erit mihi officium gratius; tu cum tua commoditate id facito et quamprimum absolutum erit ad me mittito; hoc unum te rogo ut secreto apud te serves quousque ad Pontificem eat, postea enim typis excudetur (Valdés fürchtet offenbar, dass von Rom aus der Druck verhindert werden könnte). Aus der Bemerkung von Danticus, in Valladolid sage man, der Admiral von Castilien (vgl. meinen Ortiz S. 198) sei der Verfasser des Lactanz, ersehen wir, dass der Name des Verfassers sich nicht so schnell verbreitete, als die anonyme Schrift selbst.

so wüßtest du, was Gott ist, und wenn du es wüßtest, so wäre es dir unmöglich, ihn nicht zu lieben; und liebtest du ihn, so würdest du dich so verhalten, dass du in den Himmel kämest. Im zweiten Buche des Dialogs wiegt die Politik vor, es ist eine Art von gleichzeitigem Antimachiavell. Die Fürsten sollen, wie Plato wolle, Philosophen, und sollen Christen sein. Hier treten auf dem Weg zum Himmel ein König auf, ein Bischof, ein Prediger, ein Kardinal, ein Mönch, eine Ehefrau, eine Nonne. Der Bischof hat bei Strafe der Exkommunikation befohlen, dass Jedermann seine Bücher vorzeige und hat für die schlechten gute in Tausch gegeben. — Der streng römische Litterarhistoriker Menendez Pelayo erklärt diese Ketzerschrift nach Sprache und Darstellung für das beste Originalwerk in spanischer Prosa aus der Zeit Karls V.

Das erste Buch von Merkur und Charon hatte der Verfasser namhaften Theologen vorgelegt und auf deren Rat hatte er einiges geändert; die Arbeit, wie sie war, nachdem sie diese Änderungen erfaren hatte, kennen wir aus einer gleichzeitigen Handschrift des Escorial. Nachher sind noch andere Änderungen vorgenommen worden, sachliche und sprachliche, die letzteren sicherlich aus der eigenen Initiative des Verfassers. So wurde das erste Buch zusammen mit dem zweiten wol 1529 gedruckt. In ganz gleicher Ausstattung erschien eben damals der Lactanz von Alfons. Beide anonym. Es folgten bald wenigstens vier andere Drucke des Lactanz und des Merkur. Jener allein erschien außerdem 1586 in Paris. 1850 druckte Usóz i Rio beide als Bd. IV der Reformistas antiguos españoles. 1881 habe ich als Heft 19 meiner Romanischen Studien das erste Buch des Merkur nach dem Text des Escorialmsc. herausgegeben und die Textabweichungen des ältesten Druckes dazu notirt, den Text des zweiten Buches nach demselben Druck gegeben. (Einige Seiten, nicht unverändert, in El Evangelista, Barcelona 1884, Nr. 10 u. 12). Die italienische Übersetzung wurde bis um 1600 wenigstens siebenmal gedruckt, Lactanz englisch 1590, Merkur deutsch viermal 1609 bis 1643 und daraus besonders die Rede des sterbenden Königs 1714.

Bei Castigliones Tode sagte der Kaiser zu seinem Hofe: es ist einer der besten Kavaliere der Welt gestorben; aber Alfons Valdés nahm er in demselben Jare mit nach Italien und Deutschland. Wie in Piacenza den Gesandten der protestirenden Stände, so zeigte sich Valdés in Augsburg friedfertig und entgegenkommend. Er wurde nicht müde, zwischen den drei Häuptern, dem Kaiser, dem Legaten und Melanchthon, als taktvoller Unterhändler zu dienen, und trug dafür Sorge, dass der Kaiser über das christliche Bekenntnis der Protestanten mündlich und schriftlich gut berichtet wurde. Wenn Valdés über die Leisetreterin, wie Luther die Augsburger Konfession nannte, schon vor der feierlichen Übergabe urteilte, sie sei zu bitter, als dass die Gegner sie hinnehmen könnten, so sprach er nicht sowol als Gegner, sondern vielmehr als Vermittler; als solcher diente er auch nach der Übergabe*). Im Oktober 1531 schrieb er aus Brüssel den Gra-

*) Zu dem über die Augsburger Zeit in m. Cenni und im Anhang zur deutschen Übersetzung der Konsiderationen Zusammengestellten vgl. noch Bindsells Supplem. zum Briefwechsel Melanchthons 1874, S. 61. 62. Melanchthon schreibt am 19. Juni 1530 an Menius: aulici qui nobis non male volunt sagen unverholen, dass sie nach dem [vor 14 Tagen erfolgten] Tode des Kanzlers keine Hoffnung haben; am 30. Juni an Luther: er sehe nicht, was zu hoffen sei bei dem Hass der Feinde und in tanta inscitia aulae cujus judicio pendemus. Nullum ibi virum ne quidem mediocri doctrina praeditum invenio. Ich bin nicht Theolog, sagt Alfons Valdés selbst, in einem Brief an Castiglione. — Über die Schrift Pro religione Christiana res gestae in Comitiis Augustae Vindel. habitis A.D.1530 habe ich Cenni 503 gesagt, sie sei probabilmente von Alf. Valdés, habe dies aber im Anhang zur deutschen Übers. der Betrachtungen S. 333 zurückgenommen; in m. Spanish Reformers ist sie Nr. 25 aufgefürt, weil A. Valdés das Druckprivilegium unterzeichnet hat. Jetzt ist mir aus den Waltzschen Abschriften ein Valdésscher Brief an Dantiscus bekannt geworden, der keine Angabe von Ort und Zeit hat, aber 1530 in Augsburg geschrieben zu sein und worin eine Stelle sich auf jene Schrift zu beziehen scheint: mitto rationem rerum in hac urbe gestarum cum Lutheranis, quam precor ut una cum D. Cornelio [Sceppero] si adfuerit legas et quicquid delendum immutandum addendumve judicabis deleas immutes et addas; scis quam

tulationsbrief des Kaisers an die katholischen Schweizer nach dem Kappeler Siege über die Zwinglianer. Mit diesen hatte bekanntlich selbst Melanchthon nicht gemeinsame Sache machen wollen. Freilich, der Kaiser vertröstet in diesem Brief für weitere Kämpfe auf die päpstliche Hilfe. Aber andererseits hoffte er, und mit ihm Valdés, den Papst durch ein Konzil zu mäßigen. Am 30. Dezember desselben Jares 1531 schreibt, ebenfalls aus Brüssel (wo Valdés noch am 20. unterzeichnet), der Nuntius Aleander an den päpstlichen Sekretär nach Rom, er habe von einem hochgeborenen, wissenschaftlich durchgebildeten Hofmanne gehört, dass es bei Hofe Leute gebe, auch Autoritäten, die an nichts anderes dächten, als daran, diese lutherische Sekte, so sehr sie dieselbe in ihren Reden verwürfen, doch durch die Tat zu fördern, und weil sie sich über Luther, da der verdammt sei, nicht frei äußern dürften, so höben sie den Erasmus in den Himmel und verbreiteten dessen Verehrung in Spanien und seien jetzt wegen dessen Verurteilung zu Paris ganz närrisch. Man kann nicht zweifeln, dass der eifrigste und einflussreichste Erasmophile noch damals Alfons Valdés war, wie ihn im Jare zuvor der kaiserliche Sekretär Schepper in einem Brief an Erasmus selbst als solchen hinstellt. 1532 trug Valdés dazu bei, dass der Kaiser den Protestanten, um ihre Hilfe gegen die Türken zu erlangen, den vorhandenen Besitzstand bis zur nächsten Kirchenversammlung zugestand. Anfang Oktober starb er in Wien*).

Juan blieb in Spanien, als sein Bruder mit dem Kaiser es verließ. Erasmus schrieb an Juan am 13. Jan. 1530: Juan trete ihm nun dort an die Stelle von Alfons. Im August und Sept. 1531 finden wir Juan in und bei Rom; wohin er höchstens wol vor wenigen Monaten gekommen war. In Rom zeigt er damals im Verkehre mit dem berühmten Gelehrten und kaiserlichen Historiographen Sepúlveda, einem Freunde seines Bruders Alfons, Interesse für naturwissenschaftliche Probleme. Nachdem er den größten Teil des J. 1532 in Neapel zugebracht hatte, war er im Herbst wider in Rom. In Briefen vom 16. und 20. Oktober 1532**) an den Comendador mayor von Leon empfiehlt der spanische Gesandte in Rom, dem ebenda verweilenden Bruder des kaiserlichen Sekretärs Alfons Valdés, einem gelehrten und gescheiten Mann, von dem Gutes zu hoffen sei, ein Einkommen zuzuwenden, damit er seine Studien verfolgen könne. So lange Alfons lebte, scheint dieser für den Bruder gesorgt zu haben. Am 12. Januar 1533 schreibt Juan aus Bologna an seines verstorbenen Bruders Freund Dantiscus, Bischof von Culm, und meldet, Briefe würden ihn beim Papst treffen, bei dem er ihm gern zu Diensten sein werde***). Papst und Kaiser waren

---

parum meo et quam multum tuo judicio tribuam nec immerito. Das Warscheinlichste dürfte sein, dass der Druckschrift ein Valdésscher Bericht zugrunde liegt, dem aber kräftigere römische Lichter aufgesetzt worden sind. Die Druckschrift reicht bis Ende September. Dem Bericht über die letzte Verhandlung beim Kaiser, an der der Churfürst von Sachsen teilnahm (die nach Sleidan am 23. Sept. stattfand), ist nur noch hinzugefügt, dass das Bekenntnis der vier Städte keiner Antwort würdig erachtet worden sei. Nach Sleidan ist aber am 24. Oktober eine sehr ausfürliche Konfutation vor dem Kaiser im Reichstag vorgelesen worden. Darin, dass trotz dieser Tatsache Valdés nicht den Schlussſatz der Schrift gestrichen hat, als er am 6. November das Privileg unterzeichnete, zeigt sich doch wol, dass er nicht in der Lage war, one weiteres als Verf. zu verfaren.

*) Über Alfons ist zu dem in meinen verschiedenen Skizzen Zusammengetragenen noch manches hinzugekommen: eine Anzal von Dokumenten bei Caballero, meist aus dem der Madrider Academia de la Historia gehörenden Fascikel, aus dem ich Cenni 485. 487 nur die Mitteilungen Helfferichs benutzen konnte; ferner die Gesandtschaftsberichte von Dantiscus, Acta Tomiciana t. 7 sq.; ein Brief von Alfons an Dantiscus vom 8. August 1532, veröffentlicht von O. Waltz in Briegers Ztschr. f. K.-G. IV 629 f. Eine Reihe anderer Briefe von Alfons an Dantiscus gedenkt Waltz nächstdem drucken zu lassen. Ich habe Abschrift eines kaiserlichen Schreibens vom 20. Mai 1527 an die Stadt Genf, mitunterzeichnet von Alfons.

**) Caballero 468. Waltz 628.

***) Herausgeg. von mir in der Rivista Crist. Florenz 1882, S. 95 f. Abdruck mit Berichtigung von ein par Druckfehlern: Lives of the brothers Valdés 1882, p. IX f.; ge-

damals in Bologna, wo sie am 24. Februar ein Bündnis schlossen. Der Papst versprach sein Bestes, um die christlichen Fürsten für die Berufung eines allgemeinen Konzils zu gewinnen und die Entscheidung der Frage über die Ehe der Tante des Kaisers mit Heinrich VIII. van England, der sie verstaßen hatte, zu beschleunigen. Die Entscheidung, auf die Karl im Mai 1533 wider drang, die aber erst am 23. März 1534 erfalgte, war zugunsten der unglücklichen Königin, die Valdés in seinem Dialog zwischen Merkur und Charon kräftig verteidigt hatte. Daſs der Papst den Verfasser jenes Dialogs, in welchem er selbst streng beurteilt worden war, an seinen Hof nahm, war ein Akt der Selbstverleugnung, mit dem er dem Kaiser seine Persönlichkeit zu beweisen wünschte. Die Stellung Juans am päpstlichen Hofe war die eines Gentiluomo di cappa e spada, wie ihn Carnesecchi nennt, der ihn als solchen in Rom kennen lernte; eines der Kammerherren, die ein Ehrenamt one regelmäßige Obliegenheiten hatten und im Palast verkehrten wann es ihnen beliebte; durch sie pflegte der Papst neukreirten Kardinälen den Hut zu senden*). Bis zu dem am 25. Sept. 1534 erfolgten Tode dieses Papstes lebte er in Rom. Dann kehrte er nach Neapel zurück**), und in und bei dieser Stadt blieb er bis zu seinem Tode. Um das Ende des Jares 1534 schrieb er dort den Dialogo de la lengua (herausgeg. Madrid 1737. 1860. 1873), ein in Spanien nach Form und Inhalt als klassisch anerkanntes Werk über Ursprung, Rechtschreibung, Wortwal, Stil seiner Muttersprache sowie über gut geschriebene Bücher derselben. Diese Arbeit ließ er sich von Freunden abbringen, fortan galt seine schriftstellerische Tätigkeit der Religion.

Eine der bedeutendsten Frauen Italiens vertraute sich seiner geistlichen Fürung an, Giulia Gonzaga, die kinderlose Witwe Vespasians Colonna, Herzogs von Trajetto. Von ihr hatte Ariost (im Orlando furioso) gesungen: ihr gegenüber verzichte nicht nur jede Andere auf den Preis der Schönheit, sondern bewundere sie wie eine vam Himmel gestiegene Göttin; Marcantanio Magno, ihr Prokurator, schreibt, er habe in Italien, Frankreich, Deutschland, Spanien keine

---

blieben ist abhorreas, ties — at; neuer Druckf. commissum sic statt sit. Dieser Brief ist das einzige Autograph von Juan de V., das bis jetzt bekannt ist; ich habe es photographiren lassen. Außer diesem latein. Brief ist alles, was wir von V. im Original haben, spanisch geschrieben.

*) Processo Carnesecchi p. 52. — Rizo sagt 1629 in der Geschichte der Stadt Cuenca, ein Valdés sei Camarero del Pontifice geworden, s. m. Cenni 509, vgl. Rivista Cristiana 1882, p. 94. — Relatione della corte di Roma. Del Sign. Can. Girolamo Lvnadoro. Venetia 1671, p. 14. sagt von den Camerieri di honore: non compariscono in palazzo, se non quando vogliono, e per questi è solito, che mandino i Papi à portare la berretta alli nuovi Cardinali. Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica. Compilazione di Gaetano Moroni Romano primo aiutante di camera di sua santità. Vol VII. Venezia 1841, p. 48: Camerieri d'onore di spada e cappa; der Charakter dauert so lange der ernennende Papst lebt, nur die vier ältesten sind perpetui sotto ogni Pontificato. (Bei der Widergabe meiner Mitteilung dieser Citate haben sich in der introduction von Betts zur revidirten Ausgabe meiner Lives of the brothers Valdés Unrichtigkeiten eingeschlichen.)

**) Daſs er nach zweijäriger Abwesenheit nach Neapel zurückkehrte, steht aus seinem Dialogo de la lengua fest. Dafür, daſs er 1534 zurückgekehrt sei, entscheidet nicht, daſs im Dial. de la lengua die spanische Übersetzung des Cortigiano besprochen wird, deren Druck im April 1534 beendet wurde, denn sie wird schon abschriftlich im Umlauf gewesen und durch Garcilaso in Neapel bekannt geworden sein; Ungedrucktes wird im Dial. de la leng. auch sonst mitberürt. Über die Auflösung eines Haushalts eines verstorbenen Papstes konnte Valdés in der jedenfalls durch den Tod Clemens VII. veranlaſsten 51. Konsideration auch dann so sprechen, wenn er bei diesem Todesfall nicht mehr in Rom war. Aber die Annahme, daſs er im Herbst 1534 zurückgekehrt sei, scheint besser dazu zu stimmen, daſs seine Freunde in Neapel sagen, seine Briefe hätten ihnen viel Vergnügen gemacht und zu lachen gegeben; im ersten Jare nach seines Bruders Tod, durch den er aufs tiefste erschüttert war, wie wir aus dem Brief an Dantiscus vom Januar 1533 sehen, schrieb er gewiſs nicht so heiter, und die Freunde konnten doch nicht one weiteres nur an Früheres anknüpfen. Auch hat wol Carnesecchi mit seinen Worten (Processo p. 51), er habe Valdés a Roma insino al tempo di Papa Clemente gekannt, sagen wollen, er sei dort mit Valdés bis zum Tode des Papstes zusammengewesen.

Schönere und Graziösere gesehen (Affò, Tre princip. 33); Carnesecchi sagt vor den Inquisitoren: der Ruf ihrer Schönheit und Tugend sei so groß gewesen, daß jeder Galantuomo gesucht habe, sie kennen zu lernen; der afrikanische Corsar Barbarossa machte 1534 einen Überfall in Fondi, um sie für den Sultan zu rauben, ein Geschick, dem sie nur mit genauer Not entrann. Als der Kaiser, von seinem Kriegszug gegen Barbarossa siegreich zurückgekehrt, in Neapel weilte, war auch Giulia dort. Die Gefeierte war aber jetzt tief unglücklich, nicht nur aus Trauer und Kummer über Familienereignisse, sondern weit mehr noch, weil sie nicht Frieden fand mit Gott. Eines Tages, in der Fastenzeit 1536, als Baldés sie aus einer Predigt Ochino's, der „die Steine weinen machte", nach Hause geleitet hatte, schüttete sie ihm ihr übervolles Herz aus und ließ sich trösten und weisen. Das Gespräch mußte Baldés ihr niederschreiben; er nannte es Alfabeto Cristiano (herausg. in ital. Übersetzung jenes Magno, Venedig 1546; zweite Ausgabe, von Wiffen und Usóz, ital., englisch und ins Spanische zurückübersetzt, London 1860—61 als T. 15 der Reform. ant. esp.). Das hier Geratene gelte nur ihr und denen, die es gerade brauchen könnten, bemerkt er dabei für die, welchen es zu streng oder zu nachgiebig scheinen werde. Undankbarkeit gegen Gott, sagt er ihr, sei für sie um so schmählicher, da sie vielleicht mehr Gottesgaben, so am Leib wie in der Seele empfangen habe, als heutzutage sonst irgend jemand in der Welt. Ihr Wandel sei untadelig, der Reformation bedürfe sie für ihre Gefüle und Neigungen. Die christliche Vollkommenheit bestehe darin, Gott zu lieben über alle Dinge, und seinen Nächsten wie sich selbst. „Das nimmt mich wunder", bemerkt Giulia, „denn mein Lebenlang habe ich sagen hören, daß die Mönche und Nonnen den Stand der Vollkommenheit haben durch die Gelübde, falls sie sie halten". Glaubt mir, antwortet Baldés, daß Mönche und Nichtmönche so viel von christlicher Vollkommenheit haben werden, als sie Glauben und Liebe Gottes haben werden, und nicht ein Karat mehr. Er spricht ihr von Gesetz und Evangelium. Er sagt: wenn sie Reue füle und gebeichtet und Absolution erhalten habe, so solle sie ganz sicher sein, daß ihr alle Sünde vergeben ist. Christus hat genug getan für die Sünden aller Menschen der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, und uns in den Stand gesetzt, Kinder Gottes zu sein. Allmälich werde sie, was sie jetzt, den Verstand unterwerfend, aus Gehorsam bekenne, aus Erfarung bekennen. Indem er das apostolische Glaubensbekenntnis durchnimmt, sagt er, der hl. Geist werde ihr die Augen öffnen und mit Einsicht werde sie auch glauben an die heilige katholische Kirche und die geistliche Gemeinschaft der heiligen Personen, die in ihr sind; werde erkennen, daß Christus hier in der Welt eine allgemeine, durch die Teilnahme an der Heiligkeit Christi heilige Kirche hat, welche Gute und Böse umfaßt, und daß er eine geistliche Vereinigung von heil. Personen hat, welche, erhalten durch die Gnade des hl. Geistes, in Glauben, Hoffnung und Liebe leben. Die Idee und das Bild der christlichen Vollkommenheit gegenüber der eigenen Unvollkommenheit sei das Buch, in welchem sie beständig lesen solle, und das in einem Tage sie weiter bringen werde, als alle Bücher der Welt in zehn Jaren. Auch die hl. Schrift ist Gift für den, der nicht diesen demütigen Sinn hat. Als Bücher, die ihr den Willen entflammen werden, empfiehlt er das de imitatione Christi, und die Vitae patrum von Cassian und Hieronymus; es gebe, glaube er, Übersetzungen (jene Vitae erschienen 1544 repurgatae mit Vorrede von Luther). Der Christ ist dem Geiste nach frei, one einen anderen Obern außer Gott anzuerkennen, und dem Leibe nach Allen unterworfen, um Christi willen.

Ein par Wochen vor der Fastenzeit, in welcher dieses Gespräch stattfand, hatte der Kaiser zu Neapel ein Edikt erlassen, daß bei Todesstrafe und Verlust des Eigentums niemand mit Personen verkehren solle, die von der lutherischen Häresie infizirt oder derselben verdächtig seien. Nachdem der Kaiser am 22. März abgereist war, inhibirte der Vizekönig sogar die Fortsetzung der Predigten Ochinos, die sich auch des kaiserlichen Besuchs und Beifalls erfreut hatten, und wollte nur, wenn Ochino sich über die ihm zum Vorwurf gemachten Punkte genügend erklärt haben werde, die Fortsetzung gestatten. Es gelang ihm, den Verdacht zu beseitigen,

sodass er seinen Kursus von Predigten zu Ende bringen durfte. Es war wol noch in demselben Jare, dass Giulia, für ihre Dienerschaft ein Haus in der Stadt behaltend, in das Franziskanerinnenkloster S. Chiara zog. Obgleich nicht zur Ordensregel verpflichtet, verließ sie dasselbe doch nur selten, schloss sich aber nicht ganz gegen Besuche ab.

Warscheinlich noch vor Schluss des Jares 1536 sandte Valdés an Giulia seine Übersetzung des Psalters aus dem Hebräischen*) mit einer an sie gerichteten Einleitung und wol zugleich seine Auslegung desselben (die Übers. hrsg. Bonn 1881, der Kommentar zu den ersten 41 Psalmen — mehr ist bis jetzt nicht aufgefunden — in Revista Cristiana, Madrid 1882—84, die Einleitung englisch in den Opuscules 1882). Im Jare nach demjenigen, in welchem sie die Psalmen erhalten hatte, also wol Ende 1537, widmete er ihr, gleichfalls mit besonderem Einleitungsschreiben, seinen Kommentar über den Römerbrief und den ersten Korintherbrief (hrsg. Genf 1556. 57, Madrid 1856, als T. 10 und 11 der Reform. ant. esp. — aus dieser Ausgabe citire ich, englisch von Betts, London 1883). Seine Übersetzung und Erklärung der anderen Paulusbriefe (zum Hebräerbrief ist er nicht gekommen) und der Petrusbriefe**) hat sich nicht auffinden lassen; warscheinlich ist er spätestens um Ostern 1539 damit fertig gewesen, vorausgesetzt, dass er mit derselben Schnelligkeit, mit der er jene ersten beiden Paulinischen Briefe behandelt hatte, weiter arbeitete, und da die Arbeit natürlicherweise mit der Zeit leichter wurde. Von diesen Briefen wandte er sich zu den Evangelien. Eine Einleitung zu ihnen, an Giulia gerichtet, ist dem Matthäus vorausgeschickt, der wol 1540 abgeschlossen wurde (hrsg. Madrid 1880, englisch von Betts, London 1882, daraus besonders der Sermon on the mount 1882). Über die anderen Evangelien ist nichts von Valdés zu Tage gekommen. Er war der erste, der es unternahm, das N. T. aus dem Griechischen ins Spanische zu übersetzen. Seine Kommentare sind Werke treuester Forschung, die sich zu bescheiden weiß, von wissenschaftlichem wie von erbaulichem Wert, in lichtvoller schlichter Darstellung.

Neben dieser fortlaufenden Schriftauslegung behandelte er in kleinen Aufsätzen eine Mannigfaltigkeit von einzelnen religiösen Fragen, die ihm selber auftauchten oder von andern ihm vorgelegt wurden***). Er selbst citirt solche Aufsätze als Consideraciones, Discursos, Epistolas (oder Letras), Respuestas. Hundertundzehn Konsiderationen†) sind 1550 in Basel in italienischer Übersetzung gedruckt

*) Menendez Pelayo sagt in der Revista de Madrid, Mai 1881, dann Heterodoxos III 845, diese Übersetzung übertreffe alle anderen spanischen des Psalters; Valdés verfüge, wie immer, so auch hier über alle Feinheiten seiner Muttersprache.

**) Im Matthäus bezieht er sich auf seine schon vollendete Auslegung des Philipperbriefs, des ersten Thessalonicherbriefs, des ersten Petrusbriefs (p. 150. 304. 456. 457).

***) Was von diesen kleinen Aufsätzen im Original zu finden war, ist aus Handschriften des 16. Jarhunderts gedruckt in Trataditos de J. de V., Bonn 1880, nämlich 39 der 110 Konsid., 7 Episteln, und De la penitencia cristiana, de la fe crist. y del bivir crist. Italienisch ist außer den 110 Konsid. und einer hinter dem Alfabeto gedruckten risposta nur vorhanden das Büchlein: Modo che si dee tenere ne l'insegnare & predicare il principio della religione Christ. Roma 1545. Neue Ausg. Halle 1870: Sul principio della dottrina Crist. Cinque trattatelli di Giov. Valdesso. Gleichzeitig deutsch ebenda. Nachdruck der halleschen Ausg. der trattatelli: Roma Firenze 1872. Das erste der fünf Stücke: Della penitenza Chr. (um 1545 noch einmal gedruckt) ist das in den Trataditos, dessen Titel so anfängt. Es folgen Della giustificazione. Della medesima giustific. Che la vita eterna è dono di Dio per G. Cr. Fünftens Se al Cristiano conviene dubitare ch'egli sia in grazia di Dio, e se ha da temere il di del giudicio, e se è bene essere certo dell' uno e amare l'altro. Die XVII opuscules by J. de V., übers. von Betts, London 1882 enthalten die Einleitungen zu Psalmen, Römerbrief, 1. Korinther, Evangelien; die 7 Lehrbriefe, Konsideration 109, die 5 Trattatelli; nebst dem Titelbl. des Modo che si dee u. s. w. Rom 1545 mit Bild, nach einer 1870 für mich gemachten Photographie. Aus diesen XVII: Three opuscules, zwei Drucke 1881, nämlich Consid. 109 und der erste und der fünfte der Trattatelli. Zwei der Briefe, übersetzt von Betts, on sickness und on temptations, schon 1880 in The Friends' Quarterly Examiner.

†) Die zweite ist offenbar älter als der wol um Anfang 1537 geschriebene erste Brief in den Trataditos, auf den sich aller Warscheinlichkeit nach der Kommentar zum ersten Korinther-

worden (zweite Ausg. Halle 1860; aus dem Ital. spanisch im 16. Jarh., gedruckt 1862, als T. 16 der Reform. ant. esp., neue span. Übers. von Usóz 1855. 1863, T. 9 und 18 der Ref. ant. esp., französ. 1563. 1565, Titelausg. 1601, holländ. 1565, englisch 1638. 1646, neue Übers. von Betts 1865, deutsch Halle 1869 *), 39 davon im Original, Bonn 1880 (in den Trataditos, Konsid. 3—70, viele Konsid. fehlen dazwischen, auch die Originale von Konsid. 71 f. haben sich nicht finden lassen). Einen Diskurs, den er citirt: ob der Christ seiner Rechtfertigung und Verherrlichung gewiss sein soll **), besitzen wir italienisch (als fünften der Trattatelli, auch der vierte mag zu den Discursos gehören), von zwei anderen wissen wir die Titel. Es gab neben der Sammlung der 110 Betrachtungen eine Sammlung von mindestens 30 seiner Briefe ***) und eine von mindestens 33 seiner Antworten auf Fragen †); aus allen drei Sammlungen werden in den Randbemerkungen zum Matthäuskommentar Nummern citirt (nicht von Valdés selbst). Wir besitzen nur eine dieser Antworten und nur italienisch: „In welcher Weise der Christ studiren soll in seinem eigenen Buch", seinem Geist, in welchem er alles findet, was er Schlechtes und durch Gottes Gnade Gutes hat, „und wie die hl. Schrift ihm als Interpret und Kommentar dient" (dem Alfabeto angedruckt 1546. 1860, englisch besonders in einer Zeitschr. 1852, engl. und span. mit dem Alf. 1861). Von den Briefen haben wir sieben im Original (in den Trataditos, englisch in den XVII Opuscules), zwei andere, über Glauben und Werke, in ital. Übersetzung (in den Trattatelli, deutsch und englisch s. S. 283 Anm.).

Die Grundwarheiten gibt er am Faden der Heilsgeschichte aus der Bibel in seiner christlichen Kinderlehre (Bonn und London 1883: „Die Übersetzungen des 16. Jarhunderts ins Italienische, Lateinische, Polnische, und neue aus dem Italienischen ins Deutsche, Englische, Französische, Engadinische, nebst Rückübersetzung ins Spanische". In der Einleitung verzeichne ich 17 dieser Oktaglotte vorangegangene Drucke: ital., lat., deutsch, poln., engl. Mein ebendas. in Aussicht gestellter ital. Druck ist im 4. Bd. der Biblioteca d. riforma ital., Florenz 1884 ††) erschienen). Wenn, sagt V., die christlichen Eltern selbst oder durch geeignete Lehrer ihre Kleinen in diesen Dingen unterrichten, so wird die falsche Religion zugrunde gehen und die ware aufkommen. Die Kinder sollen wissen, dass Gott ihr Vater ist durch die menschliche Geburt und durch die christliche Widergeburt;

---

brief p. 248 bezieht. — Die 51. setzt den Tod Clemens VII. voraus, s. hier S. 281 Anm. — In der 107ten nimmt V. Rücksicht auf seine Auslegung von Ps. 40. — V. selbst citirt keine seiner Konsid. anderswo als im Matth., und alle 27, die er dort citirt, finden sich in der uns vorliegenden Sammlung von 110. Die beim Matth. am Rande beigefügten Nummern reichen bis zur 104; bei der 108. und 109., auf die V. verweist, one Zal, wie bei allen, fehlen auch am Rande die Zalen, wie bei mehren anderen.

*) Das Buch „J. de Valdés Göttliche Betrachtungen. Übers. von Otto Anger", Leipz. 1875, gibt die Konsid. 1—8. 10—19. 21—30. 32—39, aber von 1—36 numerirt, one irgendwelche Vorbemerkung oder Anmerkung. In den mitgeteilten Konsid. hat Anger Worte und Sätze ausgelassen.

**) Er war vorhanden, als V. den Schluss von Röm. 8, noch nicht, als er Psalm 147 kommentirte, ist also 1537 geschrieben.

***) In der in den Trataditos veröffentlichten span. Handschr. einer Sammlung von 46 Aufsätzen von V. sind von den 39, die sich in den 110 Betrachtungen finden, 16 mit Epistola bezeichnet, obgleich sie keinerlei Briefform haben. Die 54. ist auch in Briefform vorhanden, vgl. hier S. 288. V. wird mitunter Betrachtungen, die er schon niedergeschrieben hatte, zu Briefen gemacht, und von Briefen Abschrift behalten haben, in der er wegliess, was nicht Betrachtung war. — Die Bezeichnung discorso im dritten Trattatello hindert nicht, ihn als epistola anzusehen, da ja auch in Konsiderationen questo discorso vorkommt (p. 263. 334. 339. 353. 356. 403. 422, discorrere 133). — Carnesecchi sagt (Processo 391), Valdés habe ein Buch discorsi e considerazioni verfasst.

†) Die im Mateo p. 534 erwänte respuesta ist vielleicht dieselbe mit der auf p. 535 und vielleicht auch dieselbe mit der 25ten.

††) In demselben Band habe ich auf fünfzig Oktavseiten aus den alten italienischen Übersetzungen verschiedener Schriften von Valdés Gleichnisse und sonstige Vergleichungen zusammengestellt. Dieselben, vermehrt, spanisch in Revista Cristiana, Madrid 1885, S. 117 f.

dass Christus der Herr ist, der sie van Sünde, Tod und Hölle erlöst und freigemacht hat. Gott ist unsichtbar, unbegreiflich, unsterblich, allmächtig, weise, gerecht, gütig, barmherzig, warhaftig und treu. Er hat Himmel und Erde geschaffen durch sein Wort, durch das er alles auch erhält und regiert, sodass one seinen Willen kein Blatt vom Baume fält. Den Menschen schuf er nach seinem Bild und Gleichnis: unsterblich, leidensfrei, mächtig, weise, warhaftig, treu. Durch Ungehorsam verlor der Mensch das Ebenbild Gottes, wurde den Tieren gleich in Leiden und Sterblichkeit, den bösen Geistern in Ungerechtigkeit, Gottlosigkeit, Schlechtigkeit und Bosheit, und wurde aus dem Paradies verstoßen. Da die Verderbtheit zunahm, kam die Flut, aus der Noah gerettet ward, nicht durch die Arche, sandern durch den Glauben, mit dem er in die Arche ging. Dem Abraham verhieß Gott, nachdem er ihn in Versuchungen treu erfunden, dass in seinem Samen alle Völker gesegnet sein sollen, und rechnete ihm den Glauben daran zur Gerechtigkeit. Das mosaische Gesetz ward gegeben, damit das auserwälte Volk erkenne, dass der Mensch von Natur unfähig ist, der Forderung der Liebe zu genügen. Das Wort Gottes, der Son Gottes, nahm Fleisch an in der Jungfrau Maria (vgl. zu Matth. 1); Gott wollte durch sein Wort alle Dinge widerherstellen, wie er alle durch dasselbe gemacht hatte. Ihm, dem sündlosen (vergl. Konsid. 109) legte Gott die Sünden aller auf und strafte sie an ihm, als ob er sie begangen hätte, dann hat er ihn auferweckt und verherrlicht und ihm unumschränkte Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben. Nach seiner Himmelfart sandte Christus den heil. Geist, durch welchen Gott zu erfüllen begann, was er Abraham verheißen hat. Die Apostel verkündeten allgemeine Straferlassung und Vergebung, das Evangelium. Die es annahmen sind Kinder Abrahams, wie er glauben sie, one nach menschlicher Klugheit zu sehen, worauf sie ihren Glauben gründen sollen. Die Vereinigung in Einem Geiste aller derer, die dies Evangelium angenommen haben und getauft sind mit Wasser im Namen des Vaters und des Sones und des heil. Geistes, ist die Kirche. Alle, die zur Kirche gehören, sofern sie Glieder Christi sind, sind Kinder Gottes, gerecht, fromm und heilig. (Korinth. 208: Da ist Kirche, wo Christus ist, und Christus ist in denen, die von Gott zu Christo berufen sind. Vergl. Röm. 296). Da der Glaube eine Gabe Gottes ist, soll man um ihn beten. Wer sich von Gott berufen fült, soll für gewiss halten, dass er berufen ist zur Annahme der Gnade des Evangeliums. Die Taufe ist uns was für Noah die Arche; uns und die Kinder, die wir zur Taufe bringen, retten wir im Gericht Gottes nicht, weil wir uns und sie taufen, sondern durch den Glauben, mit dem wir es tun (Die Taufe ist das Zeichen des Bundes, den Gott durch Christus geschlossen hat, wie die Beschneidung das Zeichen des Bundes mit Abraham. Die Taufe dient den Getauften als eine Art von Anhalt, durch den sie sich in ihrem christlichen Glauben stärken, indem sie sagen: wenn ich nicht geglaubt hätte, so würde ich mich nicht haben taufen lassen, oder so würde ich nicht gebilligt haben, dass ich getauft worden bin, indem ich mich entschloss, als ein Getaufter zu leben, was dasselbe ist, wie als Gestorbener und Auferstandener. Durch die eigne Billigung [Approbation] eignen sich die als kleine Kinder Getauften die Taufgnade an. Kleine Kinder aber, die getauft sterben, werden gerettet durch den Glauben derer, von denen sie zur Taufe gebracht worden sind. Röm. 30. 31. 190. 191. Kor. 11. 12. 112. 229. Matth. 33. 37 f. 532 f. Consid. XIV. CIV). Die Christen lieben einander mit einer innigen Liebe, die sehr verschieden ist von jeder anderen Liebe, dergestalt, dass die Liebe das Kennzeichen des Christen ist. Wie nicht Sonne ist, was nicht leuchtet und wärmt, so ist der kein christlicher Glaube, der nicht Liebe zu Gott und zu Christus schafft, der dem Gewissen nicht Frieden gibt, der nicht Werke der Liebe wirkt und der nicht die Begierde zur Sünde ertötet. Die Hoffnung des ewigen Lebens macht uns die Pilgerschaft durch das gegenwärtige hindurch leichter. Das Leben des Christen soll ein beständiges Gebet sein, ein beständiges Fasten, ein beständiges Fest, der christliche Sabbath. Des Christen gewönliches Gebet soll das Vaterunser sein. Er bete mit Glauben, aber nicht um etwas, das in der hl. Schrift nicht verheißen ist, denn was sich nicht auf Verheißung gründet, das ist nicht

Glaube. Die Almosen des Christen sollen immer auf den Ruhm Gottes und Christi angelegt sein, und das sind sie, wenn wir denjenigen, die auf die Verheißungen Gottes und Christi vertrauen, helfen, damit sie noch mehr vertrauen. Christum sollen wir nachamen in demjenigen, worin er nachgeamt werden will, in Sanftmut, Demut, Feindesliebe, Gehorsam; tun, was er tat, und nichts tun, was er nicht getan haben würde, das ist die Richtschnur für das christliche Leben. (Und mehr noch aus dem Leben als aus den Worten Christi lernt man das Decorum eines Gotteskindes wahren. Proemio zu d. Evg.) Um zu solchem Leben zu gelangen, soll man streben, täglich zuzunehmen im Glauben, denn dieser ists, der alles von Adam übrige verbrennt. Der Christ soll streben, mittels des Gebetes durch den Gehorsam Christi wider zu erlangen, was er durch den Ungehorsam Adams verloren: das Bild und Gleichnis Gottes, und so in das himmlische Paradies einzugehen. Der Christ betet Gott in Geist und Warheit an, indem ihm alles, was Gott tut, gut, gerecht und heilig ist, und betet Christum an, indem ihm alles gewiss, zuverlässig und war ist, was Christus bezeugt und gesagt hat. Christus wird kommen zu richten die Lebendigen und die Toten; die das Evangelium nicht in solcher Weise angenommen haben, dass der Glaube in ihnen wirksam ist, werden in ewige Pein gehen, wer aber das Evangelium angenommen, und sich die Taufe das hat sein lassen, was für Noah die Arche war, der wird ewiges Leben haben. Alle diese Warheiten stehen in der hl. Schrift, welcher der Christ, weil sie vom hl. Geist und von Personen, die den hl. Geist hatten, geschrieben ist, ebensoviel Glauben schenken soll, als Gotte selbst, überzeugt, dass, so oft er etwas aus der hl. Schrift liest oder lesen hört, Gott mit ihm redet. Wenn die Kinder heranwachsen, sollen sie, ihrem Alter entsprechend, über andere Lehrstücke unterrichtet werden, „wie über die Beichte, über die hl. Kommunion und über die anderen christlichen Dinge, und wie auch über die allerheiligste Dreieinigkeit".

Was die Trinität betrifft, so ist ihm Christus warer Gott und warer Mensch, Son Gottes ab initio et ante saecula, ewig wie sein Vater und ihm gleich und konsubstantial (s. m. Einl. zur Kinderlehre S. XVI); und vom hl. Geist sagt er, dass er vom Vater und vom Son ausgehe (Mateo p. 10). Christus ist Son Gottes durch Generation, die Christen sind Söne Gottes durch Regeneration (Consid. CIX).

Über die Beichte und die würdige Vorbereitung des Beichtenden spricht er ausfürlich im Alfabeto (60 f.). Der Sünder erhält Gottes Vergebung nicht weil er beichtet, sondern weil er an Christus glaubt.

Lebhaft verurteilt er zu 1 Kor. 11 die in der Kirche seiner Zeit herrschende Depravation in der Abendmalsfeier, die Abweichung von der Einsetzung und der apostolischen Anordnung. Paulus habe geheißen zu tun wie Christus getan, der Brot und Wein an Alle gab. Durch die Umschreibung: dies Brot, das, wie ihr seht, gebrochen ist, damit ihr davon esset, ist mein Leib, hebt V. hervor, dass das Brot nicht verwandelt worden war in den Leib Jesu, der es lebend mit eigenen Händen austeilte. Im Alfabeto Christiano, wo er sich, wie er selbst sagt, Giulia accomodirt, bemerkt er: bei der Messe könne man Frucht ziehen aus allen drei Hauptstücken: der Adoration des hochheiligen Sakraments, der Epistel- und Evangelienlehre, den Gebeten; aus der Adoration ein neues und inbrünstiges Verlangen nach Einverleibung in das Leiden Christi durch Glauben und Liebe, nach Ertötung des alten Menschen durch Christus, nach Auferweckung des neuen mit Christus. Er rät Giulia, an allen Festtagen Messe zu hören, wenn möglich; an anderen Tagen es nur dann aufzugeben, wenn sie sonst irgend ein Liebeswerk, bei dem sie sei, verlassen müsste.

Über die hl. Schrift spricht er sich widerholt so aus wie am Schluss der Kinderlehre. Er nennt sie Bericht des hl. Geistes über göttliche Dinge (Konsid. 37. 98). Den Worten Gottes und Christi auch nur ein Titelchen zu nehmen oder hinzuzutun, ist Sacrilegium und Profanation (1 Kor. 11 Schluss). Alles, was in der hl. Schrift steht, hält der Glaube für sicher und fest, indem er auf

die Verheißungen vertraut, die sie gibt (s. zu 1 Kor. 13), und durch den Trost der Schrift erhalten wir uns in der Hoffnung, indem die Lesung der Verheißungen unsere Geduld stärkt bei der Verzögerung der Widerkunft Christi (Konsid. 33). Die Schrift selbst aber weist über sich hinaus auf den Geist, aus dem sie hervorgegangen ist und der Christi Gläubige in alle Warheit leitet. Mich, sagt Valdés, würde es mehr stören, wenn der Mangel an Übereinstimmung der Evangelien in einigen Dingen, der, wie es scheint, vorliegt, nicht vorhanden wäre, denn ich freue mich, dass demnach mein Glaube nicht von Schriften abhängt, sondern von Geisteseinwirkungen (Inspirationen) und Erfarungen, wie der Glaube derer von Samaria Joh. 4 (vgl. Konsid. 3), und ich erkenne, dass Gott so viel Licht geben wollte wie nötig ist für die, welche die inneren Geisteseinwirkungen haben, und nicht so viel, um den Menschenverstand one diese zu erleuchten (Proemio zu den Evang.). Wer das Licht der hl. Schrift und das Beispiel der Heiligen hat, nicht aber hl. Geist, der wandelt wie Jemand mit einer Kerze in der Nacht, nicht ganz im Finstern, aber nicht sicher und one Furcht (Konsid. 46). Dem Christen (dahin ließe sich Konsid. 32 zusammenfassen) ist die hl. Schrift zuerst seine Fibel, dann seine Bibel, das Buch der Bücher, das ihm von dem Geiste zeugt, den er selbst in sich hat und um deswillen er alle mit menschlichem Geist geschriebene Bücher beiseite lässt *). Die hl. Schrift allein passt sich der Kapazität der Lesenden derart an, dass sie nicht nur Milch für den Anfänger, sondern auch Speise den Vollkommenen bietet (Alf. 3). Die besten Ausleger der heiligen Schrift sind Gebet und Betrachtung, getragen durch heiligen Geist, Erfarung, tägliche Lesung (Konsid. 54. Röm. 304), und andererseits ist die heilige Schrift Ausleger oder Kommentar für das sozusagen eigene Buch des Christen, für das, was in seinem eigenen Innern schlechtes und göttliches zu lesen ist (Antw. hinter dem Alf.). Die hl. Schrift ist zugleich Erquickung und Wegweiser, und mit der Zeit kommen wir dahin, mit ihr zu vergleichen und durch sie als war zu beweisen, was Gott uns in unserem eigenen Innern gelehrt hat (Epist. 1 der Trataditos, vgl. Konsid. 32. 23 und zu Ps. 19, 11). Durch das geistliche Licht, das uns erleuchtet, lernen wir auch die hl. Schrift verstehen, die mit ihm geschrieben ist (Konsid. 68. Röm. 304). Da die Geistesgaben verschieden sind, so versteht der Eine die hl. Schrift in Einem Stück, ein Anderer in einem andern; heller aber als die hl. Schrift strahlt der hl. Geist in den Christen (Konsid. 68. Vgl. m. Aufsatz Geist und Schrift, im Anhang zur deutschen Übers. der Betrachtungen; englisch von Betts: The Holy Spirit and Holy Scripture 1881, mit einem Zusatz von mir). Übt euch, sagt Valdés, in der Erkenntnis Gottes durch die Schöpfung, haltet stets im Gedächtnis die durch die hl. Schrift, und prägt eurer Seele die durch Christus ein (Epist. 2 in den Trataditos). Obgleich Christus uns seinen eigenen Geist mitteilt, so geschieht es wegen unserer Unempfänglichkeit doch nicht in dem Maße, dass wir Christi Gedanken und Gefüle, die wir in den Evangelien lesen, alle aus eigener Erfarung recht verstehen können (Proemio zu den Evangelien).

Außerhalb der oben genannten Gruppen der kleinen Aufsätze steht, wie die Kinderlehre, so auch das Schriftchen über Buße, Glaube und Leben (spanisch in m. Trataditos 1880, Übersetzungen s. hier S. 283 Anm.). In ihr entwickelt er nicht nur, was er über den Hauptinhalt der Predigt, sondern auch was er für die Kirchenzucht anordnen würde, wenn es seine Aufgabe wäre, in Bezug auf diese Dinge Anordnungen zu treffen. Exkommunizirt werden müssten nach dreimaliger Warnung die Habsüchtigen, Ehrgeizigen, Lästerer, Üppigen, die in Feind-

*) Dass V. in Konsid. 32 mit Alfabeto das ABC-Buch meint, nicht das ABC, ist schon daraus klar, dass er sagt: Das Alf. worin (adonde) er liest. Wer mit Hilfe der heiligen Schrift geistlich lesen gelernt hat, dem ist sie dann nicht mehr Fibel, bleibt aber sein Lesebuch. Dagegen sagt V. von jener seiner Schrift, die den Titel Alfabeto Christiano hat: Wie der Schüler durch eine Grammatik ins Lateinische eingefürt werde, solle Giulia aus diesem Alf. die Anfangsgründe der christl. Vollkommenheit lernen, und es dann liegen lassen, um sich zu Höherem zu wenden (f. 2, vgl. 44).

schaften und Hader leben, in Schwelgereien und Eitelkeiten, die schandbaren Erwerb treiben und um Gewinn spielen, ebenso die, welche an eiteln Ceremonien und abergläubischen Observanzen hangen, indem sie den Geschöpfen und den Zeiten oder den Worten beimessen, was ihnen weder zukommt noch von der heiligen Schrift oder der christlichen Kirche beigemessen wird. Dann würden wir eine Kirche sehen, die der der Apostelzeit sehr änlich und wie ein Bild des ewigen Lebens wäre. Im Kommentar zu 1 Kor. 7, 37. 38 will er nicht unterlassen zu sagen, der größte Verfall des Christentums sei daher gekommen, dass man es habe zu einer Sache Vieler machen wollen, wärend es eine Sache Weniger sei, ja sehr Weniger. Gott wolle, dass es Derer sei, die er rufe, und indem die Menschen wollen, dass es für Die sei, die sie rufen, richten sie es zugrunde. Doch es ist nicht meine Aufgabe, sagt er, dies zurechtzubringen. Demgemäß enthält er sich stets jeder Äußerung über die Verfassung der römischen Kirche. One Zweifel war er, wie 1536 Melanchthon, der Ansicht, dass man, wenn der Papst das Evangelium zulasse, den Primat des Papstes über diejenigen Bischöfe, die sich zu ihm halten wollten, nach menschlichem Rechte gelten lassen solle. Auch durfte Valdés noch nicht alle Hoffnung aufgeben, dass die römische Kirche nicht werde ihren Paulus verwerfen. Eine starke Strömung ging auch in Italien zu Gunsten des Evangeliums*); ein allgemeines Konzil stand nahe bevor; Valdés hatte päpstliche Theologen**) und Bischöfe und Erzbischöfe zu Glaubensgenossen und Bewunderern; das consilium de emendanda ecclesia, das 1537 die vom Papst eingesetzte Kommission von Prälaten abgab, zeigte einsichtigen Freimut; der Papst sandte 1541 zum Regensburger Religionsgespräch einen Contareno, der gern auch Flaminio und Vermigli mitgenommen hätte.

Peter Martyr Vermigli aus Florenz, Prior der Augustiner zu S. Pietro ad aram in Neapel, schloss sich an Valdés an und legte in den letzten dreißiger Jaren unter größtem Zulauf die Paulinischen Briefe aus. Marcantonio Flaminio aus Imola, der liebliche Dichter, lebte seit Ende 1538 drittehalb Jare mit ihnen als Gleichgesinnter, und er war es, der dem im Kreise von Valdés entstandenen Büchlein von der Woltat Christi die Form gab, in der es alsbald in widerholten Drucken eine außerordentliche Verbreitung fand***). Ochino aus

---

*) Carranza, der später, nachdem er Primas von Spanien geworden, der Inquisition verfiel, wandte sich im Sommer 1539, als er in Rom war, wo er damals zum Magister der Theologie promovirt wurde, brieflich an Valdés mit der Frage, welche Ausleger der hl. Schrift er am meisten empfehle, und V. antwortete ihm, was wir jetzt als 54. Konsideration lesen: die besten seien Gebet und Betrachtung, eine Antwort, die Carranza so herrlich fand, dass er im selben Jare seinen Zuhörern in Valladolid empfahl, sie sich abzuschreiben. — Bei den Akten des Prozesses Carranza befinden sich eine Abschrift des Briefes von V. und eine der betreffenden Konsid. aus einer handschr. Sammlung „aller Konsid. von V." Die 65 dieser im Jare 1558 vorhandenen Sammlung ist die 54. der 1550 gedruckten 110 Konsiderationen. Mit dieser stimmt der von Menendez Pelayo, Heterodoxos II 375 mitgeteilte Anfang jener 65. mehr als mit dem von mir in den Trataditos veröffentlichten span. Text in der Sammlung der 46 Aufsätze, unter denen es Nr. 28 ist. Die Überschrift der 65. ist wörtlich die der italienischen 54.; wie hier, steht quantos one todos, und gewiss ist magnifica (vermittels manifica) nur entstellt aus manifiesta, das auch der Ital. las, wärend mein span. Text esclareco hat, — auch andere Verschiedenheiten des Ital. und der 65. fallen dem Abschreiber zur Last. Menendez Pelayo sagt in der Revista de Madrid Mai 1881, S. 441, er habe sich aus den Akten überzeugt, dass, was V. „in Briefform" an Carranza schickte, „der primitive Text" jener Konsid. war. Es bleibt noch fraglich, ob der Brief älter ist, als der von mir herausgegebene spanische Text, und dieser älter, als der bei den Akten liegende der 65sten.

**) Zu dem im Anhang zu den deutschen Konsid. 359 Bemerkten füge ich hinzu, dass die Hofbibliothek in Wien, außer einer Ausg. Venetiis apud Philippum Stagninum 1546, eine undatirte besitzt: Trattato | vtilissimo del | beneficio di Giesu Christo | crocifisso, uerso | i christiani. | Holzschnitt: Kreuzigung. | In Venetia. | *s. a. Verso*: Alli lettori. Text fol. 2—78. Verso und [79. 80] Tavola di luoghi. Klein Oktav.

***) Am 8. März 1540 schreibt Amasius aus Rom an Paul Fagius in Straßburg: Sunt hic qui Christum vere amant plurimi. Imo qui praedicant, sed personatum (vgl. Ochinos predicare Cristo in maschera, hier S. 289), non enim aliter tutum est. Nu-

Siena, als General der Kapuziner nach Neapel zurückgekehrt, war so eng verbunden mit Valdés, dass er sich oft von diesem das Thema zu seiner Predigt geben ließ; er übte eine solche Wirkung auf das Volk, dass, wie ein damaliger Historiker sagt, selbst Gerber sich herausnahmen, über schwierige Stellen der Briefe Pauli zu discurriren. 1540 kam ebendahin der Florentiner Carnesecchi, der schon in Rom als Protonotar Clemens VII. mit Valdés bekannt geworden, jetzt in geistliche Gemeinschaft mit ihm trat.

Im Sommer 1541 starb Valdés. Im nächsten Jare begann die römische Inquisition ihre Tätigkeit. Vermigli und Ochino verließen Italien für immer. Ochino, nach Rom citirt, verstand einen Wink des sterbenden Contareno, und floh; er schreibt am 31. August 1542: „wäre ich nach Rom gegangen, so hätte ich nicht mehr predigen können, oder nur Christus in Maske predigen und Wirrwarr reden können, et satis superque datum est hypocrisi et superstitionibus; vielmehr ich hätte müssen entweder Christum verleugnen und ihn verfolgen, oder das Leben lassen; jenes war Gottlosigkeit, das andere Torheit, da ich nicht dazu inspirirt war; wenn Gott mich will, wird er mich überall finden“; Christus selbst habe sich Verfolgern entzogen, und sage, wo sie uns nicht aufnehmen, sollen wir den Staub von den Füßen schütteln (Rivista Crist. 1881, p. 240). Nichts war zeitgemäßer, als dies Satis superque. 1543 wurden in Neapel das Beneficio di Cristo und andere ketzerische Bücher öffentlich verbrannt. Flaminio, 1550 im Hause des Kardinals Pole in Rom gestorben, wurde als Häretiker bezeichnet. In demselben Jare 1550 wurde in Ferrara Fanino aus Faenza hingerichtet, der erste Blutzeuge des erneuerten Evangeliums in Italien, der im Kerker unermüdlich seinen Mitgefangenen die „Woltat Christi“ pries. Drei Jare später erlitt in Rom Mollio von Montalcino, der auch in Neapel die Schrift ausgelegt hatte, den Märtyrertod. Im Neapolitanischen waren, wie ein Gegner im 16. Jarhundert erzält, durch Valdés und seine Genossen dreitausend Personen, darunter viele Schulmeister, verpestet, was man erkannt habe, als sie retractirten. Valdés halte gesagt (zu Röm. 10, 10): „Es wird solche geben, welche von Christus und dem Evangelium glauben, was man soll, jedoch weil sie warnehmen, dass es ein gefärlich Ding ist, und verachtet und für schlecht gehalten bei den Leuten, es nicht zu bekennen wagen, um nicht jene Gefar und jene Schande zu erleiden, und werden so, indem sie ihren Glauben verborgen halten, denselben allmählich verlieren; aber wenn sie Christi und des Evangeliums sich nicht schämen, sondern mit dem Munde den Glauben bekennen, den sie im Herzen tragen, so wird es geschehen, dass ihr Glaube umsomehr wächst, je inbrünstiger, mutiger und wirksamer ihr Bekenntnis ist“ (vgl. Konsid. 24). Im J. 1560 rottete man in Calabrien durch fürchterliches Blutbad die Waldenser aus, bei denen auch der neue evangelische Antrieb, der von Neapel gekommen war, freudige Aufname gefunden hatte. Im Jare 1564 wurden in Neapel zwei Edelleute, Gianfrancesco Alois Casetta und Gargano d'Aversa wegen Luthertums auf öffentlichem Markt enthauptet. Der erstere, einer der rürigsten Valdesianer, hatte auch seinen Verwandten, den Marchese Galeazzo Caracciolo, gewonnen, der jetzt längst in Genf in Sicherheit war; aus Casertas Aussagen ergab sich, dass acht Bischöfe und drei Erzbischöfe in Süditalien über die Rechtfertigung wie Luther und Valdés dachten.

Dass Giulia Gonzaga, von welcher Fornari in seiner Exposition des Ariost 1549 rühmte, sie widme alle ihre Zeit heiligen Gedanken und lese mit reinem und schlichtem Herzen die hl. Schrift, dies im Geiste von Valdés tat, war unverborgen, man hielt es aber noch nicht für geraten, die Rücksichten gegen die Fürstin

---

per quidam e suggestu dixerat Christum esse pastorum omnium pastorem; audio hoc verbo multos esse offensos. Verum non audeo de hujusmodi rebus ad te scribere, quia periculosum mihi est. Omnia dissimulanter hic agenda sunt cum summis simulatoribus Italis. Abschriftlich in einem Bande des Straßburger Thomasarchivs: Varia ad hist. eccl.: Argent. a Jac. Wencker collecta. Vol. I, fol. 247. Ex autogr. Ulstet. Das Autograph gehörte zu Ulsteters Sammlung, die 1870 verbrannte.

beiseite zu setzen. 1555 am 25. Mai schreibt sie an ihren Cousin Ferrante in Bezug auf Aussagen, die über sie vor den Inquisitoren gemacht waren: So viel sie sehen könne, handle es sich um ihren Verkehr mit Valdés und dessen Schriften*). Wenn sie über religiöse Dinge gesprochen habe, so sei es geschehen, um diese zu verstehen, nicht um von dem abzuweichen, was die katholische Kirche festhalte (vgl. oben eine Stelle aus dem Alf. Crist.). Freilich, bei dergleichen heiße es, jeder Schatten sei viel. Habe man von Valdés Schriften eine schlechte Meinung, so hätte man sie verbieten sollen und solle sie jetzt verbieten; wenn sie einmal verboten sein würden, so werde sie gehorsam sein. Übrigens besitze sie dieselben gegenwärtig nicht. Also Giulia hatte die Schriften von Valdés bereits in andere Hände gegeben, in denen sie sicherer schienen. Der Geist ihres Freundes war ihr unverlierbar, und von ihm hatte sie auch das gelernt, die Religion so im Herzen zu tragen, dass sie ihr bleiben musste, wenn selbst die hl. Schrift ihr genommen würde. Mehre Schriften von Valdés standen übrigens längst in dem Venetianischen Katalog verbotener Bücher, aber erst ein par Jare nach diesem Brief Giulias wurde Joannes Valdesius durch den ersten Index der Inquisition von Rom unter die Autoren der ersten Klasse aufgenommen, von denen alles und jedes zu lesen untersagt ist. Giulia äußerte sich mißbilligend über den Römischen Index (Processo Carnesecchi 171), und am 29. Juli 1559 schrieb sie (das. 386 f.): sie höre, dass morgen in Rom ein Auto sein solle, in welchem auch das Bild des Marchese di Oira erscheinen werde (gewiss der d'Oria, der als Flüchtling in Danzig starb, s. Cenni 564 und Anhang zu den deutschen Konsid. S. 361); „wenn etwa Carnesecchi in der Scene erscheinen sollte, wie das auch mit Valdés der Fall sein könnte, so sagt ihm von mir, er soll auf die Schmach schauen, die sein älterer Bruder durchmachte", Jesus, der erstgeborene vieler Brüder. Noch nach jenen Hinrichtungen von 1564 steht sie zu Mario Galeota, dem Neapolitanischen Baron, der in Rom im Inquisitionskerker saß; in einem Brief vom 17. Februar 1565 an Carnesecchi, der ihr berichtet hatte, man höre, der Gefangene werde schuldig befunden, tritt sie lebhaft für diesen ein und erinnert daran, wie vieles, das sich nachher als Fabel herausgestellt habe, gegen Kardinal Morone ausgesprengt worden sei, um von der Verteidigung abzuschrecken und das Erstaunen über eine Verurteilung zu verhindern (Processo Carnesecchi 387 f.). Allein am 12. Juni 1567 wurde Galeota, damals wol bald siebzigjärig, zu fünf Jaren Gefängnis und zur Abschwörung verurteilt, vor allem, weil er Schriften von Juan Valdés besessen, gelesen, übersetzt und gelobt hatte, nämlich den Kommentar über Matthäus, den über die Psalmen, die Fragen [und Antworten], Briefe (epistolette), das Alfabeto Cristiano**); in Bezug auf das Verbot der Valdésschen Schriften hatte er geäußert: mir ists gleich, ich habe sie inne. Und er hat abgeschworen, denn er ist in Freiheit gestorben (Mitteilung von Benrath in der Rivista cristiana 1878, p. 45 f.). Giulia erlebte diese Retraktation nicht. Pius V., der am 8. Jan. 1566 zur Regierung kam, citirte sie nach Rom, aber sie starb im Kloster der Franciskanerinnen in Neapel am 19. April 1566. In ihrem Testament sagt sie: ich befehle meine Seele Gott, dem allmächtigen Herrn und gütigsten Vater, und Jesu Christo, seinem Son, meinem Erlöser. Ein par Monate nach ihrem Tode wurde Carnesecchi gefangen genommen, am 1. Oktober 1567 wurde er in Rom enthauptet. Aonio Paleario starb dort 1570 am Galgen. Die evangelische Bewegung in Italien war erstickt.

*) cosa de XIIII anni rinovata ora. Aus dieser Stelle ist klar, dass das Datum dieses Briefes 1555 ist. Die bei Reumont, der diesen Brief veröffentlicht hat, Vittoria Colonna, Torino 1883 (die vorausgegangene deutsche Ausg. kann ich jetzt nicht einsehen), p. 316 gegebene Jareszal 1533 ist ein offenbarer Druckfehler [S. 275 d. deutsch. Ausg. gibt R. als Datum 25. März 1553. H.]

**) Dies ist nicht notwendig dahin zu verstehen, dass er diese Schriften alle übersetzt habe. Die 1546 gedruckte italienische Übers. des Alfabeto ist nach dem Vorwort von Marcantonius Magno, dem Prokurator Giulias; Carnesecchi sagt, Processo 351, dass Flaminio auf Bitten Giulias bald nach V.'s Tode an einer ital. Übers. V.'scher Schriften arbeitete, er glaube: der Konsiderationen und des Psalmenkommentars.

Nicht länger als die Valdesianer hielten sich im Neapolitanischen die Arianer und die Anabaptisten, die nach dem Tode von Valdés anfingen, dort Einfluss zu üben*).

Über Juan und Alfonso Valdés Leben und Schriften: Karl Schmidt von Straßburg in der Zeitschr. f. d. historische Theol. 1837. — Cenni sui fratelli Giov. e A. di V. 1861 hinter meiner Ausg. der CX Consid. Manche Nachweise sind nur dort beigebracht. — Mein 1862 geschriebener Artikel Valdés in der ersten Aufl. dieser Encyklopädie ist 1870 vermehrt abgedruckt worden als Anhang zur deutschen Übersetzung der Konsiderationen. Auch in ihm ist manches zu finden, das in die späteren Skizzen nicht aufgenommen worden ist. — Benjamin B. Wiffen: Life and writings of J. de V. London 1865. — Wilhelm Möller über die religiöse Stellung von J. de V. in den Anzeigen m. Ausg. der Consid. und der Trattatelli, in den Theolog. Studien und Kritiken 1866 und 1871. — A. et J. de V. Thèse par Eugène Stern, Strasbourg 1869. — J. and A. de V. in der Bibliotheca Wiffeniana. Spanish Reformers by E. Boehmer. Straßburg und London. I. 1874, mit ausführlicher Bibliographie. Vgl. Preface von II, 1883. Lives of J. and A. de V. By E. B. Extracted from the Bibl. Wiff. with the author's additions and with introduction by John T. Betts, London 1882. Ohne die Anm. und die Bibliographie der Bibl. Wiff. — Fermin Caballero: A. y J. de V. Madrid 1875. Tomo IV seiner Conquenses ilustres. — A. et J. de V. Leur vie et leurs écrits religieux. Étude par Manuel Carrasco. Genève 1880. — Marcelino Menendez Pelayo in seiner Historia de los heterodoxos españoles. Madrid. Tomo II. 1880. Nachträge in T. III. 1882. — Eugen Sterns Artikel A. V. und J. de V. in Lichtenbergers Encyclop. des sciences relig., T. XII. Paris 1882. — Der Artikel Valdés in der in englischer Sprache in Amerika von Schaff herausgegebenen Encyklopädie, unter den man meinem Namen gesetzt hat, ist nichts als ein ungeschickter Auszug aus der ersten Aufl. der Herzogschen Encyklopädie, nebst ein par ungenügenden Notizen über neuere Publikationen von mir und Betts.

Ed. Böhmer.

Valens, Bruder und Mit-Augustus des Valentinian I., ist kirchengeschichtlich von Bedeutung als der letzte politische Vertreter des Arianismus im östlichen Teile des römischen Reichs, dessen kirchliche Verwirrung und eben damit dessen politische Auflösung mit aller Gewalt zu nären er über ein Jarzehnt lang tätig war. Man kann sich über diese theologische Liebhaberei des Kaisers wol mit Recht verwundern, da schon die Umstände, die seinen Bruder und damit ihn selbst auf den römischen Kaiserthron fürten, von einer auf kirchliche Parteiinteressen gerichteten Politik abmanen konnten. Das konstantinische Geschlecht, groß geworden durch die Stellung, die es zur römischen Religionsfrage eingenommen, hatte sich ebenso auch an kirchlichen Streitigkeiten verblutet. Selbst Julian trug diesen Typus noch an sich. In dem Versuche, mit dem Religionshass hinter sich wider eine altrömische Politik gegen Außen zu verfolgen, erlag er. Die Gefar des Reiches an den östlichen Grenzen machte die Legionen zu Herren des Throns, und der Gunst des Heeres nicht irgend welcher Legitimität hatte Jovian und noch mehr Valentinian die Erhebung zu kaiserlicher Würde zu danken. Es war eine hervorragende militärische Kraft nötig, und diese schien in dem Panonier gefunden, dessen Vater Gratian schon sich durch kriegerische Tüchtigkeit aus niedrigem Stande zu den höchsten Würden emporgearbeitet hatte. Aber die Last des Kaisertums war für eine Schulter zu groß schon nach der Ansicht der Legionen, die

*) In Batbanis Vita di Galeazzo Caracciolo 1589 (das Büchlein ist 1875 Roma Firenze von Comba neu herausgegeben worden nach dem Ex. der alten Ausg., das ich Span. Ref. I 80 nachgewiesen hatte, vgl. Rivista Crist. 1875, p. 228) werden die Valdesianer bestimmt unterschieden von Arianern und Anabaptisten. Vgl. m. Artikel Se il Valdés possa con ragione esser sospetto di eresia antitrinitaria, in der Riv. Cr. 1879, p. 249 sg. Über die Anabaptisten im nördlichen und mittleren Italien s. Comba in der Riv. Cr. 1885, p. 21 sg. Benrath in den Theol. Stud. u. Krit. 1885, S. 9 f.

sofort nach der Wal die Annahme eines Mitregenten verlangten. Valentinian aber schwankte. Von Nicäa, wo die Wal am 26. Februar stattgefunden hatte (über die Vorgänge dabei cf. Amm. Marc. 26, 2) begab er sich vorläufig nach Konstantinopel, und erst den 28. März 364 ernannte er den Valens zum Augustus (Amm. Marc. 26, 4), worauf die Teilung des Reichs — entsprechend den früheren konstantinischen Vorgängen — sowie der obersten Beamten stattfand. Valens, zur selbständigen Beherrschung des östlichen Teiles berufen, machte sich sofort auf, um der Gefar von Seiten der Perser zu begegnen. Ehe er aber gegen den auswärtigen Feind sich wenden konnte, musste er seine Herrschaft erst gegen einen inneren sichern. Ein Verwandter Julian's, mit Namen Prokopius, dem Julian die Nachfolge zugedacht haben soll, erhob sich, nachdem Valens die Reichshauptstadt verlassen hatte, mehr aus Verzweiflung als aus Ehrgeiz, denn wegen seiner Verwandtschaft verdächtig, war er in die Wal zwischen Tod und Usurpation gestellt. Der in seinen Anfängen ungefärliche Aufstand nahm größere Dimensionen an und wurde erst nach längerem Kampf durch Hinrichtung des Procop 27. Mai 366 beendet. (Die ausfürliche Erzälung des Aufstandes s. bei Amm. Marc. 26, 6—9). Ob bei dem Kampfe auch tiefere Interessen im Spiele waren, ist wol nicht ganz sicher zu entscheiden. Hatte wirklich Julian für Procop Sympathieen, so wäre zu vermuten, dass letzterer mit Julians Restaurationspolitik einverstanden war, aber es finden sich kaum Spuren von heidnischen Sympathieen für Procop. (Mit Berufung auf ein Fragment von Eunapius, herausgegeben von Niebuhr, S. 73 sagt Milman zu Gibbon, History etc. III, C. 25: It may be suspected that the heathen and philosophic party espoused the cause of Procopius.) Wären die Maßregeln gegen Magie u. s. w. unmittelbar auf des Procopius Niederlage gefolgt — was aber der Darstellung bei Ammian und den Kirchenschriftstellern nicht entspricht — so möchte man darin einen Anhaltspunkt für jene Ansicht sehen. Auch müsste man sich in diesem Falle gegen Tillemont, der (histoire des Empereurs V. Art. 5) mit Berufung auf die beiden Sophisten Themistius und Libanius behauptet, „dass Valens seinen Sieg mit Maß gebraucht", für Gibbon (a. a. O.) und Schlosser (Universalhistor. Übersicht der Geschichte der alten Welt III, 2. S. 370) entscheiden, die nach Ammian und Zosimus von verheerenden Verfolgungen reden. Zunächst nahm der Kampf gegen einen Einfall der Gothen den Valens in Anspruch (Amm. Marc. 27, 4) der zum Kriege durch Übernahme der Taufe die Gunst des Himmels sich zu sichern suchte. Die Taufe war insofern folgenreich, als sie, von dem Arianer Eudoxius vollzogen, den Kaiser zuerst mit dieser Partei in Verbindung brachte. Er war zwar schon vorher Christ, Sokrates scheint ihn (hist. eccl. 4, 1) sogar einzuschließen bei der auch sonst z. B. von Theodoret (hist. eccl. 4, 6) bezeugten Erzälung von Valentinians christlicher Bekenntnistreue gegenüber von Julian — aber eine bestimmte Stellung zu den kirchlichen Parteien zu nehmen, hatte er sicherlich noch kein Bedürfnis empfunden, und es ist auch nicht warscheinlich, dass irgend ein bestimmtes Interesse oder ein Verständnis für die theologischen Differenzen ihn zu Eudoxius trieb. Wir bedürfen aber auch nicht der Erklärung des Theodoret (a. a. O. S. 12), der des Valens arianische Gattin als Verfürerin darstellt, sondern wir dürfen uns nur erinnern, dass, so wenig die seitherige kaiserliche Politik im Stande gewesen war, im Osten den Arianismus zur Herrschaft zu bringen, da ganze Provinzen wie Ägypten und Cappadozien, die nicänische Orthodoxie bewarten — doch wenigstens in der Reichshauptstadt Eudoxius unbedingt als der legitime Bischof erscheinen musste; bezeugt doch Sozomenus (hist. eccl. 6, 9), dass die Nicäner keine Kirchen mehr in Konstantinopel besaßen. Valens wendete sich also wol in gutem Glauben dem Arianismus als der waren Orthodoxie zu, wie umgekehrt Valentinian in dem durchaus nicänischen Abendlande sich wenigstens für sein persönliches Leben sofort dieser Glaubensform zuwendete. — Die Erzälung, dass Valens sich durch einen Eid bei seiner Taufe den Interessen des Eudoxius verkauft habe (s. Theodoret a. a. O. S. 19), klingt etwas fabelhaft; sehr wol glaublich ist aber, dass Eudoxius die erste Gelegenheit benutzte, um einen ebenso beschränkten und darum fremden Einflüssen zugänglichen (cf. Amm. Marc. 30, 4, 1)

als argwönischen und tyrannischen Fürsten an sich zu knüpfen. Der günstige Ausgang des Gothenkriegs mag auf die abergläubische Seele des Valens in der gleichen Richtung gewirkt und der gegen fürstliche Wünsche immerhin schmiegsamere weltliche Arianismus seiner Herrschsucht besser zugesagt haben, als der fanatische, hierarchisch gefärbte, aber eben darum unbeugsamere Geist der Nicäner. Des Valens Rückkehr aus dem Gothenkriege ist auch wol als Anfangspunkt der Verfolgung gegen die Homausianer und Semi-Arianer zu bestimmen. War es ihm gelungen den Bischof der in das römische Reich übergesiedelten Gothen, Ulfilas und damit die Gothen überhaupt für den Arianismus zu gewinnen, so machte er auch bei seinen alten Untertanen hoffen, mit Erfolg die kaiserliche Autorität geltend zu machen. In dieser Beziehung sind zwar die Angaben der Kirchenschriftsteller keineswegs einig, indem die einen (z. B. Sokrates a. a. O. S. 2) den Valens von Hause aus als passionirten Arianer darstellen, andere dagegen, z. B. Orosius [hist. 7, 32] den Beginn der Verfolgung bis nach dem Tode des Valentinian ins Jar 375 herabrücken, aber die Tatsachen selbst sprechen dafür, dass mit Theodoret (a. a. O. S. 6) und Hieronymus [Chronicon ed. Vall. VII, p. 809. ad. ann. 370] die obige Angabe festzuhalten ist.

Was den allgemeinen Charakter dieser Verfolgung betrifft, so wissen die Kirchengeschichtschreiber und Männer wie die cappadocischen Kirchenväter kaum Worte genug zu finden zur Schilderung ihrer Grausamkeit. Dagegen hat Gibbon (a. a. O.) versucht, die Verfolgung auf ein Minimum zu reduziren, indem er namentlich auf das Fehlen eines so allgemeinen Gesetzes wider die Homousianer hinwies, wie es Theodosius später gegen die Arianer erliess. Allein dieser letztere Schluss dürfte kaum beweisend sein. Einmal sprechen doch Sokrates (4, 2. 13) und Sozomenus (6, 9. 12) ganz ausdrücklich von der Verbannung der Homousianer, — aber selbst wenn eine solche allgemeine Maßregel nicht ergangen wäre, so sind uns doch einzelne Beispiele von Verfolgung aufbehalten, die einen nicht geringen Terrorismus zu Gunsten des Arianismus beweisen, und es würde allerdings der Art eines Valens ganz gleich sehen, dass er mehr in einzelnen Wutausbrüchen, als in konsequenter Weise verfur. Indes möge hier schon auf das Edikt gegen die Mönche hingewiesen sein, aus dem hervorgeht, dass der kirchliche Kampf des Valens keineswegs so unsystematisch betrieben wurde. Es dürfte also kaum mit Grund bezweifelt werden können, dass eine allgemeine Verordnung erging, durch welche sämtliche nicänisch gesinnte Bischöfe exilirt wurden, warscheinlich im J. 368 (Pagi zu Baronius ad ann. 370 nr. I.). Freilich konnte dieses Edikt keineswegs durchgängig zur Vollziehung kommen. Vor Allem war es Ägypten, wo durch des Athanasius Ansehen die nicänische Orthodoxie so ausschließlich herrschte, dass Valens selbst, um nicht die ganze Provinz zu verlieren und zunächst, um einen Aufstand in Alexandrien zu verhüten, ausdrücklich den Athanasius ausnehmen musste — vielleicht mit der ihm von Seiten der Alexandriner selbst an die Hand gegebenen Motivirung, dass nach dem Wortlaut des Edikts nur die durch Constantius vertriebenen, durch Julian wider hergestellten Bischöfe in die Verbannung gehen sollten, Athanasius aber nicht zu dieser Kategorie gehöre, da er ja unter Julian vielmehr in die Verbannung geschickt worden sei (Sozomen. 6, 12; Theodoret 4, 21). Erst nach dem im Jare 373 in gutem Frieden erfolgten Tode des Athanasius begann auch in Alexandrien die Verfolgung. Sein orthodoxer Nachfolger Petrus musste weichen und der Arianer Lucius ward mit Militärbegleitung eingesetzt unter Greueln, wie sie änlich bei den Kämpfen des Konstantius gegen Athanasius vorgekommen waren (vergl. namentlich den Brief des Petrus bei Theodoret a. a. O. S. 22). Aber auch anderwärts blieben einzelne — sogar hervorragende Nicäner, wie z. B. Epiphanius, unbehelligt. Die Ausfürung der Maßregel war allerdings mehr von der zufälligen Laune nicht nur des Kaisers, sondern auch einzelner Beamten abhängig. Keine Gegend des östlichen Reiches hatte so zu leiden unter den Verfolgungen, als die Provinzen, welche Valens selbst durchzog, als er nach Beendigung des Gothenkrieges sich an die östliche Grenze seines Reiches begab, um von Antiochien aus die Bewegungen des Perserkönigs zu beobachten. Namentlich in Antiochien

selbst scheint die Verfolgung einen großen Umfang angenommen zu haben. (Vgl. die weitläufigen Berichte Theodorets a. a. O. S. 24—27; des Sokrates 4, 2. 17 f.; des Sozomenus 6, 18). Doch musste selbst auf diesem Zuge Valens auch starke Hindernisse seiner Absichten erfaren. Basilius der Große, Bischof von Cäsarea, wusste ihm durch seine Festigkeit so zu imponiren, dass er nach widerholten Versuchen, ihn für sich zu gewinnen, am Ende darauf verzichten musste, Gewalt gegen einen Mann zu gebrauchen, dessen Stellung in ganz Cappadocien dem nicänischen Dogma das Übergewicht erhielt. (Vgl. die ausfürliche Erzälung des Gregor von Nazianz in der Rede auf Basilius or. 20. Mit legendenhafter Ausschmückung ist die Geschichte berichtet von Theodoret a. a. O. 19, 20; Sokrates 4, 26; Sozomenus 5, 15—17, endlich von Ephraem dem Syrer in der Lobrede auf Basilius; über die Zeit s. Pagi zu Bar. ann. 370, 39—57). In der Schilderung der Einzelheiten der Verfolgung, die doch meist nicht über die Verbannung der nicänischen Bischöfe hinausging, wenn auch Sokrates namentlich von Hinrichtungen durch Ertränken im Orontes zu erzälen weiß (a. a. O. 2), finden sich überhaupt viel legendenhafte Ausschmückungen namentlich in dem, was Theodoret über etliche Mönchshäupter Aphraates und Julian mit dem Beinamen Sabas zu berichten weiß (a. a. O. S. 26. 27). Daneben dienen einzelne solcher anekdotenhaften Züge auch zur Schilderung der damaligen fanatischen Aufregung, wenn z. B. Knaben zu Samosata ihr Spielzeug verbrennen, weil es unter den Wagen des häretischen Bischofs gekommen (s. Theodoret a. a. O. 15). Unter den einzelnen Maßregeln der Verfolgung nimmt eine hervorragende Stellung die Untat ein, welche Valens von Nikomedien aus durch sein hauptsächlichstes Werkzeug, den Präfekten Modestus, vollziehen ließ, die Verbrennung eines Schiffes mit 80 Presbytern, welche gegen die Einsetzung eines arianischen Nachfolgers des Eudoxius zu protestiren gekommen waren, auf offener See. (Theodoret 4, 24; Sokrates 4, 16; Sozomenus 6, 14; Gregor von Nazianz a. a. O.). Wenn Gibbon hier die Möglichkeit eines Zufalls setzt, so heißt das doch zu gewaltsam mit den bestimmten Zeugnissen der Geschichte umgehen *). An sich ist auch eine solche Untat durchaus nicht unwarscheinlich bei der rohen Art des Valens. Scheute er sich nicht, was nach dem Zeugnis Gregors keineswegs bestritten werden kann, gegen renitente Katholiken Todesstrafe anzuwenden, so kann auch eine so ausgesuchte Grausamkeit nicht Wunder nehmen, namentlich wenn sie dazu dienlich war, die unmittelbare Gefar einer Interzession der aufgeregten Volksmenge zu vermeiden. Unter allen Katholiken war aber dem Valens keine Klasse mehr verhasst als die Mönche. Die Arianer wussten aus Erfarung, dass unter dem Mönchsvolk die nicänische Orthodoxie ihre ausgiebigste Hilfe fand, und Valens selbst hatte troz aller Superstition gewiss am wenigsten Sinn für mönchische Kontemplation. Gegen sie richtete sich darum die Verfolgung auch am konsequentesten, und wider war es vorzüglich das ägyptische Mönchstum, das diese Angriffe zu erdulden hatte. Hier galt es für den Kaiser eigentlich, im Kampfe mit dem Mönchstum sich die Provinz zu erobern. Zunächst wissen wir aus dem Codex Theodosianus (XII. Tit. I. lex 63), dass Valens in Gemeinschaft mit seinem Bruder ein Gesetz erließ, wonach Mönche aus dem Stande der Decurionen gezwungen werden sollten, entweder ihren Besitz aufzugeben oder die diesem Stande obliegenden Lasten der öffentlichen Verwaltung, von denen das Mönchstum sonst befreite, zu übernehmen. Nun aber gibt Hieronymus (a. a. O. S. 816) an: Valens lege data ut monachi militarent, nolentes fustibus jussit interfici. Das leztere Gesetz nur als Erweiterung und willkürliche Ausdeutung des ersteren anzunehmen, wie Gibbon will, geht doch nicht wol an. Ob man unter dem militare des Hieronymus auch den Civildienst verstehen kann, dürfte zweifelhaft sein. Jedenfalls bezeugen die Kirchenschriftsteller einstimmig, dass militärische Abteilungen die nitrische Wüste

*) H. Richter, Das weströmische Reich, Berlin 1865, nennt die Erzälung S. 681 kurzweg eine Fabel, mit welchem Rechte den im Text genannten Zeugen gegenüber hat er nicht gesagt.

durchzogen, um grausame Misshandlungen an den Mönchen zu begehen. (Theod. 4, 4; Sokrat. 4, 22. 24; Sozom. 6, 20). Diese Verfolgung soll endlich sogar den heidnischen Sophisten Themistius vermocht haben, ein Fürwort zu Gunsten der orthodoxen Christen einzulegen, und seine Rede soll wirklich den Kaiser besänftigt haben (s. Sokr. a. a. O. S. 32). Eine solche Rede ist zwar nicht auf uns gekommen, indes dürfte es nicht geradezu unwarscheinlich sein, dass dieser Mann den Einfluss, den ihm seine Lobrede auf Valens nach dem gothischen Kriege gewären machte, benutzte, um in einer weiteren Rede Mäßigung zu empfehlen. Nur dürften die Veranlassung wenigstens nicht ausschließlich die gegen die Katholiken ergriffenen Maßregeln gegeben haben. Nicht nur die Katholiken nämlich hatten die Grausamkeit des Kaisers zu erfaren, sondern auch Heiden, obgleich Theodoret sich ausdrücklich darüber beklagt, dass Juden und Heiden in Antiochien volle Religionsfreiheit genossen haben und nur die Katholiken verfolgt gewesen seien (a. a. O. S. 24). Je mehr das Heidentum sich aus dem Volksleben zurückgedrängt sah, desto mehr wurde es zur geheimen Sekte, und die Philosophie, in ihrem äußersten Verfall begriffen, sank zur Dienerin des krassesten mantischen und magischen Aberglaubens herab. Bekanntlich waren schon in den ersten Zeiten des Kaiserreichs die mathematici verfolgt worden; der Absolutismus konnte diese dunkeln mystischen Mächte, deren Bedürfnis er selbst geschaffen, nicht ertragen. Von diesem allgemeinen Gesichtspunkt aus schon waren auch Valentinian und Valens bemüht, diese unheimlichen Künste auszurotten, um so mehr, als sie selbst keineswegs über den diesem Treiben zu Grunde liegenden Aberglauben erhaben waren. Aber Valens fand bald noch einen besonderen Grund zu Maßregeln gegen diese Leute. Wir werden kaum irre gehen, wenn wir annehmen, dass die heidnischen Parteigänger des Procopius sich um diese geheimen Künste sammelten. Man wollte den Namen des künftigen Herrschers von dem Orakel erfaren. Dieses tat insoweit seine Schuldigkeit, als es die Anfangssilben Theod— verkündigte. Aber die Sache wurde entdeckt und des Valens Wut kannte keine Grenzen. Was entfernt mit jenem Aberglauben zusammenhing, wurde sorgsam aufgespürt — der Besitz eines Zauberbuches brachte one Weiteres den Tod. Ammianus Marcellinus berichtet, dass ganze Bibliotheken im Orient verbrannt worden seien (29, 2, 1). Ein bezeichnendes Bild jener Zeit hat uns Chysostomus in einer Erzälung aus seinem eigenen Leben (hom. 38) hinterlassen. (Vgl. über das Ganze Amm. Marc. 29, 1. 2.) Auf merkwürdige Weise wurden so katholische Orthodoxie und heidnische Magie in eine solidarische Verbindung gebracht. Mönchische Mystik des Christentums und magische des Heidentums waren dem Kaiser gleich verhasst. Und bei der Unterschiedslosigkeit, mit der gegen Zauberei eingeschritten wurde, können wir uns nicht anders denken, als dass mannigfach der gegen die eine Partei bestimmte Schlag die andere mit traf. Wärend Valens so von seiner syrischen Warte gegen Persien aus unter seinen eigenen Untertanen Schrecken verbreitete, vollzogen sich auf der nördlichen Grenze seines Reiches folgenschwere Ereignisse. Die ersten Stürme der Völkerwanderung machten sich fülbar. Von den Hunnen gedrängt, suchten die Gothen als Schutzflehende Sicherheit auf der südlichen Seite der Donau. Valens, von dem Rate seines überlegenen Bruders verlassen, hoffte in dem kriegerischen Volke eine Pflanzschule tüchtiger Soldaten zu gewinnen. Im J. 375 zogen denn unzälige Scharen über die Donau (Amm. Marc. 31, 4). Aber wie römische Habsucht eine Hauptbedingung der Aufnahme — die Niederlegung der Waffen — ungestört von den gothischen Ankömmlingen verletzen ließ, so trieb dieselbe Habsucht durch unbillige Behandlung der neuen Untertanen diese zu verzweifeltem Aufstand. (Amm. Marc. 31, 5.) Valens musste endlich von Antiochien sich aufmachen; in der Reichshauptstadt unfreundlich empfangen (Ammianus Marc. 31, 11, 1 sagt sogar: seditione levi popularium pulsus), zog er, obgleich persönlich tapfer, doch mutlos den Gothen entgegen, die seiner militärischen Unfähigkeit gegenüber eine schlaue Politik zu entfalten und ihn zu dem für sie günstigsten Zeitpunkt vor dem Eintreffen der Hilfe von seinem Neffen Gratian zur Schlacht zu locken wussten. Bei Adrianopel erlitt — 9. August 378 — das römische Heer eine unerhörte Niederlage. Valens kam um — man weiß nicht genau wie —,

nicht einmal seine Leiche ward gefunden. Ruhmlos endete er eine ruhmlose Regierung von 15 Jaren, nahezu 50 Jare alt (Amm. Marc. 31, 13). Hatte Valens durch seine innere Politik den Hass der religiösen Parteien genärt und die demoralisirende Art dogmatischer Streitigkeiten wesentlich gefördert, so hatte er durch seine auswärtige Politik einem fremden Feinde zum erstenmale den Weg in das Herz des Reiches geöffnet. Trotz des glänzenden Intermezzo, das nach ihm des Theodosius Regierung noch bildete, muss doch gesagt werden, dass mit Valens auch die äußerliche Auflösung des römischen Reichs beginnt, und die christliche Kirchengeschichte insbesondere hat in seiner Regierung die Epoche zu suchen, da auf griechischem Boden das Salz des Christentums unter den dogmatischen Zänkereien in auffallendem Maße dumm zu werden begann, wozu wesentlich beitrug, dass durch seine arianisirende Politik, die freilich nur der Orthodoxie zu Gute kam und deren Spuren schnell vertilgt waren, die orientalische Kirche zuerst von der Gemeinsamkeit mit der westlichen losgerissen wurde.

Die politische Seite der Regierung des Valens fand in Ammianus Marcellinus und Zosimus im ganzen treue und eingehende zeitgenössische Berichterstatter. Über die kirchliche Seite geben namentlich die Schriften der cappadocischen Kirchenlehrer, des Basilius und der beiden Gregore, eine auf eigene Erlebnisse gestützte, natürlich nicht ganz von Übertreibungen freie Auskunft. Die kirchlichen Schriftsteller, welche die meisten tatsächlichen Berichte geben, sind im Obigen mannigfach genannt. Bearbeitet wurde das Leben des Valens von Tillemont, Histoire des Empereurs V, p. 33—59. Sonst ist einerseits auf die angefürten Werke von Gibbon und Schlosser, andererseits auf die größeren Werke über Geschichte der alten Kirche zu verweisen. Cf. H. Richter, Das weströmische Reich, Berlin 1865, S. 243, 246 ff., 424—490; v. Ranke, Allg. Weltgeschichte IV, S. 128—166, 174 ff.

D. H. Schmidt.

Valens, Bischof s. Arianismus Bd. I, S. 630.

Valentinian I., römischer Kaiser, geboren 321 zu Cibelae in Pannonien, Son des Comes Gratianus, nach dem Tode des Jovianus 361 in Nicäa zum Kaiser erwält, berief seinen Bruder Valens zur Mitherrschaft und überließ ihm den Orient, wärendddem er sich die Herrschaft des Occidents vorbehielt. Er schützte das Reich gegen die Einfälle der germanischen Stämme, vereinfachte und verbesserte im Inneren die Statsverwaltung, beförderte die Wissenschaften und die Volksbildung, und erwarb sich so, ungeachtet mancher Grausamkeiten, einen ehrenvollen Namen bei der Mit- und Nachwelt. Er starb im Jare 375. Über ihn handelt des Näheren Ammianus Marcellinus lib. VI. Er war in der christlichen Religion erzogen worden und hatte sich durch sein standhaftes Bekenntnis die Ungnade des Kaisers Julian zugezogen. Obwol zum Despotismus geneigt, erließ er gleich zu Anfang seiner Regierung ein Gesetz, wodurch Jedem die Freiheit erteilt wurde, die Religion, von deren Warheit er überzeugt sei, auszuüben (angefürt in einem Gesetze desselben Kaisers vom J. 371, Cod. Theod. l. IX, tit. 16. l. 9). Er fand es nun zwar für nötig, die nächtlichen Opferhandlungen, die zu politischen Zwecken gemissbraucht werden konnten, und die Ausübung der Magie zu verbieten, aber im J. 371 erließ er ein Gesetz, dass weder die Haruspicien noch irgend eine andere von den Vätern erlaubte Art des Gottesdienstes verboten sein solle. Diese Duldsamkeit war der Ausbreitung des Christentums eher förderlich als hinderlich; das Heidentum ging seinem Untergange rasch entgegen, nachdem es mit Julian die letzten Kräfte zusammengerafft hatte. So kommt unter Valentinian I., in einem Gesetze dieses Kaisers vom Jare 368, für das Heidentum zum erstenmale der Name religio paganorum, Bauernreligion, vor (Cod. Theod. l. XVI. tit. II. 18). Auch gegen die christlichen Parteien zeigte sich Valentinian, obgleich selbst Nicäner, duldsam; vgl. das von Ammian Marc. l. XXX. c. 9 deshalb ihm erteilte Lob, sowie Sozom. h. e. VI, 7; vgl. auch was Ambrosius über seinen Grundsatz berichtet, den Priestern ihre eigene Gerichtsbarkeit zu lassen und in die inneren Angelegenheiten der Kirche sich nicht zu mischen („Sacerdotes de sacerdotibus voluit iudicare“; Ambros. Ep. 21 ad

Val. II). — Man vgl. Richter, Das weström. Reich, bes. unter d. Kaisern Gratian, Valentinian II. und Maximus, Berlin 1865; Sievers, Studien zur Gesch. der röm. Kaiser, Berlin 1870, S. 273 ff.; J. Langen, Gesch. d. röm. Kirche bis zum Pontifikat Leos I., S. 485 ff.; Ranke, Weltgeschichte IV, 1, 128 ff.; auch M. Rade, Damasus, Bisch. v. Rom, Tüb. u. Freib. 1882, bes. S. 15 ff. und Th. Förster, Ambrosius, Bisch. v. Mailand, Halle 1884, S. 24 ff. **Zöckler.**

Valentinian II., Nachfolger seines älteren Bruders Gratian seit dem J. 383, kommt hier weniger in Betracht. Doch verdient hervorgehoben zu werden, dass unter seiner Regierung im Jare 384 die heidnische Partei sich wider geltend zu machen suchte. Symmachus, praefectus urbis, verlangte in jenem Jare vom Kaiser die Zurücknahme der von Gratian (s. d. Art. Bd. V, S. 353) gegen das Heidentum erlassenen Verordnungen. Er forderte ihn auf, die religio urbis von seiner Privatreligion zu unterscheiden; es sei am besten, da der Mensch one Erkenntnis der göttlichen Dinge sei, sich an die Autorität des Altertums zu halten; der heidnische Kultus habe der alten Roma die ganze Welt unterworfen; die Hungersnot des verflossenen Jares sei eine Folge der Beeinträchtigung der alten Götter (Symm. relat. 3, 10). Damals geschah es, dass Ambrosius von Mailand (s. d. Art. Bd. I, S. 331) durch seine kräftige Vorstellung bei dem jugendlichen (erst 13järigen) Kaiser Valentinian II. bewirkte, dass dieser eine entschieden abschlägige Antwort erteilte, indem er die christliche Religion und das Andenken seines verstorbenen Bruders schonen zu wollen erklärte. Auch später ließ er sich von Ambrosius vielfach leiten und beraten. Er wurde im Jare 392 durch Arbogast ermordet. Vgl. Ambros., De obitu Valentin. und Ep. 57 ad Eugen.; Richter, Weström. Reich, 587 ff.; Förster, Ambr. S. 34 ff.; Ranke, Weltgeschichte IV, 1, 182 ff. **Zöckler.**

Valentinian III., geb. 419 als Son des Constantius (Mitkaisers des Honorius) und der Placidia, wurde 425 als kaum 6järiger Knabe von seinem Oheim Theodosius II. als weström. Kaiser eingesetzt. Bis 450 regierte für ihn seine Mutter, unterstützt von dem kraftvollen Feldherrn Aetius, der das Anstürmen der Barbaren in Norden und Osten mit Erfolg zurückwies, aber freilich Afrika den Vandalen (429) sowie später Britannien den Angelsachsen preisgeben musste. Von Valentinians Beziehungen zur Kirche ist zu erwänen, dass er durch sein Edikt vom J. 445 wesentlich zur Erhebung des Papsttums beigetragen hat (vgl. die Artikel „Leo I." Bd. VIII, S. 551 ff. und „Papsttum" Bd. XI, S. 208) und dass er Strafgesetze gegen die Manichäer erließ. Er wurde 455 durch Petronius Maximus ermordet, nachdem er seit Placidias Tode, durch einen Verschnittenen geleitet, sich sinnlichen Ausschweifungen ergeben und arge Schandtaten (u. a. die Ermordung des Aetius, 454) verübt hatte. — Vgl. den Art. „Leo I." und die das. (VIII, S. 563) angef. Litteratur, der als neueste ausfürl. Biographie dieses Papstes nach hinzuzufügen: Bertani, Vita di S. Leone M., III, voll., Monza 1880 ff. Ferner J. Langen, Gesch. der röm. Kirche von Leo I. bis Nikolaus I., Bonn 1885, S. 13 ff.; auch Ranke, Weltgesch. IV, 1, 326 ff. **Zöckler.**

Valentinus, Gnostiker, s. Gnosis, Bd. V, S. 223.

Valentinus, der heilige. — Von den verschiedenen Heiligen dieses Namens ist unstreitig der historisch bekannteste und wichtigste jener Apostel von Rhätien (Salzburg und Tyrol) und angebliche Bischof von Passau, der neben dem etwas jüngeren Severinus zu den ältesten christlichen Glaubensboten des südöstlichen Deutschlands gehört. Die älteste zuverlässige Notiz über diesen Heiligen verdanken wir der alten Lebensbeschreibung des hl. Severin von Eugippius (geschrieben um 510), c. 41. Danach erfur Severin von einem Presbyter Lucillus, der warscheinlich aus Südtyrol zu ihm an die Donau gekommen war, dass in der ersten Hälfte des 5. Jarhunderts ein Valentinus, den Lucill als seinen Abt und Lehrer verehrte, als Bischof von Rhätien (warscheinlich one bestimmten Sitz, also als Regionarbischof) gewirkt habe, und dass er am 6. Januar eines nicht

näher angegebenen Jares gestorben sei. Da Lucill demgemäß den 6. Januar oder den heil. Dreikönigstag als Todestag seines Lehrers zu begehen pflegte, so trug Severin ihm auf, an eben demselben Tage auch sein (Severin's) Gedächtnis zu feiern. Für die nachhaltige Verehrung, welche Valentin in einem nicht allzu beschränkten Kreise zu Teil wurde, und demgemäß auch wol für das warhaft Verdienstliche seines Wirkens, zeugt ferner die Angabe des Venantius Fortunatus (um das J. 600) in einem seiner Gedichte, dass es eine Anzal von Kirchen des heil. Valentinus am Inn gebe. Etwa 100 Jare später besuchte Corbinian (um 724) das Grab des Heiligen unweit des Castells Mais oder Matsch in den Tyroler Alpen; und nicht lange darauf (730) wurden, der Versicherung Aribo's in der Vita Corbiniani (c. 18, bei Michelbeck, Histor. Frising. I. P. II. p. 12) zufolge, die Gebeine Valentin's aus diesem Grabe nach Trient gebracht, von wo sie 768 durch den Baiernherzog Thassilo nach Passau versetzt worden seien. Von dieser Zeit an nahmen Kirche und Bistum von Passau den heil. Valentin mit allem Nachdruck als einen ihrer frühesten Inhaber und Repräsentanten in Anspruch. Die etwa dem Anfange des 11. Jarhunderts entstammenden Heiligenakten, welche die Bollandisten beim 7. Januar mitteilen, schildern Valentin als einen von Osten her in die Gegend von Passau gekommenen Fremdling, der eine Zeit lang als Missionsbischof in dieser Gegend gewirkt habe. Doch habe seine Predigt hier wenig genug ausgerichtet, und er sei deshalb bei Papst Leo I. darum eingekommen, seinen Bischofssitz in eine andere Gegend verlegen zu dürfen. Zweimal habe ihm Leo diese Bitte abgeschlagen. Als er zum drittenmale endlich durchgedrungen, habe er sich südwärts in die Bergländer (montana), d. h. in die Tyroler Alpen zurückgezogen, und sei hier bald darauf gestorben. — Änlich lauten die Angaben einer bleiernen Tafel, die man im Jare 1020 neben seinen Gebeinen gefunden haben wollte, und die angeblich im 5. Jarhundert, kurz nach des Heiligen Tode, verfertigt sein soll, in Warheit aber schwerlich vor dem 12. Jarhundert entstanden ist. — Acta SS. Bolland. ad d. 7. Jan. T. I. p. 368; Raderi, Bavaria Sancta I, p. 32; Rettberg, Kirchengesch. Deutschlands, I, 220. 221, vgl. II, 133.

Von den zalreichen übrigen h. Valentinen (aufgefürt in den AA. SS. zum 14. Febr. S. 751 ff., auch zum 16. März, 14. u. 29. April, 2. Juni, 16. Juli, 29. Sept. ɾc.) hat wol Valentinus, Bischof von Interamna (jetzt Terni) in Mittelitalien als der wichtigste zu gelten. Kurz vor seinem (auf einen 14. Februar in einem nicht sicher bestimmbaren Jare, wol des 3. Jarh.'s) fallenden Martyrium soll er Chäreman, den Son eines in Rom lehrenden griechischen Rhetors Craton, durch ein Wunder von einer für unheilbar gehaltenen krüppelhaften Verkrümmung befreit und dadurch die Bekehrung Cratons und verschiedener angesehener Personen aus dessen Bekanntenkreise bewirkt haben. Infolge davon wurde er in Fällen änlicher schwerer Erkrankung, besonders bei Epilepsie (hie und da auch bei Wansinn) als Nothelfer angerufen. Dem deutschen Mittelalter galt dieser „St. Velten“ (mit welchem freilich mehrere Andere gelegentlich zusammengeworfen werden) als Hauptschutzheiliger gegen die fallende Sucht. In seinem Namen pflegten Epileptische, aber auch sonstige Bettler und „Terminirer“ ihre Almosen zu erbetteln; vgl. Uhlhorn, Die christliche Liebestätigkeit im M.A., S. 432. 436. Kaum von ihm auseinanderzuhalten ist der gleichfalls angeblich auf einen 14. Februar gemarterte römische Presbyter Valentinus, dessen Passion die Legende ins J. 269, unter Kaiser Claudius Gothicus, setzt; vgl. Frz. Görres, Über die angebliche Christenverfolgung des Kaisers Claudius Gothicus, Zeitschrift f. wissensch. Theol., 1883, I, u. s. überhaupt die AA. SS. t. II. Febr. p. 744—757, sowie Stadler-Ginal, Heiligenlex. V, 635—643, wo nicht weniger als 52 heilige Valentin aufgezält sind. Altheidnischen Ursprungs scheint der englisch-schottische, hie und da auch in Frankreich vorkommende Brauch des Loosziehens am Vorabend des St. Valentintages (14. Febr.), wodurch die Zusammengehörigkeit künftiger Ehegatten (im späteren Mittelalter auch wol nur ein einjäriges Minneverhältnis zwischen einem Ritter und einer Dame) bestimmt werden soll. Keine der älteren christlichen Valentinuslegenden bietet irgendwelchen Anhaltspunkt zur Erklärung dieses Aberglaubens dar.

Zöckler.

Valentinus, Papſt 827, war der Nachfolger Eugens II. und Vorgänger Gregors IV.; er regierte kaum einen Monat; ſo berichtet Einhard in ſeinen Annalen, wärend die Biographie V.'s im lib. pontific. von vierzig Tagen ſpricht. Nach derſelben war er ein geborener Römer de regione via lata, Papſt Paſchalis weihte ihn zum Diakon und erhob ihn ſpäter zum Archidiakon. **Hauck.**

Valerianus, der heilige. — Der wichtigſte dieſes Namens iſt der dem 5. Jarh. angehörige Biſchof von Cemele (Comelle) in den Seealpen, einem unter dem Erzbistum Embrodunum (Embrun) ſtehenden Biſchofsſitze, den Leo I. ſpäter nach Nizza verlegte. Was wir von ſeiner kirchlichen Tätigkeit wiſſen, beſchränkt ſich im weſentlichen darauf, daſs er 439 einer Synode zu Riez beiwonte, daſs er 451 das Schreiben der galliſchen Biſchöfe an Leo I. mitunterzeichnete und ſamt jenen im nächſten Jare Antwort darauf erhielt (ſ. Leonis M. Opp., T. I, p. 998. 1110 sq.), ſowie endlich, daſs er 454 im Streite des Kloſters Lerins mit den benachbarten Biſchöfen auf Seiten des erſteren ſtand. Sein Todesjar iſt unbekannt. Als Früchte ſeiner ſchriftſtelleriſchen Tätigkeit bezeichnet man 29 Sermones oder Homilien praktiſch-asketiſchen Inhalts, änlich denjenigen Zeno's von Verona und Leo's des Großen, und eine Epistola ad monachos (de virtutibus et ordine disciplinae apostolicae). Dieſe Schriften, ſämtlich unbedeutenden Inhalts, haben Sirmond (Par. 1612) und Raynauld (Lugd. 1633) ſelbſtändig herausgegeben, der Letztere mit Hinzufügung einer Verteidigung des Autors gegen den von einigen Seiten ihm gemachten Vorwurf ſemi-pelagianiſcher Häreſie (Apologia pro S. Valeriano). Widerholt findet ſich dieſe Raynauld'ſche Ausgabe bei Migne, Patrolog. T. LII (Par. 1845). Eine andere Ausgabe Valerian's, zuſammen mit Petrus Chryſologus, lieferte Gallandi in der Bibl. max. Patr., T. X (1774). — Vgl. noch Cave, Script. eccl. hist. lit. I, p. 427. — Unter den übrigen als heilig geltenden Perſonen dieſes Namens ſind Valerian, der Bruder des Tiburtius und angebliche Bräutigam der hl. Cäcilia (angeblich gemartert 14. April 230 — vgl. den Art. „Cäcilia" Bd. III, S. 51), Valerian, Biſchof von Auxerre, und angeblicher Teilnehmer am Konzil zu Köln im J. 346 (geſt. 364), ſowie Biſchof Valerian von Aquileja (369—389) beſonders hervorzuheben. Vgl. Stadler-Ginal, Heiligenlex. V, 644 f., ſowie was insbeſ. den Letztgenannten und das von ihm präſidirte aquilej. Konzil von 380 betrifft: Rade, Damaſus, Biſchof v. Rom, 1882, S. 42 f. **Zöckler.**

Valerianus, Kaiſer, regierte von 253—260. Er erwies ſich anfangs den Chriſten freundlich, verhängte aber dann, ſeit 257, eine heftige Verfolgung über ſie, die bis zum Ende ſeiner Regierung fortdauerte. Wie ſchon in der des Decius, ſo hatte man auch bei dieſer Chriſtenverfolgung, die man wol als die fortgeſetzte decianiſche Verfolgung zu bezeichnen pflegt, es hauptſächlich auf die Biſchöfe, die leitenden Häupter und Hirten der Kirche, abgeſehen. Nachdem ihnen zunächſt, unter Androhung der Einkerkerung und anderer Strafen, Gemeindeverſammlungen zu halten verboten worden, und nachdem weiterhin die Renitirenden ſamt den ihnen anhangenden Laien in die Bergwerke verurteilt worden waren, ordnete ein drittes und härteſtes Edikt vom Jare 258 die Hinrichtung aller Biſchöfe, Prieſter und Diakonen an und bedrohte auch alle Senatoren, Ritter u. ſ. w., die den chriſtlichen Glauben nicht abſchwören würden, mit Güterkonfiskation und Todesſtrafe. Unter den Biſchöfen, die dieſen harten Maßregeln als Opfer fielen, ſind beſonders Sixtus I. (Xyſtus) von Rom, ſowie Cyprian von Karthago hervorzuheben; desgleichen gehören die Martyrien des Origenes († 254 oder 255), des Biſchofs Lucius I. v. Rom († 254), des Diakons Laurentius daſelbſt († 258), des Babylas in Antiochia u. m. a. in die valerianiſche Regierungszeit. Im Jare 260 wurde Valerian beim Verſuche eines Einfalls in's Perſerreich mit ſeinem ganzen Heere vom Saſſanidenkönig Sapores gefangen genommen und von da an 10 Jare lang, bis zu ſeinem Tode in Haft behalten. Über ſeinen Son, Mitregenten und Nachfolger Gallienus und deſſen Toleranzedikt ſ. den betr. Art. (IV, 735 ff.) — Vgl. Th. Bernhardt, Geſchichte Roms von Valerian bis zu Diocletians Tode

(I, c. 1—3), Berlin 1867; J. Langen, Gesch. der röm. Kirche bis zum Pontifikat Leo's I. (Bonn 1881), S. 346—353; Ranke, Weltgesch. III, 1, 326—333.

Zöckler.

Valesius, Heinrich (Henri de Valois, Seigneur d'Orcé), französischer Gelehrter des 17. Jarhunderts, ebenso bekannt durch seine gründlichen Kenntnisse in der altkirchlichen Litteratur, durch seine verdienstlichen Ausgaben und Übersetzungen kirchlicher Schriftsteller, wie durch seinen Gelehrtenstolz und allerlei damit zusammenhängende Sonderbarkeiten, ist geboren zu Paris den 10. Sept. 1603, gest. ebendaselbst den 7. Mai 1676. — Er stammte aus einer vornehmen, in der Normandie heimischen Familie. Sein Vater Carl von Valois, der unter Heinrich IV. als Privatmann in Paris lebte, übergab ihn dem Jesuitenkollegium zu Verdun, wo er bald Beweise seiner ausgezeichneten Begabung wie seines unermüdlichen Fleißes gab. Als 1618 den Jesuiten durch königliches Edikt die Rückkehr nach Paris gestattet wurde, trat V. in ihr wider eröffnetes Kollegium Clermont ein, hatte den berühmten Denys Petau (s. XI, 495) zum Lehrer in der Rhetorik und trat mit diesem wie mit Jakob Sirmond in engere Verbindung, die sich bis zum Tode beider fortsetzte (vgl. seine Gedächtnisreden auf beide, Paris 1651 und 53, abgedr. bei Burmann a. a. O.). Nach Vollendung seiner Gymnasialstudien verließ er Paris 1622, um nach dem Wunsch seines Vaters, aber gegen seine eigene Neigung zu Bourges dem Rechtsstudium sich zu widmen, lebte dann 1623—30 als Parlamentsadvokat in Paris, verfolgte aber dabei immer seine Lieblingsbeschäftigung mit der klassischen und altkirchlichen Litteratur, gab endlich die juristische Laufbahn, die ihm wenig Aussichten für die Zukunft und wenig Befriedigung für die Gegenwart bot, 1630 auf und widmete sich ganz seinen gelehrten Studien und litterarischen Arbeiten.

Als Frucht derselben erschien zunächst seine mit kritischen Anmerkungen versehene lateinische Übersetzung der Auszüge aus griechischen Historikern, welche Kaiser Konstantinus Porphyrogennetus im 10. Jarhundert hatte anfertigen lassen und von denen der französische Gelehrte Nikolaus Peiresc eine Abschrift aus Cypern erhalten hatte u. d. T. Excerpta Polybii, Diodori Siculi, Nicolai Dam., Appiani etc. ex collect. Constantini Porphyrog., Paris 1634 und im I. Band des Corp. Hist. Byz. 1648. — Darauf folgte seine verdienstliche kritische Ausgabe des Ammianus Marcellinus (A. M. rerum gestarum libri XVIII emendavit et notis ill., Paris 1636, 4°; zweite verbesserte Ausgabe von seinem Bruder Hadrian V., Paris 1681, Fol.). — Diese Arbeiten verschafften ihm einen so bedeutenden Namen, dass er mit den angesehensten Gelehrten seiner Zeit in Verbindung kam: so mit Bignon, Rigalt, d'Achery, Mabillon, Cond. Barberini, Leo Allatius, Holsten, Hugo Grotius, Salmasius, Gronov, Usher, Heinsius rc. (s. das ausfürliche Gelehrtenverzeichnis in der Vita seines Bruders). Aber er zog sich auch durch angestrengtes Arbeiten ein so bedenkliches Augenleiden zu, dass er eine Zeit lang fürchten muste ganz zu erblinden, bis ihm zuletzt durch eine Staaroperation wenigstens der Gebrauch des einen Auges erhalten wurde. Er wäre genötigt gewesen seine Studien ganz aufzugeben. Da erhielt er durch den Präsidenten de Mesmes die Mittel, sich einen Privatsekretär zu halten und mit dessen Hilfe durch Vorlesen und Diktiren seine Arbeiten fortzusetzen, die sich jetzt besonders der altkirchlichen Litteratur zuwandten. Eine Berufung nach Schweden, an den Hof der Königin Christine, die er bei ihrer Thronbesteigung mit einer lateinischen Rede begrüßt hatte, zerschlug sich. Dagegen erhielt er 1650 von dem französischen Klerus den Auftrag, gegen eine järliche Pension von 600, später 800 Livres eine neue kritische Ausgabe und lateinische Übersetzung der griechischen Kirchenhistoriker zu besorgen. Nun erschien dasjenige Werk, dem V. seinen Ruhm vorzugsweise verdankt: Eusebii Pamph. Historia eccl., libri de Vita Const., Paneg., Const. Oratio ad Sanctos, graece et latine cum annotatt., Paris 1659, Fol. (inkorrekter Abdruck Mainz-Frankfurt 1672 und Amsterdam 1695), mit den gelehrten Abhandlungen de vita scriptis fide orthodoxia Eusebii, de Donatistis, de Anastasi, de translatione LXX interpretum, de Rosweidi Martyrologio. Im folgenden Jar 1660 ernannte K. Ludwig XIV. ihn (wie seinen Bruder Hadrian)

zum königl. Historiographen mit einem Gehalt von 1200, später von 2200 Livres, und auch Kardinal Mazarin erwies ihm sein besonderes Wolwollen und bedachte ihn noch in seinem Testament. Hatte V. bisher mit seiner Mutter und seinen Brüdern zusammen ein einsames Gelehrtenleben gefürt, so verfiel er 1664, bereits 61 Jare alt, auf den Gedanken, sich zu verheiraten; er vermälte sich zu allgemeinem Erstaunen mit einem jungen schönen Mädchen Margareta Chesneau und wurde noch Vater von 7 Kindern. Bis ins hohe Alter fast ununterbrochen einer rüstigen Gesundheit sich erfreuend, widmete er sich mit unermüdlichem Fleiß seinen gelehrten Arbeiten, war aber als frommer und eifriger Katholik ebenso gewissenhaft in Erfüllung seiner kirchlichen Pflichten. Insbesondere besorgte er noch die Herausgabe und Übersetzung der griechischen Kirchenhistoriker Sokrates und Sozomenus mit Abhandlungen über Athanasius, Paul von Konstantinopel, über den 6. Kanon der nicän. Synode (Paris 1668; Mainz 1677, Fol.), ferner der Kirchengeschichte Theodorets, Evagrius, nebst den Auszügen aus Philostorgius und Theodorus Lektor (Paris 1673; Mainz 1679; Gesamtausgabe aller drei Bände Amsterdam 1699, neue verbesserte Ausgabe von W. Reading, Cambridge 1720, Folio; vgl. über diese Ausgaben und Übersetzungen, ihre Vorzüge und Mängel Joh. Fabricius, Hist. bibl. Fabricianae II, 396 ff. und die neueren Herausgeber des Eusebius und seiner Fortsetzer, z. B. Stroth, Heinichen, Burton, Rößlet rc. in ihren Einleitungen und Anmerkungen). Auch für die Werke der lateinischen Kirchenhistoriker beabsichtigte V. eine neue kritische Ausgabe zu besorgen; der Plan kam nicht mehr zur Ausfürung. In seinen zwei letzten Lebensjaren hatte er noch viel zu leiden: er beschäftigte sich in dieser Zeit besonders mit den Sermonen des heil. Bernhard, den er stets vor Allem hochgehalten hatte. — Eine Sammlung seiner kleinen, früher zum Teil ungedruckten Schriften veranstaltete später der Holländer Peter Burmann, Amsterdam 1740, 4° u. d. T. H. Valesii, Emendationum l. V et de Critica l. II etc.; vorausgeschickt ist die von Heinrichs jüngerem Bruder Hadrian (geb. 1607, gest. 2 Juli 1692 in Paris) verfasste, zuerst 1677 zu Paris erschienene Vita Henrici Valesii, welche die Hauptquelle für seine Lebensgeschichte bildet. Briefe von H. V. hat gleichfalls Burmann herausgegeben in seiner Sylloge epp. t. V, einige andere stehen in Schelhorns Amoenitt. lit. t. VI. Hadrians Son, Karl von Valois, gab eine Sammlung von Valesiana aus dem Nachlass seines Vaters heraus, Paris 1694.

Vgl. Nicéron Memoires t. V, 225 sq.; Nicerons Nachr. von Baumgarten, Bd. V, S. 321 ff.; Du Pin Auteurs eccl. XVIII, 103; Jöcher, Gel.-Lex. IV, 1418; Biographie univ. t. 47, 398; Nouv. Biogr. gen. 45, 897; H. Hurter, Nomenclator lit. rec. theol. cathol. II. 1, 154 sq. **(Neudecker †) Wagenmann.**

Valla Laurentius, s. Laur. Valla Bd. VIII, S. 491.

Vallombrosa, Orden von, s. Gualbert Bd. V, S. 455.

Vandalen. Unter den germanischen Völkern, welche zur Zeit der Völkerwanderung, dem allgemeinen Anstoß folgend, ihre heimatlichen Wonsitze verließen und in verheerenden Zügen über die Grenzen des dem Untergange unaufhaltsam verfallenen römischen Weltreiches vordringend, auf den Trümmern desselben nach der Annahme des Christentums neue Reiche gründeten, stehen die Vandalen (Vandali, Wandali, Vindili) neben den Gothen, Herulern und Rugiern in erster Reihe und sind dadurch nicht nur für die allgemeine Geschichte von großer Bedeutung, sondern nehmen auch durch ihre leidenschaftliche Verfolgung der katholischen Kirche die Aufmerksamkeit der Kirchengeschichte in Anspruch. Anfangs in ihren Wonsitzen, dem nördlichen Teile des Riesengebirges (nach Ptol. τὸ Ἀσκιβούργιον ὄρος, nach Dio Cass. τὰ Οὐανδαλικὰ ὄρη) und der jetzigen Lausitz, nur wenig beachtet, treten sie zuerst in der Geschichte als Waffengefärten der Markomannen und der benachbarten Donauvölker wärend der Kämpfe gegen den Kaiser Marcus Aurelius hervor. Doch scheint sich dieser bald friedlich mit ihnen abgefunden zu haben (Capitolin. M. Antonin. c. 17; Eutrop. VIII, 6; Dio Cass. 72, p. 1204, ed. Reimar.). Dem Kaiser Caracalla gelang es, sie mit den Mar-

komannen in heftige Zwistigkeiten zu verwickeln. Eine größere Bedeutung erhielten sie gleichwol erst, als sie einige Jare später plötzlich, fern von ihren Stammsitzen, auf der Grenze des vormals römischen Daciens, an der Seite der Gothen und Gepiden, im Kampfe mit dem Kaiser Probus erschienen. Um sie für sich zu gewinnen, suchte Probus sie zu bewegen, sich im römischen Gebiete friedlich niederzulassen (Zosim. I, 68; Vopisc. vit. Probi c. 18). Bereitwillig folgten sie der Auffarderung und zogen alsbald in das von den Römern aufgegebene Dacien, wo sie sich festsetzten und unter Königen aus dem Geschlechte der Asdingen oder Astinger standen, aber im Laufe der Zeit mit den benachbarten Gothen in einen blutigen Krieg gerieten, der einen Teil des Volkes mit seinem Könige Wisumar an der Marasch vernichtete, wärend die Übrigen vom Kaiser Konstantin Wonsitze in Pannonien erhielten (Jornand. Get. c. 22). Hier lebten sie, geschützt durch die Unterwürfigkeit gegen die römischen Kaiser, im friedlichen Verkehre mit den benachbarten Völkern, wurden durch westgothische Missionare bekehrt und nahmen von ihnen das Christentum nach arianischer Lehre an. Die rasche und allgemeine Verbreitung des Christentums unter den Vandalen wurde durch die ihnen ganz verständliche gothische Übersetzung der heiligen Schrift sehr gefördert. Sie legten ihren Aussprüchen, als göttlichen, einen hohen Wert bei und trugen sie mit sich in die Schlacht, als eine geistliche Waffe. Cf. Salvian. de gubern. dei VII, 11.

Inzwischen waren die Gothen unter Alarich zweimal in Italien eingebrochen, und schon drohten andere barbarische Haufen, unter der Anfürung des Rhadagaisus, die Halbinsel von der Donau her gänzlich zu unterjochen, als sich im Jare 406, höchst warscheinlich auf des Stilicho Anregung, auch die Vandalen aus ihrer Ruhe erhoben und in Verbindung mit Alanen und Sueven verheerend über das westliche Europa ergaſſen (Jornand c. 22; Zosim. VI, 3; Oros. VII, 38 und 40). Sie zogen plündernd über den Rhein, verheerten Gallien und verbreiteten sich bis an die Pyrenäen, überall die Bekenner des katholischen Kirchenglaubens mit leidenschaftlichem Hasse unterdrückend (Hieronym. ad Ageruchiam de monogamia epist. 9; Salvian. de gubern. Dei l. VII). Nachdem sie sich drei Jare lang im verheerenden Strome über ganz Gallien verbreitet hatten, drangen sie 409, mit Scharen von Sueven und Westgothen vereinigt, über die Pyrenäen in Spanien ein und durchstreiften verwüstend auch dieses Land, bis sie sich mit ihren verbündeten Waffengenossen entzweiten und den südwestlichen Teil desselben (Vandalitien, Andalusien) für sich behaupteten (Oros. VII, 40; Idatii Chron. ad a. Arcad. et Honor. XVI, Ronc. 2, 15 sqq.; Chron. Prosp. Aquit. ad Cons. Honor. XIII. et Theodos. X. a. 422). Wärend sie von hier aus ihre wilden Verheerungen gegen benachbarte Gegenden fortsetzten, starb im Jare 428 ihr König Gunderich in dem von ihm eroberten Sevilla, und sein Bruder Geiserich (Gaiserich, Genserich) folgte ihm in der Regierung.

Geiserich, mit welchem ein neuer Abschnitt in der Geschichte des Volkes beginnt, darf mit Recht der bedeutendste König der Vandalen genannt werden, da er das Volk nicht nur an das Ziel seiner Wanderungen fürte und zuerst ein germanisches Reich außerhalb Europa gründete, sondern auch fast ein halbes Jarhundert hindurch seine Macht den europäischen Herrschern furchtbar machte. Er besaß von Natur ausgezeichnete Gaben und Eigenschaften, welche er in den verwickelten Lagen seines Volkes ausgebildet hatte. Vor allem verband er mit einem großen Scharfblicke, in Beobachtung der Verhältnisse, eine kalte Entschlossenheit, die ihn bis zur härtesten Grausamkeit gegen alles trieb, was sich seinem Willen widersetzte. Einem solchen Fürsten muſste jede Gelegenheit, seine Macht und seinen Einfluſs zu vermehren, im höchsten Grade erwünscht sein. Auch bot sie sich ihm bald dar, als er von Bonifacius, dem Statthalter Afrikas, welcher von dem Feldherrn Aëtius durch Verrat umstrickt und von Leidenschaft geblendet, sich gegen die Römer empört hatte, zu Hilfe gerufen wurde. One Zögern fürte Geiserich das ganze, mit Alanen und Gothen verstärkte Volk der Vandalen, ein Heer von mehr als 50,000 Mann, im Mai des Jares 429 über die Meerenge, brachte dem Bonifacius die zugesagte Hilfe und bemächtigte sich binnen zwei Jaren aller

Städte in Mauritanien. Da sich indessen Bonifacius durch die Vermittelung des Augustinus, Bischof von Hippo Regius, mit dem römischen Hofe wider ausgesönt hatte, so suchte er nach vergebens angewandter Überredung die lästig gewordenen Bundesgenossen durch Waffengewalt zum Rückzuge nach Spanien zu zwingen. Allein Geiserich behauptete sich und, obgleich er in einem mit den Römern im Jare 435 abgeschlossenen Friedensvertrage versprach, sich mit dem Besitze von Mauritanien und Numidien zu begnügen, beobachtete er denselben doch nur kurze Zeit und bemächtigte sich, in Verbindung mit den von Hass und Wut entbrannten Mauren, der afrikanischen Provinz unter schrecklicher Roheit und Grausamkeit. Schon 10 Jare nach der Überfart eroberte Geiserich unerwartet Karthago, wo er seinen Sitz nahm, sein Reich befestigte und bald mit den Inseln Sicilien, Sardinien, Korsika, Majorka und Minorka erweiterte. Seine Schiffe beherrschten seitdem das mittelländische Meer und verbreiteten Schrecken an den Küsten Italiens. Salvian, der gewaltige Bußprediger von Massilia, sieht in diesem Ereignis einen Teil der Gottesgerichte sich vollziehen, durch welche das alte christliche Geschlecht, das unter allen Züchtigungen Gottes von seinen Lastern nicht abgelassen hatte, zu Grunde gehen sollte. Schon haben die feindlichen Völker das ganze Reich überzogen und die von den äußersten Grenzen der Erde gerufenen Werkzeuge der göttlichen Gerichte haben sogar über das Meer herübergesetzt, um die Verbrechen der Afrikaner zu bestrafen. Sie selbst, die Vandalen, gestehen, dass es nicht ihr Plan sei, den sie ausfüren, sondern dass sie durch göttlichen Befehl getrieben und gedrängt würden; wie der Assyrer einst den Juden erwiderte: der Herr sprach zu mir, ziehe hinauf in das Land und verderbe es (Jes. 36, 10). Cf. Salvian de gubern. dei VII, cap. 9—13.

Selbst das stolze, weltbeherrschende Rom musste sich vor der Macht der Vandalen beugen, als die Kaiserin Eudoxia, die Witwe Valentinians III., welche Maximus, der Mörder des Kaisers und Usurpator des Thrones, gezwungen hatte, sich mit ihm zu vermälen, Geiserich aus Rache nach Italien rief. Begierig nach Beute und Eroberung, erschien er im Jare 455 mit einer mächtigen Flotte, und drang sogleich bis Rom vor, wo man nicht die geringste Anstalt zur Verteidigung getroffen hatte. In der allgemeinen Bestürzung, die deshalb entstand, wurde der Kaiser Maximus ermordet, wärend ein großer Teil der Einwoner sich durch die Flucht zu retten suchte. Unter diesen Umständen entschloss sich der Papst Leo (s. d. Art. Bd. VIII, S. 551), dem furchtbaren Feinde in feierlichem Aufzuge mit seinen Geistlichen entgegen zu gehen und die Gnade desselben demütig zu erflehen, konnte aber durch seine flehentlichen Bitten nur die Verschonung der Stadt mit Feuer und Schwert erlangen. Rom wurde 14 Tage lang (vom 15. bis 29. Juni 455) unter den schrecklichsten Grausamkeiten geplündert und eine Menge von Kostbarkeiten und Kunstwerken, welche die Gothen bei einer früheren Plünderung übrig gelassen hatten, weggenommen, um mit mehreren Tausenden vornehmer Gefangenen, unter denen sich die Kaiserin Eudoxia und deren zwei Töchter befanden, nach Afrika gebracht zu werden. (Procop. de bello Vandal. l, 3 sqq.; Victor. Vitens. de persecut. Vandal. lib. II, ed. Ruinart; Prosper. Chron.; Augustin. Epist. 220, c. 4; Jornandes c. 35; vgl. auch C. G. Heyne, Comm. de Leone Magno, Pontif. Romano, Attilae et Genserico supplice facto, Gött. 1782).

Wärend die Vandalen unter Geiserich's Herrschaft ihre Macht nach Außen immer mehr erweiterten, Schätze zusammenraubten und die schönsten Kunstwerke mit solcher Roheit vernichteten, dass die Zerstörungswut roher Krieger oder fanatischer Feinde der Kultur seitdem in der Geschichte mit der Benennung **Vandalismus** gebrandmarkt ist, verübten sie als Arianer mit den Donatisten verbunden in Afrika die ärgsten Greueltaten bei der Verfolgung der katholischen Kirche. Über die entsetzlichen Leiden, welche hier die rechtgläubige Bevölkerung von ihnen fast 100 Jare hindurch zu erdulden hatte, finden sich ausfürliche Nachrichten in einer diesem Gegenstande besonders gewidmeten Schrift des afrikanischen Bischofs **Victor von Vita** in der Provinz Byzacium, welcher einen großen Teil der Begebenheiten mit erlebte. Von den arianischen Geistlichen zu wütendem Eifer entflammt, zerstörten die Vandalen nicht nur die prächtigsten Gebäude,

besonders Kirchen und Städte, sondern sie töteten auch viele Menschen und verwüsteten die Felder und Pflanzungen, damit die Unglücklichen, welche in Grotten und Schluchten gegen ihre Grausamkeit Zuflucht gesucht hatten, bei ihrer Rückkehr jedes Mittels beraubt wären, ihr elendes Leben zu fristen. Die schrecklichsten Misshandlungen erfuren besonders die Geistlichen, wolhabende Laien und Frauen jedes Alters und Standes. Viele Bischöfe wurden mit ihren Untergebenen gemartert und gefoltert, damit sie die Kirchenschätze auslieferten; hatten sie dies getan, so wurden sie aufs neue grausamen Qualen unterworfen, um auch das letzte ihrer Habe aus ihnen herauszupressen. Fast kein Geistlicher durfte es mehr wagen, bei seiner Gemeinde zurückzubleiben. Leute aus den vornehmsten Familien, selbst schwache Greise nicht ausgenommen, wurden wie Lasttiere schwer bepackt und mit Stacheln zum Gehen angetrieben, die Kinder dagegen als unnütze Bürde mit Steinen zerschmettert, oder an den Beinen gefaßt und mit dem Schwerte durchhauen. Da die Vandalen sahen, daß sie bei ihrer Unkenntnis der Belagerungskunst gegen die noch übrigen befestigten Städte nichts ausrichten konnten, so trieben sie vor denselben ganze Scharen von Menschen zusammen, töteten dieselben und häuften die faulenden Leichen rund um die belagerten Orte auf, um durch Verpestung der Luft und die daraus entstandenen Krankheiten deren Übergabe zu erzwingen. Von einem Teile dieser Greuelscenen war Augustinus, der wärend der Belagerung der Stadt Hippo Regius am 28. August 430 starb, am späten Abend seines Lebens noch Augenzeuge. Sein Schüler **Possidius**, Bischof von Calama, ergänzt in der Biographie Augustins die Schreckensberichte des Bischofs Victor Vitensis (cap. 28).

Selbst mit dem Falle Karthago's im Jare 439 hörten die Verfolgungen keineswegs auf, so sehr auch die Klugheit Schonung der Unterworfenen gebot; vielmehr sprach jetzt Geiserich unumwunden seine Absicht aus, die **katholische** Lehre gänzlich auszurotten und die **arianische** an deren Stelle zu setzen. Er befahl daher, die ihrer Kirchen und Ämter beraubten Bischöfe nebst den vornehmen Laien entweder zu verjagen oder zu Sklaven seiner rohen Krieger zu machen; die Kirchen in den Städten schenkte er seinen Glaubensgenossen, oder nahm sie willkürlich für seine Zwecke in Besitz. Rom, ganz Italien und die morgenländischen Provinzen wurden bald mit einer Menge Verbannter und Flüchtlinge aus Afrika angefüllt, welche sich genötigt sahen, in der Fremde von den Almosen mitleidiger Glaubensbrüder zu leben. Aber noch härter war das Loos der in ihrer Heimat zurückgebliebenen Katholiken. Der Bischof **Quodvultdeus** von Karthago und die meisten seiner Geistlichen wurden aller ihrer Habe beraubt, darauf ganz nackt auf lecke Schiffe gesetzt und den stürmischen Wellen des Meeres überlassen, wo sie unfehlbar umgekommen sein würden, wenn sie nicht ein glücklicher Zufall auf der gefarvollen Fart an der Küste Campaniens bei Neapel an's Land getrieben hätte. Der übrige Teil des Klerus in Karthago ward one Erbarmen aus der Stadt verwiesen. Die Leichen verstorbener Katholiken mussten one Gebet und Gesang zur Erde bestattet werden, und als die Bischöfe und andere angesehene Männer aus den Provinzen es wagten, den König um die Erlaubnis zu bitten, bei den Ihrigen bleiben zu dürfen, um das Volk nach dem Verluste seiner Kirchen wenigstens trösten zu können, antwortete er ihnen voll übermütigen Trotzes: „Ich habe beschlossen, keinen eures Namens und Standes zu verschonen, und ihr erkünt euch, so etwas von mir zu verlangen!" Ja, er würde sie sämtlich im Meere haben ersäufen lassen, wenn nicht die anhaltenden Fürbitten seiner Umgebung ihre Begnadigung erwirkt hätten. Leider reizte die Härte des Königs auch andere Vandalen zur Nacheiferung in der Verfolgung der katholischen Christen. Unter Anderen besaß ein angesehener Vandale vier katholische Afrikaner, leibliche Brüder, nebst einer frommen und schönen Afrikanerin mit Namen **Maxima**, und verlangte von dieser, daß sie sich mit einem der Brüder, dem Waffenschmidt Martinian, verheiraten sollte. Doch hatte sich Maxima bereits dem Klosterleben geweiht und wußte den Martinian und dessen Brüder zu überreden, daß sie gleichfalls das Gelübde der Keuschheit leisteten. Hierauf entflohen sie miteinander nach Tabraca in Numidien, wo sie in Klöstern ein Unterkommen fan-

den. Allein kaum hatte ihr früherer Herr ihre Zufluchtsstätten erfaren, als er sie aus denselben hervorholen, in Fesseln legen und grausam peinigen ließ. Mittlerweile hatte auch der König von dem Vorgange Kunde erhalten und befahl, so lange mit den Peinigungen fortzufaren, bis die Widerspenstigen gezwungen wären, ihren Glauben zu verleugnen. Als sich aber alle Versuche, dies zu bewirken, vergeblich erwiesen, wurden die Brüder zu dem Maurenkönige Capsur in die Verbannung geschickt, und da es ihnen hier gelang, viele heidnische Mauren zu bekehren, auf Befehl Geiserich's, zu einer schrecklichen Todesstrafe verurteilt, indem man sie, Antlitz gegen Antlitz gekehrt, an einem mit wilden Pferden bespannten Wagen festband und so lange fortschleifen ließ, bis sie unter gegenseitigen ermutigenden Tröstungen als Märtyrer ihr Leben aushauchten (Vict. Vit. I, c. 10).

Als Geiserich am 15. Januar 477 gestorben war, setzte sein Son und Nachfolger Hunerich († 486) die Verfolgung der unterdrückten Rechtgläubigen mit gleicher Härte und Grausamkeit fort. Zwar schien es anfangs, als ob die Katholiken unter der neuen Regierung einige Ruhe genießen sollten; es wurde ihnen sogar gestattet, für die Stadt Karthago den Eugenius, einen Mann von vielen Tugenden und großer Gelehrsamkeit, welcher seine Glaubenstreue in der Folge auch bei den härtesten Verfolgungen bewärte, zum Bischofe zu wälen. Doch wärte die Hoffnung der rechtgläubigen Christen auf bessere Zeiten nicht lange; denn bald darauf begannen die durch den Neid der arianischen Bischöfe aufgehetzten Vandalen wider die gröbsten Ungerechtigkeiten und Misshandlungen zu verüben. Da nur Arianer Hofämter und öffentliche Würden bekleiden sollten, so mussten viele angestellte Katholiken, wenn sie sich weigerten, Arianer zu werden, ihre Dienste verlassen und wurden bald darauf ihres Eigentums beraubt und auf die Inseln Sicilien und Sardinien verbannt. Starb ein kath. Bischof, so ward sein Nachlass für den Fiskus eingezogen und für die Wal eines neuen Bischofs mussten 500 Goldstücke (solidi) bezalt werden. Gottgeweihte Jungfrauen, die freimütig ihren Glauben bekannten, wurden unter den unehrbarsten Vorgängen und unter Martern aller Art, an denen viele starben, mehrere aber zeitlebens am Körper gelähmt oder verstümmelt blieben, von rohen Henkern zu dem Geständnisse aufgefordert, mit den Bischöfen und anderen Geistlichen ihres Glaubens Unzucht getrieben zu haben. Hierauf befahl der König, durch den Glaubensmut dieser Jungfrauen zugleich beschämt und erbittert, gegen 5000 Katholiken, darunter altersschwache Bischöfe und sehr junge Geistliche, unter denen sich auch Victor von Vita befand, in die Wüste abzufüren, wobei Viele teils schon auf dem Wege dahin unter den unmenschlichen Misshandlungen der Barbaren, teils an Ort und Stelle aus Mangel an Narung ihr Leben verloren (Vict. Vit. II, 7—12). Damit noch nicht zufrieden, erließ der König im Jare 484 ein Schreiben an Eugenius und die übrigen katholischen Bischöfe in Afrika, worin er ihnen befahl, sich mit den Arianern in Karthago zu versammeln, um mit denselben über den Grund des Glaubens zu streiten und das Bekenntnis der Homousianer aus den heiligen Schriften zu beweisen. Dieses königliche Edikt verbreitete bei den orthodoxen Bischöfen um so mehr allgemeine Bestürzung, da des Eugenius Vorstellung und Bitte, dass auch die Bischöfe der jenseits des Meeres gelegenen Kirchen, besonders der römischen, zur befohlenen dogmatischen Unterredung eingeladen werden möchten, gänzlich unberücksichtigt blieb. Auch verhieß es ihnen nichts Gutes, dass noch vor der Eröffnung der Versammlung einige rechtgläubige Bischöfe öffentlich mit Ruten gepeitscht und in's Exil verwiesen wurden, der angesehene und gelehrte Bischof Lätus von Nepte aber den Feuertod erleiden musste. Überdies war es den Arianern ausdrücklich untersagt, mit Katholiken gemeinschaftlich an einem Tische zu speisen. Als endlich die Unterredung selbst begann, fürte Cyrilla, der arianische Patriarch der Vandalen, den Vorsitz und saß mit seinen Bischöfen auf einer Art von erhöhtem Throne, wärend die Katholiken wie Verbrecher vor demselben stehen mussten. Da die letzteren es wagten, sowol gegen diese Erniedrigung, als gegen die patriarchalische Würde des vorsitzenden Cyrilla Einwendungen zu erheben, erhielt jeder von ihnen 100 Ru-

tenhiebe aufgezält. Um sie noch mehr einzuschüchtern, ließ der König sieben Mönche, welche standhaft die Annahme des arianischen Glaubensbekenntnisses verweigerten, von Capsa nach Karthago schleppen, wo sie nach vielfachen Martern gefesselt auf ein Schiff gebracht wurden, um mit demselben mitten auf dem Meere verbrannt zu werden. Indessen misglückten widerholte Versuche, das Farzeug in Brand zu stecken, weshalb die Vollstrecker des Auftrages den Unglücklichen zuletzt mit den Rudern die Hirnschalen zerschlugen (s. Passio Monach. Capsens. bei Ruinart. hist. persec. Vandal.).

Als endlich die Katholiken einsahen, dass ihre Gegner es zu keiner freien und geordneten Verhandlung über die unterscheidenden Glaubenssätze würden kommen lassen, überreichten sie am 18. Februar ein vom Bischofe Eugenius abgefasstes Glaubensbekenntnis, in welchem die katholische Lehre im Gegensatze zum Arianismus der Vandalen klar und bündig dargestellt war (Gennad. de viris illustr. c. 97; Vict. Vit. lib. III). Zwar wurde dasselbe, ungeachtet des Widerspruchs der Arianer, in der Konferenz öffentlich vorgelesen; allein zu einer weiteren mündlichen Verhandlung kam es nicht, vielmehr ließ der König Hunerich auf die Anklage seiner Bischöfe gegen die Katholischen den Beschluss bekannt machen, dass an ein und demselben Tage alle katholische Kirchen in Afrika geschlossen, alle Besitztümer und Einkünfte der orthodoxen Bischöfe eingezogen und seinen Bischöfen zugeteilt werden sollten. Wenige Tage später erging ein königliches Strafedikt, das gebot, gegen alle Katholiken, die sich bis zum 1. Juni 484 zum arianischen Glauben nicht bekehrt haben würden, one Ausnahme alle früher von den römischen Kaisern gegen Donatisten, Manichäer und andere Häretiker ausgesprochene Strafen anzuwenden. Zunächst richtete sich die Verfolgungswut gegen die noch zu Karthago weilenden katholischen Bischöfe; sie wurden von Allem entblößt aus der Stadt getrieben, und Jedem, wer es auch sein möchte, bei Todesstrafe untersagt, sie in sein Haus aufzunehmen. Mehr als 80 Bischöfe hatten seit dem Anfange der Konferenz, meistens in Folge von erlittenen Misshandlungen, Gram und Elend, ihr Leben verloren; 46 wurden nach Korsika verbannt, 302 schleppten ein jammervolles Dasein in den Wüsten Afrikas in der Verbannung hin und nur 28 waren so glücklich, sich durch die Flucht über das Meer zu retten. Diese fanden in Griechenland, Italien, Gallien und Spanien sichere Zufluchtsstätten, wo sie Klöster gründeten und dadurch dem Klosterwesen im Auslande eine größere Verbreitung verschafften (Vict. Vit. IV, 4 sqq., V, 11 u. 12; Vita s. Fulgent. c. 4 und 8). Bald erstreckte sich die fanatische Verfolgungswut der Arianer auch auf die übrigen rechtgläubigen Geistlichen und selbst auf angesehene und wolhabende Laien, von denen Viele unter den Händen unmenschlicher Peiniger und Henker die fürchterlichsten Qualen erduldeten und sich durch Standhaftigkeit im Bekenntnisse ihres Glaubens ruhmvoll auszeichneten. (Vict. Vit. V, 6—19; vita s. Fulgent. c. 8—12; Procop. de bell. Vand. I, 8; Comes Marcellinus Chron. ad a. 484.) Indessen ließen die Verfolgungen seit dem Tode Hunerich's, im Jare 486, unter dessen Bruders Sone und Nachfolger Gundamund bedeutend nach. Schon im Jare 488 kehrte mit Erlaubnis des Königs der Bischof Eugenius nach Karthago zurück. Sechs Jare später erhielten die Katholiken die ihnen entrissenen Kirchen im ganzen Reiche zurück und auf Fürbitte des Eugenius wurde allen des Landes verwiesenen Bischöfen gestattet, sich mit ihren Gemeinden wider zu vereinigen. (Fragm. Append. Chronici Prosperi in Canis. Lectt. antt. I, 311 ed. Banage. Antw. 1724 fol.). Als aber Gundamund am 24. September 496 starb und sein Bruder Trasamund den Thron bestieg, begann die Unterdrückung der Katholiken von neuem, indem dieser König nichts unversucht ließ, sie in ihren Rechten zu verletzen und zum Abfalle zu verleiten, wenn er es auch vermied, Marter und Todesstrafe über sie zu verhängen. Auf seinen Befehl wurden den Orthodoxen die Kirchen wider verschlossen und im ganzen 120 Bischöfe, unter ihnen der berühmte Fulgentius von Ruspe, nach Sardinien in's Elend verwiesen. (Procop. de bell. Vand. I, 8; vita Fulgent. c. 16).

Zum Glück für die Katholiken starb Trasamund nach einer 27järigen harten Regierung am 26. Mai 523, und sein Nachfolger, der menschenfreundliche Hil-

derich, rief die verbannten Bischöfe zurück, räumte ihnen die weggenommenen Kirchen wider ein und gestattete der Gemeinde zu Karthago, sich einen neuen Bischof nach ihrem Gefallen zu wälen. Unter ihm genossen die Anhänger des nicänischen Glaubensbekenntnisses zuerst nach so vielen barbarischen und hinterlistigen Verfolgungen einer ungestörten Ruhe. Inzwischen neigte sich aber auch die Macht der Vandalen sichtbar dem Verfalle zu. Die rohen Sieger waren allmählich in weichliche Afrikaner ausgeartet, wie es Procop in seiner Geschichte mit grellen Farben (lib. II, 6) geschildert hat. Dazu kam, dass sie durch mehrere unglückliche Kriege mit den wilden und abgehärteten Mauren bedeutend geschwächt und unter sich selbst uneinig waren. Durch diese Umstände begünstigt, empörte sich im Jare 531 Gelimer, Geiserich's Urenkel, gegen den friedliebenden König Hilderich, stieß ihn vom Throne und ließ ihn in den Kerker setzen. Da schickte der ehrgeizige Kaiser Justinian, die Gelegenheit benutzend, seinen Feldherrn Belisar der katholischen Kirche zu Hilfe nach Afrika, welcher im Jare 534 das Reich der Vandalen zerstörte, Gelimer zu Konstantinopel im Triumphe aufsürte und das Volk bis auf den Namen vertilgte.

Nachdem Afrika unter den Gehorsam des griechischen Kaisers zurückgebracht war, hielten die Katholiken eine zalreich besuchte Synode zu Karthago, auf der sie Verfügungen über die Aufnahme der arianischen Bischöfe und der von denselben Getauften trafen und beschlossen, den Kaiser um die Zurückgabe der zur Zeit des Drucks und der Verfolgungen verlorenen Kirchengüter zu bitten.

Litteratur: Procopius de bello Vandalico; Prosperi Chronicon; Idatii Chonicon; Victor, Ep. Vit. Hist. persec. Afric. ed. Petschenig, Wien 1881, u. bei Ruinart in dessen Hist. persec. Vandalicae, Paris 1694 u. Venet. 1732, 4°; Salvianus de gubern. Dei lib. VII; Possidonius, Vita s. Augustini; Vita s. Fulgentii; A. Krantzii, Wandalia lib. I, Francf. ap. Wechel. 1580, Fol.; Mannert, Geschichte der Vandalen, Leipzig 1785; Papencordt, Geschichte der vandalischen Herrschaft in Afrika, Berlin 1837; Kasp. Zeuß, Die Deutschen und die Nachbarstämme, München 1837; Gieseler, Kirchengeschichte II, S. 341 und 441 der 4. Auflage; W. Krafft, Kirchengesch. der german. Völker, I, S. 56 ff. 248 ff.

G. H. Klippel † (W. Krafft).

van Til, Salomon, ein berühmter holländischer Theologe des 17. Jarhunderts, gehörte zur coccejanischen Schule. Den 26. Dezember 1643 zu Weesp, einer kleinen Stadt in Holland, geboren, ward er schon frühzeitig für den Dienst am Worte bestimmt, zu Utrecht unter Voetius, Essenius und Burmann für seinen zukünftigen Beruf herangebildet. Ein Fehler an seinen Sprachorganen bewog ihn indessen, auf einige Zeit dem Studium der Gottesgelehrtheit zu entsagen und sich auf das der Medizin zu legen. Er verfaste sogar schon einen „hortus sanitatis“, der jedoch ungedruckt blieb. Indessen glückte es Burmann, ihn von seinem Plane abzubringen und ihn so der Kirche zu erhalten. Trotzdem aber van Til von der größten Hochachtung gegen Voetius erfüllt war, zeigte er doch bald eine besondere Vorliebe für die coccejanische Theologie, und begab sich denn auch nach Leyden, um den berühmten Meister selbst zu hören. Als er dort seine Studien vollendet hatte, berief ihn das kleine Dörfchen „Huisduinen“ zu seinem Prediger; dort setzte er in der Stille des Landpfarrerlebens seine Bibelstudien mit unverdrossenem Eifer fort. Nacheinander bekleidete er hierauf das geistliche Amt in den Gemeinden de Ryp, Medemblik und Dordrecht, wo er mit Energie und Talent die coccejanischen Prinzipien vertrat und im Jare 1684 zum Professor an der „illustre school“ letzterer Stadt ernannt wurde. Endlich wurde er im Jare 1702 zum Professor der Theologie an der Universität Leyden erhoben und trat sein Amt an mit einer „oratio, qua exitus ecclesiae reformatae ex Babylone spirituali justificatur et a schismatis crimine liberatur“. In dieser Stellung verblieb er bis zu seinem Tode, den 31. Oktober 1731.

Van Til wird von seinen Zeitgenossen gerühmt als trefflicher Mensch, reichbegabter Prediger und tüchtiger Gelehrter, der in allen Fächern der Theologie zu Hause war und in verschiedenen sich auszeichnete. Auch die Naturwissenschaf-

ten und die Philosophie wurden von ihm mit Eifer betrieben; in letzterer folgte er Cartesius, und er war der erste niederländische Theologe, der die theologia naturalis, getrennt von der christlichen Dogmatik, als besondere Disziplin behandelte. Auch als Apologet trat er ein für die Warheit der christlichen Religion, und was er auf dem Gebiete der Archäologie und der Chronologie leisten konnte, zeigte er durch seine Schrift: „Over de digt- zang- en speelkonst, zoo der Onden, als hijzonder der Hebreeuwen“ (1692), und in seiner Abhandlung: „De Johannis baptistae incarceratione“ (L. B. 1710). Von der größten Bedeutung aber war van Til als Exeget des A. T.'s und als dogmatischer Theologe. Er schrieb eine „Inleiding tot de proff. der heilige schriften“ (auch in das Deutsche übersetzt 1699), eine „Commentarie op de Psalmen“ (deutsch, Frankf. 1697; Leipzig 1707); ferner „Phosphorus propheticus, seu Mosis et Habacuci vaticinia illustrata“ (1700), — Malachius illustratus (L. B. 1701), — „Opus Analyticum, continens introductionem S. S. ad J. M. Heideggeri Encheiridion“, Traj. 1720, correctior Bas. 1722, — „Dicta Apostolica ad annales revocata“, und andere Schriften. Als Dogmatiker vertrat er die coccejanischen Prinzipien, aber in mildem, irenischem Geiste, mit dem sichtbaren Streben, sich dem eisernen Joche der Scholastik zu entwinden und zu biblischer Nüchternheit zurückzukehren. Großes Aufsehen erregte sein „Theologiae utrinsque compendium, cum naturalis, tum revelatae, una cum appendice de origine controversiarum etc.“, L. B. 1706; später erschien „Theologia paracletica, et variae conciones profeticae, emblematicae, dogmaticae“, Traj. 1724. Auch seine „Methodus concionandi“, Franeq. 1712, und „Homiliae catecheticae et festales“, Traj. 1714, enthalten viel Treffliches. In seinem „Antidotum viperinis morsibus D. Joncourt oppositum“, L. B. 1707, verteidigte er die coccejanische Hermeneutik gegen dagegen erhobene Bedenken. Auch gab er die Werke anderer Gelehrten heraus, so z. B. die von A. Junius (1685), C. Wittichius (1681), Lydius (1691), und versuchte sich als Dichter nicht one Glück und Verdienst in niederdeutschen und lateinischen Versen. Seine Predigten endlich, zwar nicht frei von coccejanischer Allegorie und Typik, waren doch biblisch, praktisch, voll hohen Ernstes, und gereichten Vielen zum Segen. So verdient denn sein Name in den Jarbüchern der Kirche und der Wissenschaft stets mit Ehren genannt zu werden.

Man sehe noch über ihn „Saxii onomast. V, p. 301 und H. van de Wal, vita Sal. van Til. **J. J. van Oosterzee †.**

Variationsrecht (jus variandi) nennt man das Recht des Laienpatrons nach einer bereits erfolgten Präsentation, innerhalb der ihm gesetzlich zustehenden Präsentationsfrist noch einen anderen Kandidaten dem zur Bestätigung berechtigten geistlichen Oberen in Vorschlag zu bringen (c. 5. 24. 29 X. de iure patronatus [III, 38]. Argum. c. 4 X. de officio iudicis ordinarii [I, 31]. Dem geistlichen Patron ist diese Befugnis abgesprochen und nur in dem Falle, dass er in entschuldbarer Weise ein unfähiges Subjekt präsentirt hat, eine neue Präsentation gestattet (c. 20. 25 X. de electione [I, 6] c. 18. 26. eod. in VI°. [I, 6]. Über den Grund dieser Verschiedenheit ist man nicht einig. Er liegt wol weniger darin, dass das vom Geistlichen geübte Präsentationsrecht aus dem Gesichtspunkte einer Kollation aufgefasst wird, als weil den Geistlichen mehr Einsicht zugetraut wird, ihnen zur Wal auch eine größere Frist (6 Monate) als den Laien (4 Monate) bewilligt ist und eine wechselnde Meinung für sie weniger geziemend ist.

Was nun die Befugnis des Laienpatrons betrifft, so hängt es von seinem freien Ermessen ab, ob er von derselben Gebrauch machen will oder nicht. Dabei entsteht die Frage, ob der Patron berechtigt ist, durch solchen Vorschlag den zuerst Präsentirten auszuschließen, so dass derselbe vom geistlichen Oberen nicht mehr bei der Institution berücksichtigt werden dürfte (sogenannte privative Variation), oder ob es dem Oberen frei steht, aus sämtlichen Präsentirten denjenigen zu bestätigen, welchen er für den geeignetsten hält (sogenannte cumulative Variation). Über diesen Fall scheint sich schon zeitig eine entgegengesetzte Auffassung gebildet zu haben, da die Sache nicht völlig klar ist: denn, indem

die Glosse zum c. 24 X. de iure patronatus ad v. alium deklarirt: „Dando secundum videtur recedere a priori, sicut ille, qui plures constituit procuratores diversis temporibus“ scheint damit die privative Variation verteidigt zu sein, obgleich dies doch nicht unbedingt der Fall ist, indem die Glosse nicht ausspricht, daſs der Bischof gebunden sei, dem Willen des Patrons zu folgen. Dagegen entscheidet bestimmt die Glosse zum c. un. de iure patronatus in VI°. Nota 3: „Laicus potest unum praesentare, postea alium accumulative, et sic potest variare et Dioecesanus potest acceptare, quem voluerit“ für die cumulative Variation. Dieser letzteren Ansicht schließt sich die spätere Doktrin und Praxis schlechthin an (die Kommentatoren zum Titel de iure patronatus, von denen Fagnanus zum cap. 24 X, cit. mit Bezugnahme auf Lambertinus es als communis opinio canonistarum et legistarum bezeugt, verb. Ferraris, bibliotheca canonica s. v. ius patronatus. Art. IV, nro. 45. Van Espen, Ius eccles. universale P. II. sect. III. lit. VIII. cap. V.

Bestritten ist auch, ob dem Patron eine mehrfache Variation gestattet ist. Eine bestimmte Entscheidung darüber enthält das gemeine Recht nicht, da die Clem. 2 de iure patronatus (III, 12) von dieser Frage nicht handelt. Dem kirchlichen Interesse widerspricht es aber gar nicht, im Gegenteil, es entspricht demselben vielmehr, daſs dem Bischofe eine größere Auswal von Personen gestattet wird und daher erklären sich die Kanonisten auch mehr für, als wider die widerholte Variation. Schlesinger, Die Variationsbefugnis des Kirchenpatrons in d. Zeitschr. f. Kirchenrecht, XIX. **H. F. Jacobson †.**

Vatablus, Franz (François Vatable, auch wol Vatblé), geb. in dem Städtchen Gamaches (Picardie, Depart. Somme), dann Pfarrer zu Bramet im Valais, von Franz I. zum Abbé von Bellezane und zum Professor des Hebräischen am Collège de France ernannt, starb am 16. März 1547 in Paris. Er hat nichts veröffentlicht; seine Übersetzung der Parva Naturalia des Aristoteles ist erst 72 Jare nach seinem Tode in Duvals Ausgabe des Ar. (Paris 1619, Fol.) gedruckt worden. V.'s Bedeutung liegt in seiner akademischen Wirksamkeit: er sammelte, da er außer gründlichen Kenntnissen auch die Gabe guter und lehrhafter Darstellung hatte, einen großen Kreis von Zuhörern um sich. Hauptsächlich aus den Nachschriften dieser Zuhörer (Bertin le Comte wird namentlich erwänt) nahm Robert Stephanus das Material zu den Anmerkungen, welche er seiner im Jare 1545 (Paris 8°) erschienenen Bibelausgabe beifügte. (Über diesen sehr seltenen Druck, welcher außer der Vulgata auch die 1543 in Zürich veröffentlichte lateinische Bibelübersetzung enthält, s. diese Encykl.[2] VIII, 463 f.). Wie weit Stephanus in die Anmerkungen auch eigenen oder anderwärtsher entlehnten Stoff aufgenommen hat, ist ungewiſs. Hier sei nur bemerkt, daſs der Inhalt der von R. Stephanus 12 Jare später veranstalteten Bibelausgabe ([Genf] 1557, Fol.) ein wesentlich anderer ist: sie bietet neben der Vulgata nicht die Übersetzung des Leo Jud und der anderen Züricher, sondern die des Sanctes Pagninus, und die Anmerkungen sind, wie aus der Vorrede erhellt, geistiges Eigentum nicht nur des Vatablus, sondern auch des Pagninus und anderer vom Herausgeber benutzter Autoren. In dem Critici sacri betitelten exegetischen Sammelwerke sind die Noten dieser Ausgabe mit Unrecht one weiteres als von Vatablus herrürend bezeichnet. Noch andere Zusätze, namentlich aus Calvin, zeigt des Stephanus vom Jare 1556 datirter, in Wirklichkeit (s. am Ende des Buches) erst am Anfang des J. 1557 vollendeter Liber Psalmorum Davidis, welchen G. J. L. Vogel zusammen mit den Noten von Hugo Grotius wider abgedruckt hat (Francisci Vatabli annotationes in Psalmos etc., Halle 1767, 8°). — An den Pariser Druck knüpfte sich eine heftige Fehde der Theologen der Sorbonne gegen Robert Stephanus, über welche der große Buchdrucker und gelehrte Mann selbst in lateinischer (Ad censuras Theologorum Parisiensium, quibus Biblia à Roberto Stephano . . excusa calumniosè notarunt, eiusdem Roberti Stephani responsio 1552, 8°, 255 p.) und französischer (Les censures des Theologiens de Paris . . 1552, 8°, 156 Blatt; Facsimile-Neudruck Genf 1866) Sprache interessanten Bericht er-

stattet hat. Die Pariser Theologen hatten die Anmerkungen als an nicht wenigen Stellen ketzerisch und dem Luthertum günstig bezeichnet und deshalb ihre Unterdrückung empfohlen; die Gelehrten von Salamanka aber schätzten das Werk im übrigen so sehr, dass sie eine purifizirte Ausgabe veranstalteten (zuerst 1584). B. ist im katholischen Glauben gestorben.

Aug. Calmet, Bibliothèque sacrée IV, 1; Jöcher, Gelehrten-Lexikon IV, 1466; Biographie universelle LXVII, 569 sq. **Herm. L. Strack.**

Vatikanisches Konzil und Papst Pius IX. Keine Papstregierung war von so langer Dauer, keine aber auch so wechselvoll und so verhängnisvoll für die Weltstellung des Papsttums als diejenige des letzten, nach römischer Zälung 259. Papstes Pius IX., der am 16. Juni 1846 den Stul Petri bestieg, am 7. Februar 1878, fast 86 Jare alt, im Vatikan gestorben ist. Zwei welterschütternde politische Ereignisse fallen in seine Regierungszeit: die Februarrevolution des Jares 1848 und der deutsch-französische Krieg 1870—71, die Erhebung und der Sturz des französischen, die Aufrichtung des deutschen Kaisertums; zwei epochemachende Wandlungen in der kirchlichen und politischen Stellung des Papsttums haben sich unter ihm fast gleichzeitig vollzogen, die Infallibilisirung des Papstes und der Verlust seiner weltlichen Herrschaft. Demgemäß zerfällt auch sein fast 32jähriges Pontifikat in drei zeitlich wie inhaltlich wesentlich verschiedene Perioden: A. 1846—50: Papst Pius IX. als Befreier Italiens, als Fürer und Opfer der Revolution. B. 1850—70: Papst Pius IX. als Papstkönig, als Werkzeug und Förderer der politischen und kirchlichen Reaktion. C. 1870—78: Papst Pius IX. als Unfehlbarer, aber auch als „Gefangener des Vatikans", in der Zeit der vergeblichen Proteste und des beginnenden Kulturkampfes.

A. 1846—50: Die Jare der Revolution.

Gregor XVI. war den 1. Juni 1846 gestorben. „Er hinterließ den Kirchenstat in gründlichster Zerrüttung, die römische Kirche in erfolgreich begonnener Machtentfaltung" (s. R.E. V, 390; Farini, Lo stato Romano I, 143 sq.; Nielsen, Römische Kirche im 19. Jahrh., I, 375 ff.; Brosch, Gesch. des Kirchenstats, II, 366 ff.). Die tiefgehende Unzufriedenheit des römischen Volkes mit der fünfzehnjärigen Misregierung wie die Wünsche und Erwartungen der katholischen Mächte waren für das Kardinalskollegium ein Gegenstand ernster Sorge. Man fürchtete ein langdauerndes Konklave, eine stürmische Sedisvakanzzeit. Nach einem beispiellos kurzen Konklave, nach kurzem Schwanken zwischen dem Genueser Lambruschini, dem Statssekretär Gregors, und dem Kardinal Mastai, Bischof von Imola, fiel die Wal auf letzteren, der am 16. Juni unter dem Jubel des römischen Volkes als Papst Pius IX. proklamirt, am 21. Juni in St. Peter feierlich gekrönt wurde.

Was man von seiner Person und seinem Vorleben wusste, war Weniges, aber Gutes. Don Giovanni Maria Mastai-Ferretti stammte aus einem römischen Grafengeschlecht. Er war geboren den 13. Mai 1792 zu Sinigaglia als jüngster von 4 Sönen des Grafen Hieronymus und seiner Gemalin Katharina geb. Gräfin Solazzi. Seine Erziehung hatte er 1802 ff. im Kollegium der Scuole pie oder Piaristen zu Volterra erhalten. Er war zu einer militärischen Laufban bestimmt, aber 1815 wegen epileptischer Anfälle vor Eintritt in die päpstliche Nobelgarde zurückgewiesen worden. Darauf hatte er die geistliche Laufban erwält, 1816 ff. in Rom im Collegium Romanum Theologie studirt und war 1818 Lehrer an einer römischen Asylschule Tata Giovanni geworden. Durch ein Gebet zur Jungfrau Maria und durch Handauflegung eines Priesters Strambi von seinem Übel geheilt, erhielt er 1819 die Priesterweihe, wirkte eine Zeit lang als beliebter Volksprediger in seiner Vaterstadt, und ging 1823 für ein par Jare als Missionspriester mit dem apostolischen Vikar Muzi nach Chile. Nach seiner Rückkehr wurde er 1825 Direktor des Hospitals San Michele in Rom und Kanonikus im Kapitel S. Maria in via lata, 1827 Erzbischof in Spoleto, 1832 Bischof von Imola, 1840 Kardinal der römischen Kirche. Er stand im rüstigsten Mannes-

alter. Allgemein galt er als tadelloser Priester, als guter italienischer Patriot, als Freund des Volks und eines gemäßigten Fortschritts.

Durchdrungen von der Notwendigkeit, mit dem System und den Anhängern seines Vorgängers, der Setta Gregoriana, zu brechen, begann Pius IX. seine Regierung mit einer Reihe wolgemeinter und woltätiger, freilich fast allzurasch ins Werk gesetzter Reformen und Konzessionen, die ihn bald zum Liebling des römischen Volkes, zum Gegenstand enthusiastischer Verehrung in ganz Italien, aber auch zum Gegenstand des Hasses und Verdachtes im Lager der kirchlichen und politischen Reaktionspartei machten. Wolwollend und menschenfreundlich, aber auch sanguinisch und eitel ließ er sich von den Wogen schmeichelnder Volksgunst vertrauensvoll emportragen zu dem Gefül einer göttlichen Bestimmung als Retter und Reformator des Kirchenstats und Italiens. Vier Wochen nach seiner Inthronisation, am 17. Juli, erließ er eine Amnestie, die mehrere Tausende von Gefangenen oder Verbannten der Freiheit, dem Vaterland und ihren Familien widergab, darunter freilich auch solche unversönliche Feinde der Priesterherrschaft, die durch die empfangene Woltat und durch ihr schriftliches Ehrenwort, die Freiheit nicht zu neuen Attentaten misbrauchen zu wollen, nicht umgewandelt wurden. Dann wurden Kommissionen niedergesetzt zur Beratung zweckmäßiger Reformen auf dem Gebiet der Verwaltung, der Justiz, des Unterrichts, der Landwirtschaft ꝛc. Ersparnisse im päpstlichen Haushalt wurden eingefürt, einige der verhaßtesten Kardinäle von ihren Legatenposten entfernt, der Getreideexport verboten zur Beseitigung der herrschenden Teuerung, der Presse eine freiere Bewegung gestattet durch ein neues Censuredikt vom 12. März 1847, Männer des allgemeinen Vertrauens in den Rat des Papstes berufen, am 14. April ein Statsrat eingesetzt zur Vorberatung aller wichtigen Sachen, ein römischer Stadtrat, eine Bürgerwehr errichtet, Laien in die Verwaltung zugelassen, Kirchengüter besteuert, der Bau von Eisenbanen genehmigt, Einleitung getroffen zu einem italienischen Statenbund und Zollverein ꝛc.

Die Popularität des Papstes wuchs von Tag zu Tag; das Gerücht von einer reaktionären Verschwörung zur Widerherstellung der alten Ordnung der Dinge, das im Sommer 1847 sich verbreitete, diente nur dazu, die Sympathieen des Volkes für den freisinnigen Papst zu erhöhen. Römische Demagogen, wie der eitle Vetturin Brunetti, genannt Ciceruacchio, erhoben ihn zum Fanenträger der nationalen Freiheit. Er wurde die Hoffnung des „jungen Italiens", d. h. der nationalen und liberalen Partei, welche die Einheit und Freiheit Italiens, sei's in der Form des Einheitsstates, sei's in der des Bundesstates, vor Allem aber die Vertreibung der Fremden aus Italien anstrebte; ja es fehlte nicht an Phantasten innerhalb und außerhalb Italiens, welche die Hoffnung aussprachen: Pio nono werde der geistige Fürer Europas werden, werde die Union der Christenheit herstellen.

Wärend aber Pius IX. auf politischem Gebiet damals dem liberalen Fortschritt mit voller Hingebung zu huldigen schien, zeigte er sich auf kirchlichem Gebiet von Anfang an ganz als Anhänger des unveränderlichen Papstsystems. Er pries das kirchliche System Gregors XVI., klagte über das zunehmende Sittenverderben, über die Auflösung bestehender Ordnungen, über den Widerspruch gegen die allein ware katholische Religion, die Erhebung der Vernunft und Philosophie, die schlechte Presse, die verschmitzten Bibelgesellschaften, den Kommunismus, Rationalismus, Indifferentismus als die Hauptübel der Gegenwart und empfahl wider dieselben vor Allem die Anrufung der Sanctissima Dei genetrix, der immaculata Virgo Maria, quae nostrum omnium mater, mediatrix, advocata et spes fidissima est (vgl. die Encyklika vom 9. Nov. 1846; Brief an den Erzbischof von Köln 1847; Allocution vom 17. Dez. 1847; diese und andere Aktenstücke gesammelt in Pii IX. Pontif. Maximi Acta. Pars I: Acta quae ad ecclesiam universam spectant). So wollte Pius von Anfang an beides zugleich sein — politisch liberal und kirchlich konservativ, „ein milder Fürst, aber ein stolzer Papst" (Farini). Der innere Widerspruch aber, der hierin lag, trat mit überraschender Schnelligkeit zu Tage. Niemand mehr als Papst Pius IX. hat dazu

beigetragen, das europäische Revolutionsfeuer des Jares 1848 anzufachen; zu löschen vermochte er es nicht. Aber er versuchte die Hochflut der Revolution, wie die Ebbe der Reaktion auszubeuten zur Erhöhung der Papstherrlichkeit, von der er sich von Anfang an wie kaum einer der Päpste durchdrungen fülte.

Seit Anfang 1848 zeigen sich fast in allen italienischen Staten die Vorzeichen eines nahenden Sturms. In der Lombardei herrschte eine bedenkliche Gärung gegen die österreichische Fremdherrschaft. In Sardinien bereitete König Karl Albert sich vor, das Schwert Italiens in die Hand zu nehmen. In Sicilien, in Neapel brachen Unruhen aus. Mitten in den bereitliegenden Zunder fällt der zündende Funke der Pariser Februarrevolution. Eine fieberhafte Aufregung durchzuckt die ganze Halbinsel. Nun lässt sich auch die Ungeduld der Römer nicht länger zurückhalten. Die von dem Papst selbst ermutigte liberale Partei wächst ihm über den Kopf. Der gute, aber schwache Papst wird zu immer weiter gehenden Konzessionen gedrängt. Aber da der Papst ebensowenig wie das Volk wusste, was sie eigentlich wollten, und da die Radikalen ebensowenig als die Gemäßigten oder die Reaktionäre von den halben und sich widersprechenden Regierungsmaßregeln sich befriedigt fanden, so begann die Liebe und das Vertrauen zwischen Papst und Volk rasch zu erkalten und gegenseitigen Verstimmungen Platz zu machen. Am 10. März wird ein neues Ministerium berufen, zu $^2/_3$ aus Laien bestehend. Am 14. März 1848 erteilt Pius „in seinem Gewissen widerstrebend" dem römischen Volk eine Konstitution (Statuto fondamentale del governo temporale), jedoch mit dem ausdrücklichen Vorbehalt, dass alle kirchlichen und gemischten Angelegenheiten der Beratung und Beschlussnahme des aus zwei Kammern, einem alto consiglio und einer Deputirtenkammer, bestehenden Parlaments entzogen sein sollten; überdies war dem Kardinals-Kollegium das Recht vorbehalten, auch die übereinstimmenden Beschlüsse beider Kammern zu kassiren — also eine Scheinkonstitution, die niemals ins Leben treten konnte und auch nie wirksam geworden ist. Neue Unruhen folgen bei der Kunde von der Revolution in Wien und der Erhebung in Mailand (18. März). Der Unwille des römischen Volkes wendet sich jetzt besonders gegen die Jesuiten und gegen Österreich. Der Papst sucht die Aufregung zu beschwichtigen. Die ihm angesonnene Aufhebung des Jesuitenordens verweigert er standhaft; aber die Jesuiten müssen Rom und den Kirchenstat räumen (29. März). Als dann die Lombardei gegen die österreichische Fremdherrschaft sich erhob, als der sardinische König Karl Albert an die Spitze der nationalen Bewegung sich stellte, als das römische Volk von dem österreichischen Gesandtschaftshotel in Rom das kaiserliche Wappen abriss und von dem Papst verlangte, dass er an dem allgemeinen Kreuzzug gegen Österreich sich beteilige, da ließ er sich einen Augenblick fortreißen von dem neuen Geist, stimmte mit ein in die Losung: Religion, Freiheit und Italien! segnete die ausziehenden Truppen und versprach Karl Albert, wenn er siege, zum König von Norditalien zu salben. Bald aber kamen ihm doch wider Bedenken: die päpstlichen Truppen erhielten Befehl, nur die Grenzen des Kirchenstates zu verteidigen, am Krieg gegen Österreich aber sich nicht zu beteiligen; denn als Haupt der Kirche sei der Papst in Frieden mit aller Welt. Und als der General Durando dennoch am 21. April die Pogrenze überschritt und somit den Krieg gegen Österreich faktisch eröffnete, als die Minister in ihn drangen, er möge sich für Krieg oder Frieden entscheiden, erklärt der Papst in einer feierlichen Allocution vom 29. April: er sei nicht im Stande und nicht Willens, denen, die ihn zum Krieg treiben, zu entsprechen, weil er kraft seines Amtes des obersten Apostolats alle Völker mit gleicher Liebe umfasse. Wenige Tage später aber erlässt er wider (2. Mai) eine Proklamation an sein Volk, worin er erklärt, dass er als italienischer Fürst der Pflicht, seine Untertanen zu verteidigen und in ihren Aspirationen zu unterstützen, sich nicht entziehen werde; aber als Pontifex könne er niemals in Krieg treten gegen eine katholische Nation. Sollte es zum Blutvergießen kommen, so würde er genötigt sein, von der ihm von Gott verliehenen päpstlichen Autorität Gebrauch zu machen (vgl. über diese Kundgebungen die Mitteilungen von Massimo d'Azeglio, Corresp. polit. p. 327 sq.; Pasolini bei Brosch II, 398). Vom Balkon

des Quirinal herab rief damals Pius dem Volksgeschrei, das ihn um Krieg gegen Österreich bestürmte, das historische Wort entgegen: „Ich will nicht, ich darf nicht, ich kann nicht" — „Non passumus!"

Die Wirkung dieser päpstlichen Erklärungen auf Rom und Italien war eine niederschlagende, die frühere Volksgunst verwandelt sich in Kälte und Hass. Hatte man früher den Papst den größten Heroen des Altertums gleichgesetzt, so verwies man ihn jetzt unter die schwärzesten der Verräter. Schlag auf Schlag falgen sich nnn die Ereignisse. Das Ministerium nahm seine Entlassung. Widerwillig muste der Papst sich entschließen, den ihm persönlich verhassten Grasen Mamiani zur Leitung der Geschäfte zu berufen (4. Mai) und auf die Bedingungen einzugehen, welche dieser gestellt hatte. In der Zwischenzeit aber zwischen dem Ausscheiden des alten nnd dem Amtsantritt des neuen Ministeriums richtete der Papst ein Schreiben an den Kaiser von Österreich, warin er diesen unter Friedensmamungen und Segenssprüchen zum Rückzug über die Alpen und freiwilligen Verzicht auf seine italienischen Besitzungen aussordert (3. Mai), gleichzeitig aber auch Briefe an Cavaignac, um sich von ihm event. 4000 Mann zum Entsatz Roms zu erbitten, nnd wendet sich an den König von Neapel mit der Anfrage, ob der Papst im Notfall ein Asyl im Neapolitanischen finden würde, falls er Rom zu verlassen genötigt wäre. Am 4. Juni erließ der Papst ein neues Pressgesetz, das er durch Dominikaner hatte ausarbeiten lassen — in Form eines Motuproprio one Kontrasignatur der Minister. Am 5. Juni erfolgte die Eröffnung der Kammern in Rom; am 9. Juni verlas Mamiani das Programm seiner Regierung: „Der Papst solle hinfort im ruhigen Frieden des Dogmas leben, die Sorge für die weltlichen Angelegenheiten aber der Weisheit der Volksvertreter überlassen". Der innere Widerspruch zwischen Minister nnd Papst, zwischen den Formen des konstitutionellen Systems und dem Wesen des Kirchenstates muste sofort zu Tage treten. Bald kam es zwischen dem Papst und seinem Minister zu allerhand Reibungen, zuletzt zum offenen Streit, in Rom zu Unordnungen und Aufläufen. Mamiani nahm seine Entlassung. An seine Stelle trat zuerst Fabbri, dann seit 16. September der frühere französische Gesandte in Rom, Graf Pellegrino Rossi (geb. 1787 in Carrara), ein wolmeinender feingebildeter Doktrinär und warmer italienischer Patriot. Rossi, der das Vertrauen des Papstes genoss und selbst auf die Gemäßigten im italienischen Volk sein Vertrauen setzte, hatte die redliche Absicht, der Anarchie zu steuern und geordnete Zustände herzustellen, zugleich aber die neuen Freiheiten zu waren und einen italienischen Statenbund unter Fürung des Papstes zu begründen. Er stieß aber überall auf Gegner, die Reaktionäre und Jesuiten hassten ihn, die Anarchisten schwuren ihm den Tod. Als er am 15. November, abwol vorher gewarnt, zur Eröffnung der Deputirtenkammer sich begeben wollte, wurde er auf der Treppe der Cancellaria Apostolica von einem Meuchelmörder erdolcht. Wer derselbe gewesen, ist nie sicher ermittelt worden. Ein Volkshaufe belagerte den Quirinal und erzwang von dem zu Tode geängsteten Papst die Einsetzung eines demokratischen Ministeriums (Galetti, Sterbini, Mamiani) und die Bewilligung der radikalsten Forderungen. Der Papst entschloss sich zum Nachgeben erst, nachdem er zuvor vor dem versammelten diplomatischen Korps erklärt hatte, dass er nur der Gewalt weiche, dass jedes ihm abgezwungene Zugeständnis völlig null und nichtig und widerrufbar sei. Viele Kardinäle verließen jetzt die Stadt; der Papst selbst wurde im Quirinal wie ein Gefangener gehalten, bis er zuletzt in der Nacht vam 24.—25. November verkleidet seinen Palast verläſst nnd im Wagen des baierischen Gesandten, des Grafen Spaur, nach Gaeta flieht, sich und das Papsttum unter den Schutz des Königs von Neapel und der europäischen Mächte rettend. Der Bruch zwischen dem Papsttum und der italienischen Freiheit war für immer entschieden; der Papst war in Sicherheit vor seinen römischen Bedrängern, aber nicht vor den verhängnisvollen Einflüssen, die sich jetzt im Exil seiner bemächtigten und die ihn auch nach der Rückkehr aus demselben nicht losgelassen haben. Von Gaeta aus protestirte Pius sofort am 27. November gegen das ihm aufgedrungene Ministerium und alle von diesem ausgehenden Maßregeln. Alle von Rom nnd Turin aus

gemachten Vermittelungsvorschläge wurden zurückgewiesen. In Rom wird eine provisorische Regierung eingesetzt, eine konstituirende Versammlung berufen; die republikanische Partei unter Mazzini's Fürung gewinnt die Oberhand. Der Papst erläßt am 1. Jan. 1849 einen neuen Protest gegen diesen kirchenschänderischen Frevel, verhängt die große Exkommunikation über alle dazu Mitwirkenden und lädt die Römer ein zur Rückkehr in den Schafstall Petri. Die Römer lachen dieser Einladung wie jener Verfluchung. Am 5. Februar tritt die Nationalversammlung zusammen und proklamirt am 9. Februar feierlich das Ende der weltlichen Papstherrschaft, die Ausrichtung einer römischen Republik. Der Papst aber hatte zuvor schon (14. Dez. 1848) die Intervention der katholischen Mächte angerufen. Am 30. März 1849 wurde in Gaeta von den Vertretern Österreichs, Frankreichs, Spaniens, Neapels eine Konferenz eröffnet, um über die Ausfürung der gemeinsam beschlossenen Einmischung eine Verabredung zu treffen. Die französische Republik unter Napoleon Bonaparte's Präsidentschaft kommt den Anderen noch zuvor. Ein französisches Heer von 15000 Mann unter General Oudinot landet am 24. April in Civitavecchia. Die Römer protestiren wider dieses völkerrechtswidrige Einschreiten und leisten dem anstürmenden Feind mutigen Widerstand (30. April). Oudinot muſs sich zurückziehen und Verstärkung abwarten. Auch ein gegen Rom anrückendes neapolitanisches Heer erleidet eine Niederlage bei Velletri. Erst nach monatelanger heldenmütiger Verteidigung unterlag die Stadt mehr der französischen Perfidie als Tapferkeit. Oudinot besetzt die Stadt am 3. Juli 1849, wärend eben die konstituirende Versammlung auf dem Capitol die Verfassung der römischen Republik proklamirte. Die provisorische Regierung wurde aufgelöst, eine militärische Fremdherrschaft eingesetzt. Oberst Niel überbrachte die Schlüssel der Stadt dem Papst nach Gaeta und empfing dafür den apostolischen Segen. Gleichzeitig eroberen die Österreicher nach harten Kämpfen Bologna und Ancona. Eine Kommission von Kardinälen (Altieri, Genga, Vanicelli) übernimmt am 31. Juli im Auftrag des Papstes die Regierung des Kirchenstates und übt Rache an den Feinden des Papsttums. Ein Manifest wird erlassen, welches die Versicherung gibt, daſs der Papst sich ernstlich damit beschäftige, die Verbesserungen vorzubereiten, die mit der Würde und Macht des Pontifikats vereinbar seien; die von Frankreich aus erteilten Ratschläge aber, daſs eine allgemeine Amnestie zu erlassen, die Verwaltung an Laien zu übergeben, der Code Napoleon einzufüren sei, werden zurückgewiesen „als unvereinbar mit der Freiheit und Unabhängigkeit des Papstes". Dieser selbst blieb jedoch noch mehrere Monate nach Bezwingung seiner Untertanen durch die Fremden in Gaeta und Portici. Erst am 12. April 1850 kehrt er in die Stadt Petri zurück mit verbittertem Herzen, vom römischen Volk mit düsterem Schweigen empfangen. Statt des früheren Evviva Pio Nono! hieß es jetzt: Evviva Pio! — No, No!

Es folgen die Jarzehnte der Reaktion 1850—70 — die Zeit der allmählichen Auflösung der weltlichen Papstherrschaft, aber auch der neuen Versuche zur Ausrichtung des päpstlichen Universal-Episkopats.

B. 1850—70: Die Jarzehnte der Reaktion.

Hatte Pius IX. in den ersten Jaren seiner Regierung troz seines kirchlichen Konservatismus auf dem Gebiet der weltlichen Politik seinen liberalen Neigungen und Idealen gefolgt, so hatte er sich dagegen seit den Tagen von Gaeta ganz und gar der politischen wie kirchlichen Reaktion in die Arme geworfen. Die Stütze der weltlichen Papstmacht waren die französischen und österreichischen Bajonette, bis zuerst 1859 und 1866 die österreichische, dann 1870 die französische Fremdherrschaft in Italien, ebendamit aber auch die weltliche Herrschaft des Papstes ihr Ende erreichte. An der Spitze der Regierung des Kirchenstats stand seit 1850 der ebenso weltkluge, als weltlich gesinnte, hab- und herrschsüchtige Kardinal-Statssekretär Giacomo Antonelli aus Sonnino im Kirchenstat, der Sprößling einer alten Räuberfamilie (geb. 2. April 1806, gest. 6. Nov. 1876). Er war Ministerpräsident, Minister des Auswärtigen, Chef des gesamten politischen Statswesens, auch oberster Leiter der Rechtspflege, — kurz: „er war al-

mächtig am Hof und im Kardinalskollegium, die verständigen und gemäßigten Kardinäle hatten nichts mehr zu sagen; eine ungeheure Schuld lastete auf dem Stat; mit jedem Jar wuchs das Defizit; Unterrichts- und Erziehungswesen lag ganz in den Händen des Klerus; die Censur wurde von Mönchen, Bischöfen und Polizeibeamten geübt; die alten Gerichtshöfe waren wider in Tätigkeit; die Privilegien der Priester wider hergestellt; die Gefängnisse überfüllt, Tausende in der Verbannung, die Jesuiten mächtiger als je; Adel und Bürgerschaft von feindseliger Gesinnung gegen die herrschende Priesterkaste beseelt; die große Menge haßerfüllt und revolutionär; auch die niedere Geistlichkeit nichts weniger als regierungsfreundlich; Alles unterwült von geheimen Gesellschaften, die auf die erste Gelegenheit lauern, um das verhaßte Joch abzuschütteln" — so schildert ein Zeitgenosse aus eigener Anschauung die damaligen Zustände im Kirchenstat (Farini bei Nielsen 423; weitere Schilderungen und Belege bei Brosch II, 427). War es doch damals ein öffentliches Geheimnis, daſs nächst der Türkei der Kirchenstat das schlechtest-regierte Land in Europa sei, und one Widerspruch nannte ein englischer Statsmann auf dem Pariser Kongreſs des Jares 1856 die Regierung des Papstes „eine Schmach für Europa".

Dieser aber, von weltlichen Regierungssorgen unberürt, arbeitete jetzt nur um so eifriger als Kirchenfürst an der neuen Erhebung, Befestigung und Ausbreitung des päpstlich-jesuitischen Dogmen-, Kultus- und Verfassungssystems, wozu die auf die Revolutionsjare 1848/49 gefolgte Reaktionsperiode der Jare 1850—60, die Ermattung der Völker und die Kurzsichtigkeit der Regierungen, so bequeme Gelegenheit bot. Pius IX. fülte sich jetzt ganz als Oberhaupt der Kirche, als Beherrscher des Reichs, in welchem die Sonne nicht untergeht, und suchte, bigott und eitel, wie er war, die Fehler und Enttäuschungen seiner früheren Jare zu sünen und vergessen zu machen durch immer größeren kirchlichen Eifer, durch immer superstitiösere Marien- und Heiligenverehrung, durch eine immer exzessivere Selbstvergötterung. Allen Ländern der Christenheit ist seine oberhirtliche Sorge zugewandt. Überall errichtet er neue Bistümer, Erzbistümer, apostolische Vikariate und Präfekturen. Insbesondere organisirt er 1850 die katholische Kirche Englands durch Errichtung von römischen Bistümern und Erzbistümern statt des bisherigen apostolischen Vikariats (Breve vom 29. September, abgedruckt in Acta Pii IX, Bd. I, S. 235 ff.); ebenso 1853 die römisch-katholische Kirche im Königreich der Niederlande durch Breve vom 4. März; 1850 wird eine Konvention mit Toskana, ein Konkordat mit Spanien geschlossen (Acta Pii I, 293 ff.). In Rom selbst ernennt er eine Menge von Kardinälen, schreibt Jubelablässe aus, gibt neue liturgische Vorschriften, verfügt neue Kanonisationen und Beatifikationen, errichtet Seminarien, Kollegien und Kongregationen, übergibt den öffentlichen Unterricht den Jesuiten, obwol er diese mehr fürchtet als liebt, und organisirt zur Verteidigung des Papsttums und zur Leitung der katholischen Völker eine weitverzweigte, vorzugsweise von Jesuiten bediente katholische Presse durch Gründung des seit 1850 zuerst in Neapel, dann in Rom erscheinenden Jesuitenblattes Civiltà cattolica, das dann wider in zallosen lokalen Blättern und Blättchen sein vielstimmiges Echo fand. Vor allem aber, und als eine persönliche Herzensangelegenheit betreibt er in den nächsten Jaren nach seiner Rückkehr aus Gaeta die Definition und Promulgation eines neuen Mariendogma's — der immaculata conceptio B. Virginis Mariae (vgl. R.-E. IX, S. 322 ff.).

Von Jugend auf hatte Pius, stets ein Freund und Liebling des schönen Geschlechts, der Jungfrau Maria eine schwärmerische Verehrung gewidmet. Ihr glaubte er seine Heilung von der Epilepsie, ihr seine Lebensrettung im Revolutionsjar zu verdanken. Schon von Gaeta aus hatte er in einer Encyklika vom 11. Februar 1849 sämtliche Bischöfe der Christenheit aufgefordert, ihre Gutachten über die Frage von der immaculata conceptio einzusenden. Drei Viertel der Bischöfe sprachen sich beistimmend aus; andere, wie besonders einige französische und deutsche Prälaten, verhehlten nicht ihre ernsten Bedenken. Hatten ja doch schon im Mittelalter so gewichtige Autoritäten wie der h. Bernhard und Thomas und mit diesem der ganze Dominikanerorden gegen jene Lehre sich ausgesprochen, und

ebendarum hatten alle bisherigen Päpste in kluger Zurückhaltung vor einer dogmatischen Entscheidung jener kitzlichen Streitfrage sich gehütet. Jetzt mussten alle alten und neuen Bedenken verstummen vor der Übermacht des die römische Kirche immer ausschließlicher beherrschenden jesuitischen Geistes und vor dem Machtwort eines romantisch-abergläubischen, theologisch ungebildeten Papstes. Dieser ernannte zur Begutachtung der Frage eine Kommission, in welcher die Jesuiten, wie Perrone, Passoglia 2c. die Hauptstimme hatten. Das Resultat konnte nicht zweifelhaft sein; es entsprach den Wünschen des Papstes. So erfolgte denn am 8. Dezember 1854 one konziliare Beratung vor einer Versammlung von etwa 200 in Rom anwesenden Bischöfen die Sanktionirung des neuen Dagmo's durch die Bulle Ineffabilis Deus, durch welche jene Meinung von der wunderbaren Bewarung der Jungfrau Maria vor jeder erbsündlichen Befleckung für eine göttlich geoffenbarte und daher allgemein zu glaubende erklärt wird (s. die Bulle im Archiv für kath. Kirchenrecht X, 395 ff.; vgl. Denzinger, Lehre von der unbefleckten Empfängnis, Würzburg 1855; Preuß, Die röm. Lehre von der unbefleckten Empfängnis, Berlin 1865). Der Papst selbst verkündigte das neue christliche Dogma in St. Peter und setzte echtheidnisch einem dort befindlichen Marienbild ein kostbares Brillantdiadem aufs Haupt. Eine Inschrift im Chor der St. Peterskirche meldet in perpetuam rei memoriam die offenkundige Lüge, dass der Papst durch Verkündigung des neuen Dagma's dem Verlangen „der ganzen Christenheit“ entgegengekommen sei. Die jesuitische Partei frohlockte, der Episkopat und der Dominikanerorden verstummten, die Gegner spotteten; vielfach aber wurde schon damals vorausgesagt, dass diese erste päpstliche Dogmendefinition nur ein Vorläufer sei für noch weitergehende Pläne der jesuitisch-papalen Partei. Indem Pius IX. eine schriftwidrige, in der Kirche stets widersprochene Meinung one Befragung eines Konzils aus eigener Machtvollkommenheit „episcoporum adstante coetu, universoque plaudente orbe“ (wie es im römischen Brevier heißt) sollemniter definirte und promulgirte, hatte er tatsächlich bereits sich selbst die Unfehlbarkeit und das Recht der Dogmenfabrikation beigelegt, hatte aber auch mit der Idee der Katholizität gebrochen: das neue Mariendogma war nur der Vorläufer des neuen Papstdogmas, die Anticipation und Usurpation der päpstlichen Infallibilität (vgl. Schrader, Pius IX. als Papst und König, S. 12; Friedrich, Geschichte des Vatikanischen Konzils I, 426 ff.).

Unterdessen gingen die Missregierung und Selbstauflösung des Kirchenstats, aber auch die Versuche zur Neuerhebung und Kräftigung der Papstmacht über die katholischen Völker ihren Gang weiter. „In der Ebbe der Reaktion, die auf die Sturmflut der Revolutionsjare gefolgt war, fur das Schiff St. Petri eine Zeit lang mit vollen, immer stolzer sich blähenden Segeln“. Es war die Zeit der Konkordate und päpstlichen Übergriffe. Auf das spanische Konkordat des Jares 1851, durch welches die katholische Religion mit Ausschließung aller anderen für die Religion des spanischen Volkes erklärt wird, folgen änliche Konkordate mit den ehemals spanischen Republiken Central-Amerikas, mit Costa Rica 1852, mit Guatemala 1853, insbesondere aber am 18. August 1855 der Abschluss des österreichischen Konkordates, das Pius selbst in einer Allokution vom 3. November 1853 als faustissimum eventum preist und das einen „bedeutungsvollen Abschnitt in der Geschichte des Verhältnisses von Stat und Kirche“, aber auch einen verhängnisvollen Abschnitt in der Geschichte des österreichischen Kaiserstates bildet (Abdruck bei Walter, Fontes, S. 280; Nussi, Conventiones de rebus eccl., S. 310, vollständiger im Archiv für kathol. Kirchenrecht, Bd. I, XIV, XVIII; vgl. den Artikel „Konkordate“ R.-E. Bd. VIII, S. 170 ff.). Dann folgt 1856 die päpstliche Aufforderung an die österreichischen Bischöfe, auf dem durch das Konkordat betretenen Wege voranzugehen; sowie die päpstliche Modifikation und Approbation der Darmstädter Konvention (Bd. VIII, S. 172); 1857 die päpstliche Verdammung der Günther'schen Philosophie, die Zwangstaufe des röm. Judenknaben Mortara, die Einweihung eines Denkmals der Dogmatisirung der Immaculata conceptio, insbesondere aber die Konkordatsverhandlungen mit den süddeutschen Staten (württembergische Konvention vom 8. April 1857, badische vom 28. Juni

1859 f. Bd. VIII, S. 171). Die mittelalterliche Stellung des Papsttums über jedem Gesetz schien widergekehrt, die „Kirchenfreiheit" im römischen Sinn, d. h. die Vernichtung aller statlichen Hoheitsrechte über die Kirche ihrer Verwirklichung nahe; neue Triumphe der Kurie nicht bloß über katholische, sondern auch über kurzsichtige und schwache protestantische Regierungen schienen in Aussicht, — aber auch neue Enttäuschungen und Demütigungen für das Papsttum, seine blinden Verehrer und seine schlauen Leiter sollten nicht ausbleiben. Die süddeutschen Konkordate scheitern am Widerstand der Völker und durch die Ermannung der Regierungen (badische Kirchengesetze von 1860, württembergische von 1861/62). Wider das Papsttum aber erheben sich neue Gefaren in seiner italienischen Umgebung und von seiten seines französischen Schutzherrn. Napoleon III., geschreckt durch das Orsini'sche Attentat vom 14. Januar 1858, und für ein italienisches Bündnis gewonnen durch den sardinischen Minister Graf Camillo Cavour (Juli 1858 zu Plombieres), schließt einen Bund mit König Viktor Emanuel zur Befreiung Italiens von der österreichischen Fremdherrschaft. Die Neujarsgratulation vom 1. Jan. 1859 war das Vorspiel zur Kriegserklärung gegen Österreich (April 1859). Der französisch-italienische Krieg und die Friedensschlüsse von Villafranca und Zürich (Juli und November 1859) dienten nur dazu, neue Erschütterungen vorzubereiten. Nach dem Frieden sollte Italien einen Statenbund bilden unter dem Ehrenpräsidium des Papstes, der zugleich um Durchfürung der nötigen Reformen gebeten werden sollte. Aber die Ereignisse waren mächtiger als diese Abmachungen der Potentaten. Die kleinen Throne von Mittelitalien brechen zusammen, wie der des Königreichs beider Sicilien; die Romagna macht sich von der päpstlichen Herrschaft los; die Marken und Umbrien werden durch Volksabstimmung dem neuen Königreich Italien einverleibt (Dez. 1860); nur ein kleines Drittel des Kirchenstats, das patrimonium Petri im engeren Sinne, ein Küstenstrich mit c. 700,000 Einwonern, verbleibt dem Papst vorläufig noch, so lange die französischen Truppen ihn gegen seine eigenen Untertanen beschützen. Das italienische Volk aber verlangt immer stürmischer das Ende der weltlichen Papstherrschaft, Rom als Hauptstadt des italienischen Königreichs. Schon seit 1859 hatte der sog. Broschürenstreit über die weltliche Herrschaft des Papstes begonnen (mit der in Paris erschienenen Schrift: le pape et le congrès). In Frankreich und Italien nicht nur, sondern in der ganzen Christenheit wird die Frage debattirt, ob die weltliche Herrschaft des Papstes eine zu beseitigende Antiquität und Abnormität sei oder eine politische und kirchliche Notwendigkeit zur Warung des sog. Legitimitätsprinzips und zur Unabhängigkeit des Kirchenoberhauptes. Die Frage einer Verlegung des Papstsitzes wird vielfach erörtert: Jerusalem, Malta, Avignon, Spanien, Bamberg, Fulda 2c. kommen in Vorschlag. Der Papst aber setzt allen Propositionen sein non possumus entgegen: er sei nicht berechtigt, auf das Erbgut der römischen Kirche zu verzichten, da dieses nicht ihm gehöre, sondern der ganzen katholischen Christenheit; er verweigert aber auch ebenso beharrlich die Durchfürung der von ihm verlangten Reformen, spricht dagegen über alle, die zur Schmälerung der weltlichen Macht des Papstes beigetragen (invasoribus et usurpatoribus aliquot provinciarum pontificiae ditionis), den großen Kirchenbann aus unter Hinzufügung der leidenschaftlichsten Schmähungen wider das sardinische Raubtier, wider die von der Hölle ausgespienen Rebellen, welche das Heiligtum der Kirche berauben. Vergeblich suchte Graf Cavour noch in den letzten fünf Monaten seines Lebens eine Verständigung mit dem Papst zu erzielen auf Grund seines Programms der freien Kirche im freien Stat — la libera chiesa in stato libero; und selbst aus der unmittelbaren Nähe des Papstes ließen sich Stimmen vernehmen wie die des römischen Priesters und Professors Carlo Passaglia (pro causa Italica ad episcopos catholicos, Florenz 1861), der, obwol streng festhaltend an der orthodoxen Kirchenlehre und Kirchendisziplin, dennoch verlangt, daß Kirche und Papsttum sich beugen vor der politischen Einheit Italiens, die von allen Mächten anerkannt und eine geschichtliche Tatsache (fait accompli) sei; der Papst müsse auf seine weltliche Macht verzichten und freudig den Ersatz annehmen, der ihm geboten werde in dem Prinzip der freien Kirche im freien State.

Der anonyme Verfasser musste, als seine Autorschaft bekannt wurde, vor dem Zorn des Papstes aus Rom fliehen, ließ sich aber doch nicht abschrecken, im Auftrag Cavours noch einen letzten vergeblichen Versuch zu machen, den Papst und Italien zu versönen; Antonelli antwortete: „Wir werden uns niemals mit den Räubern einigen!" Cavour starb am 6. Juni 1861. Die römische Frage ruhte für einige Jare.

Angeblich zur feierlichen Kanonisation von 26 obskuren japanischen Märtyrern, die im Jar 1597 zu Nangasaki ihr Blut vergossen haben sollen, in Warheit aber, um den immer bedenklicher erbleichenden Nimbus des Papsttums wider aufzufrischen und speziell, um die Lehre von der Unverletzlichkeit des patrimonium Petri kirchlich sanktioniren zu lassen, veranstaltete Pius IX. zu Pfingsten 1862 eine glänzende Bischofsversammlung in Rom. In einer Adresse an den Papst vom 8. Juni (abgedruckt im Archiv f. kath. Kirchenrecht VIII, 301) erklärten die in Rom anwesenden Prälaten — 44 Kardinäle und 243 Bischöfe — dem Wunsche des Papstes entsprechend, die Notwendigkeit der weltlichen Papstherrschaft. Dupanloup, Bischof von Orleans, sprach damals das geflügelte Wort: Ici nous sommes chez nous! „Wir Katholiken sind in Rom zu Hause!" Wie wenig freilich der Papst selbst in seiner eigenen Behausung sicher war, zeigte wenige Wochen später ein Versuch Garibaldi's, durch einen Freischarenzug den Franzosen zum Trotz sich Roms zu bemächtigen. Er endete zwar vorerst mit der Niderlage, Verwundung und Gefangennahme des künen Bandenfürers bei Aspromonte (August 1862), lieferte aber auf's neue den Beweis, dass die Geschicke Italiens und Roms lediglich von dem guten Willen und Einverständnis des französischen Kaisers und seines Verbündeten, des Königs von Italien, abhingen. Napoleon III. selbst aber schwankte fortwärend zwischen zwei entgegengesetzten, in seinem Haus und seinem Reich sich kreuzenden Strömungen: die persönlich für den Papst schwärmende Kaiserin Eugenie und der ultramontane Klerus Frankreichs, dessen der Kaiser zur Beherrschung seines Volks bedurfte, zogen ihn auf die Seite des Papstes; persönliche Neigungen und die Interessen der europäischen Politik dagegen bestimmten ihn, den Wünschen des italienischen Volkes nicht allzu schroff entgegenzutreten, um einen Bundesgenossen jenseits der Alpen zu haben und vor italienischen Attentätern sicher zu sein. Endlich, am 15. September 1864, wurde die sog. September-Konvention zwischen Kaiser Napoleon III. und König Viktor Emanuel, one Rücksichtnahme auf den Papst, abgeschlossen: der König verpflichtet sich, das päpstliche Gebiet nicht anzugreifen und gegen fremde Angriffe zu verteidigen; der Kaiser verspricht, binnen 2 Jaren die französischen Truppen aus Rom und deren römischen Gebiet zurückzuziehen. Die Hauptstadt Italiens wird von Turin nach Florenz verlegt. Keine der verschiedenen Parteien war mit diesem Abkommen zufrieden, am wenigsten der Papst, der bei Abschluss der Konvention gar nicht gehört worden war. Um aber der ganzen Welt zu zeigen, wie wenig die Kurie geneigt sei, dem Zeitgeist oder den nationalen Forderungen irgendwelche Zugeständnisse zu machen, benutzte der Papst die ihm gewordene Frist zu einer offenen Kriegserklärung gegen den modernen Stat wie gegen die gesamte moderne Weltanschauung in seiner am 8. Dez. 1864, am zehnten Jarestag des neuen Mariendogmas, erlassenen Encyklika Quanta cura, einem Hirtenbrief an die ganze katholische Christenheit, nebst einem angehängten Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores, qui notantur in allocutionibus, encyclicis aliisque apostolicis litteris S. D. N. Pii Papae IX (abgedruckt in den Offiz. Aktenstücken zum ökum. Konzil I, 1 ff.; Acta et decreta S. Oec. Conc. Vaticani, Freiburg 1871, S. 3 ff.; in Friedbergs Sammlung der Aktenstücke zum Vatik. Konzil 1872, S. 898 ff. und an vielen anderen Orten) — einem Verzeichnis von 80 verschiedenen Irrtümern, die hinfort von allen guten katholischen Christen verdammt werden sollen, auslaufend in dem Satz, dass es verdammlich sei zu meinen, der römische Papst könne und müsse sich mit dem Fortschritt, mit dem Liberalismus und mit der modernen Bildung versönen und vergleichen (R. P. potest ac debet cum progressu, cum liberalismo, cum recenti civilitate sese reconciliare et componere). In Frankreich wurde die Veröffent-

lichung des Schriftstücks verboten; in Italien, in Deutschland rc. ließ man die Verkündigung ruhig geschehen. Die Welt staunte. Die jesuitisch-ultramontane Partei unter Klerus und Laien sann auf Mittel zur Verwirklichung des hier aufgestellten Programms. Es war der Vorabend des Jares 1866. Das aller Orten fieberhaft erregte katholische Volk erwartete einen Religionskrieg, Niederwerfung des Protestantismus und der anderen kirchenfeindlichen Mächte, einen großartigen Sieg und Triumph des Papsttums und der ihm Heerfolge leistenden katholischen Mächte.

Die politischen Ereignisse des Jares 1866 waren nicht dazu angetan, diese Hoffnungen und Wünsche zu verwirklichen: die Niederlage Österreichs, die Erhebung Preußens, die Neugestaltung Deutschlands, die Vergrößerung des Königreichs Italien, das Venetien gewinnt und einen Teil der Schulden des Kirchenstats übernimmt. Im Dezember 1866 erfolgt auf Grund des Septembervertrags die Zurückziehung der französischen Truppen aus Rom; der König von Italien wird Schutzherr des Papstes. Dieser aber, den weltlichen Mächten misstrauend, ernennt die heil. Katharina zur Schutzheiligen Roms und veranstaltet im Sommer 1867 die mit ungewönlichem Pomp ausgestattete Feier des Centenariums Petri, d. h. des angeblichen Todestages der beiden Apostel Petrus und Paulus, um der Welt zu zeigen, dass die römische Kirche nach nicht gealtert sei, aber auch um durch die Einigung des Episkopats mit dem Statthalter Christi die Kraft der Kirche wider die sie von allen Seiten umdrängenden Gefaren zu stärken. Denn es war des Papstes innigste Überzeugnng, dass durch die bloße Berürung des Bodens der heil. Stadt etwas von der Kraft des h. Petrus auf die anwesenden Bischöfe ausgehen, ja dass aus dem Grab Petri eine geheime Kraft ausströmen werde, die den Hirten der Kirche hohen Mut und hochherzige Entschlüsse einhauchen (nunquam nos dubitavimus, quin ex ipso sepulcro, ubi b. Petri cineres ad religionem orbis sempiternam quiescunt, quaedam arcana vis et salutaris virtus existat, quae pastoribus dom. gregis fortes ausus, ingentes spiritus, magnanimos sensus inspiret etc., s. die päpstliche Allokution vom 26. Juni 1867, abgedr. bei Friedberg, Aktenstücke rc. S. 212 ff.). Eine Anzal von c. 400 bis 500 Bischöfen war damals in Rom versammelt. Der Papst verkündigte nicht weniger als 25 Heiligsprechungen (darunter die des spanischen Inquisitors Peter Arbues von Saragossa, † 1485; vgl Zirngiebl, Peter Arbues, 2. A. 1872, und die der 19 Märtyrer von Gorkum vom Jare 1572) und 205 Seligsprechungen. Die Begeisterung für den Stul Petri unter den Anwesenden war so groß, dass sie den Papst ermutigte, im öffentlichen Konsistorium den 27. Juni die Verwirklichung eines Herzenswunsches in nahe Aussicht zu stellen, der ihn schon lange bewegte — die Berufung eines allgemeinen Konzils: jamdiu enim animo agitavimus, ac illud etiam, ubi primum optata Nobis opportunitas adorit, efficere aliquando posse confidimus, nempe ut sacrum oecumenicum et generale omnium episcoporum catholici orbis habeamus concilium, quo collatis consiliis conjunctisque studiis necessaria ac salutaria remedia tot praesertim malis, quibus ecclesia premitur, Deo adjuvante adhibeantur (s. bei Friedberg a. a. O. S. 216). Die anwesenden Bischöfe beantworteten diese päpstliche Eröffnung mit einer Adresse (1. Juli), worin sie dem Papst in den Ausdrücken der servilsten Schmeichelei ihre Huldigung darbringen und ihre höchste Freude aussprechen über die von des Papstes geheiligtem Mund ihnen kundgegebene, dem Papst von Gott selbst eingegebene Absicht der Konzilsberufung, von deren Verwirklichung sie, Deo propitio et conciliatrice Deipara, die glänzendsten Folgen sich versprechen: fiat haec synodus grande opus unitatis, sanctificationis et pacis, unde novus in ecclesiam splendor redundet, novus regni Dei triumphus consequatur (s. die Freiburger Acta et decreta etc., S. 36 ff.; Friedberg, Aktenstücke S. 217 ff.). Was aber des Papstes Hauptabsicht war bei dieser ganzen kirchlichen Schaustellung und Ankündigung, sprach er dann selbst aus in seiner Beantwortung der bischöflichen Huldigungsadresse: durch Stimmabgabe der ganzen katholischen Welt die Notwendigkeit der weltlichen Herrschaft des Papstes für die Regierung der Kirche bekräftigen und feierliche Verwarung einlegen zu lassen wider die sakrilegische Ver-

räterei derer, qui felicitatis populi obtentu Romanum Pontificem e solio deturbare conantur (s. Friedberg S. 222 ff.).

Die Antwort der italienischen Nationalpartei auf diese päpstlich-bischöfliche Demonstration war eine Proklamation der Nationaljunta vom 17. Juli, betreffend die endliche Lösung der römischen Frage: die Zeit sei gekommen zur Befreiung Roms von der Priesterherrschaft und zur Vollendung der Einheit Italiens. Im September sammelten sich italienische Freischaren an den Grenzen des Kirchenstats. Die italienische Regierung trat ihnen zuerst, in Gemäßheit des Septembervertrags, energisch entgegen, ließ sie aber bei einem zweiten Versuch gewären. Garibaldi eilt von Caprera herbei und stellt sich an die Spitze eines Freischarenzugs. Die Grenze wird überschritten, one dass die königlichen Truppen es hindern konnten oder wollten. Bis an die Mauern Roms streiften die Garibaldi'schen Scharen. Rom wird in Belagerungszustand erklärt, der Rest der päpstlichen Herrschaft ist auf's äußerste bedroht. Da kommt noch einmal Hilfe von Frankreich. Der Kaiser erklärt die Septemberkonvention für gebrochen und schreitet zu einer neuen militärischen Intervention. Eine französische Flotille erscheint in Civitavecchia; die Franzosen unter General Failly besetzen Rom, von den Römern mit düsterem Schweigen empfangen; Garibaldi's Scharen treten den Rückzug an, werden aber, noch ehe sie die Grenze erreicht, von den französisch-päpstlichen Truppen angegriffen. „Das französische Chassepot-Gewehr tut Wunder". Die Franzosen gewinnen den unrühmlichen Sieg bei Mentana, 3. Nov. 1867. Rom ist dem heiligen Vater gerettet. Noch einmal hält sich das Papsttum aufrecht durch den Schutz des französischen Kaisertums. Eine Verständigung mit dem Königreich Italien weist der Papst beharrlich zurück mit der Erklärung: er könne wol das Opfer der Revolution sein, nimmermehr aber ihr Mitschuldiger. Desto mehr schien jetzt dem Papst der richtige Zeitpunkt (die optata opportunitas) gekommen zu sein zu der höchsten und letzten Schaustellung der widerhergestellten Papstherrlichkeit — zur Berufung des längst geplanten allgemeinen Konzils, — des Concilium Vaticanum.

C. 1869—1878: Das Vatikanische Konzil und das Ende der Papstregierung Pius IX.

Den letzten und wichtigsten Abschnitt in der Regierungsgeschichte des Papstes Pius IX. wie in der Geschichte der römisch-katholischen Kirche des 19. Jarhunderts bildet das Concilium Vaticanum, das zwanzigste ökumenische Konzil nach römischer Zälung, vom 8. Dezember 1869 bis 20. Oktober 1870: seine Vorbereitung, sein Verlauf und seine Folgen.

a) Vorbereitungen, 6. Dez. 1864 bis 8. Dez. 1869.

Seit den Reformkonzilien des 15. und dem tridentinischen Gegenreformationskonzil des 16. Jarhunderts war kein allgemeines Konzil mehr in der römisch-katholischen Kirche berufen oder gewünscht worden. Zur Veranstaltung eines solchen lag auch jetzt kein zwingender Grund, kein allgemein gefültes Bedürfnis vor. Aber sie gehörte längst zu den geheimen, bald immer offener ausgesprochenen Wünschen des Papstes. Am 6. Dezember 1864, also zwei Tage vor der Publikation der Encyklika Quanta cura und des Syllabus errorum, war zum erstenmal etwas von diesem Plan kund geworden durch eine vom Papst selbst in einer Sitzung der Kongregation der Riten den anwesenden Kardinälen gemachte Eröffnung (s. die offizielle Konzilsgeschichte v. Cecconi-Molitor I, 1 ff.; Friedrich, Gesch. des Vat. C. I, S. 651 ff.). Öffentlich hatte sodann der Papst im Jar 1867 bei der Feier des Centenarium Petri in der Allocution vom 26. Juni (s. o.) seine Absicht kund getan, jenen Plan zur Ausfürung zu bringen, ubi primum optata opportunitas aderit. Auch hatte er bereits in seiner Beantwortung der Bischofsadresse vom 1. Juli das Fest der unbefleckten Empfängnis, den 8. Dez., als eventuellen Eröffnungstermin bezeichnet und das Konzil zum Voraus unter das spezielle patrocinium der h. Jungfrau gestellt (Friedberg S. 222 f.: Satisfacturi communi desiderio jam nunc nunciamus, futurum quandocunque concilium sub auspiciis Deiparae Virginis ab omni labe immunis esse constituen-

dum et eo aperiendum die, quo insignis hujus privilegii ipsi collati memoria recolitur. Faxit Deus, faxit b. Virgo, ut amplissimos e saluberrimo isto consilio fructus percipere valeamus!). Ein Jar darauf, am Peter- und Paulsfest 1868 (29. Juli), erfolgte die förmliche Berufung des Konzils zum 8. Dez. 1869 durch die Bulle Aeterni Patris unigenitus filius (abgedruckt mit der Unterschrift des Papstes — Ego Pius, catholicae ecclesiae episcopus — und sämtlicher Kardinäle bei Cecconi-Molitor Urkunde XXXVI, bei Friedberg S. 228 ff.; über den Inhalt der Bulle und den Modus der feierlichen Publikation s. Friedrich, Gesch. des V. C. I, 716 ff.). Erst zehn Wochen später, am 8. Sept. 1868, erging dann auch eine Einladung an die schismatischen Bischöfe des Orients (Arcano divinae providentiae bei Friedberg S. 233), am 13. September eine Einladung an die Protestanten und andere Akatholiken (Friedberg S. 235 ff.), beim Konzil zu erscheinen, jedoch nicht um mit ihnen zu verhandeln, sondern lediglich um sie zur Rückkehr in die römische Kirche aufzufordern („ut ad unicum Christi ovile redire festinent"). Die Antworten der orientalischen Patriarchen und Bischöfe lauteten sämtlich ablehnend, s. Friedberg S. 12; Friedrich I, S. 721 ff. Über die von seiten der Protestanten und Akatholiken erfolgten Antworten und Erklärungen s. Friedberg S. 15; Friedrich I, 728 ff. In England fand man die päpstliche Einladung „komisch" — komischer noch die vom Papst in einem Schreiben an den Erzbischof Manning von Westminster (d. d. 30. Okt. 1869) gegebene Erläuterung (s. Friedrich S. 730). Die päpstliche Anmaßung wurde von der ganzen protestantischen Welt in zalreichen, mehr oder minder höflichen Protesten zurückgewiesen. In Italien wurde die Veranstaltung eines Gegenkonzils der Freidenker aller Nationen vorgeschlagen, das dann auch im Dezember 1869 in Neapel zusammentrat, aber bald wider resultatlos auseinanderging.

Aber auch in der katholischen Welt schienen Anfangs die päpstlichen Kundgebungen nur geringe Beachtung zu finden. Waren es doch ganz andere, viel brennendere Fragen, mit denen damals die europäischen Fürsten und Völker, Presse und öffentliche Meinung beschäftigt waren. Auch war es im Sommer 1868 bei dem Alter des Papstes, bei der Unsicherheit seiner römischen Existenz, bei der Ungewißheit der europäischen Verhältnisse noch höchst zweifelhaft, ob das beabsichtigte Konzil je würde zu Stande kommen. Und endlich wusste ja Niemand, mit welchen Fragen und Aufgaben das zukünftige Konzil sich würde zu befassen haben. Das päpstliche Ausschreiben sagte darüber so gut wie nichts; es enthielt nur jene allgemeinen Klagen und Wünsche, die man seit langer Zeit aus dem Vatikan und besonders aus dem Munde des vielredenden Papstes Pius zu vernehmen gewont war. Zweck des Konzils, wurde gesagt, sei die Rettung der Kirche und der bürgerlichen Gesellschaft von allen dieselben bedrohenden Übeln, Ausrottung aller modernen Irrtümer, Niederwerfung aller gottlosen Feinde des römischen Stules und der Kirche. Gleichwie es Pflicht des päpstlichen Oberhirtenamtes sei, alle Kräfte anzuwenden ad ecclesiae reparandas ruinas, ad universi dominici gregis salutem curandam, ad exitiales eorum impetus conatusque reprimendos, qui ipsam ecclesiam et civilem societatem funditus evertere connituntur, ebenso sei es Pflicht des jetzt von dem Papst nach dem Vorgang seiner glorreichen Vorgänger berufenen allgemeinen Konzils, Alles das sorgfältig zu erwägen und zu beschließen, quae his praesertim asperrimis temporibus majorem Dei gloriam, fidei integritatem, divini cultus decorem, sempiternam hominum salutem, utriusque Cleri disciplinam ejusque salutarem solidamque culturam, ecclesiasticarum legum observantiam morumque emendationem, christianam juventutis institutionem et communem omnium pacem et concordiam inprimis respiciunt; aber auch dafür zu sorgen, ut omnia ab ecclesia et civili societate mala amoveantur, ut miseri errantes — reducantur, ut vitiis erroribusque eliminatis augusta nostra religio ubique terrarum reviviscat, propagetur, dominetur, atque ita pietas, honestas, caritas omnesque christianae virtutes cum maxima humanae societatis utilitate vigeant et efflorescant.

In der Tat ein sehr „umfassendes Programm des neuen Konzils", alle Materien in sich begreifend, mit denen überhaupt irgend eine christliche Versammlung

der Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft sich wird beschäftigen können! — aber freilich auch ebenso unbestimmt und nichtssagend als allumfassend und ganz darauf berechnet, die eigentlichen Absichten der Kurie und der sie leitenden Partei für die Augen derer, die nicht hinter den Zeilen des römischen Kurialstils zu lesen verstanden, zu verhüllen. Die Mehrzal der Bischöfe glaubte daher nichts besseres tun zu können, als über die Berufung des Konzils, das so Vieles verhieß, in einen endlosen Jubel auszubrechen. Fast alle erließen Hirtenbriefe an ihre Diözesen, oder drückten dem Papst ihre Freude über die Berufungsbulle aus, oder veröffentlichten zum Voraus Schriften, die freilich ebenso vag und unbefriedigend waren wie die päpstliche Bulle selbst (vgl. Friedberg S. 67 ff.; Friedrich I, 721).

Näheres aber wusste vorerst Niemand, der nicht zu den Eingeweihten gehörte, weder über die Zusammensetzung noch über die Geschäftsordnung, noch über die voraussichtliche Dauer des Konzils, noch über die tractanda, daher auch keiner der berufenen Bischöfe in der Lage war, sich auf die konziliaren Aufgaben irgendwie vorbereiten oder mit anderen sachkundigen Männern in Verhandlung treten zu können.

Erst allmählig seit Anfang des Jares 1869 tauchten bestimmtere Andeutungen auf über die Absichten und Aussichten, die man in Rom, im Vatikan und im Jesuitenkollegium in Betreff des Konzils hegte. Eine angeblich aus Frankreich stammende, vom 6. Februar 1869 datirte Korrespondenz in dem römischen Jesuitenblatt Civiltà cattolica, dem Papst Pius durch sein Breve vom 12. Februar 1866 eine Art von amtlicher Bedeutung verliehen hatte, deutete an, dass man eine ganz kurze Dauer des Konzils, wenig Meinungsverschiedenheit und Debatte im Schoße desselben hoffe und wünsche, und dass vorzugsweise drei Gegenstände den Inhalt der Verhandlungen bilden sollten; 1) die Dogmatisirung des päpstlichen Syllabus von 1864, 2) die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit und 3) die Verkündigung des Dogmas von der glorreichen Himmelfart der Jungfrau Maria (Civiltà Catt. Ser. VII, vol. 5, p. 345 sq.; Friedberg, Aktenst., S. 82; Friedrich, Gesch. I, 748 ff.). Zugleich versicherte das Jesuitenblatt, dass schon jetzt „alle guten Katholiken mit dem Herzen und mit dem Verstande allen Beschlüssen sich unterwerfen, welche das Konzil seiner Zeit fassen werde". Der Artikel erregte großes Aufsehen, wurde sofort in allen Parteiblättern abgedruckt und in einer Masse von Schriften und Zeitungsartikeln auf's lebhafteste besprochen (vgl. die mehr oder minder vollständigen Verzeichnisse der Konzilslitteratur bei Friedberg S. 17; Friedrich S. 732 ff. und in Vering's Archiv für kath. K.-R. Jahrg. 1869 und 70, Bd. XXII und XXIII.

Unter den Vorbesprechungen des Konzils in der Tagespresse erregten das größte Aufsehen die anonymen, seit 10. März begonnenen Veröffentlichungen der Augsburger Allgemeinen Zeitung u. d. T.: Das Concil und die Civiltà. An ihrer Abfassung waren, wie man glaubte, mehrere katholische Theologen der Münchener Universität (Döllinger, Friedrich, Huber) beteiligt; später erschienen sie in weiter ausgefürter Bearbeitung als Buch u. d. T.: Der Papst und das Konzil von Janus, Leipzig 1869, 8° (vgl. Friedberg S. 17; Frommann S. 20 ff.). In Frankreich brachte eine änliche Wirkung hervor das im September 1869 erschienene Buch des Dekans der Pariser theol. Fakultät, des Bischofs Maret von Sura i. p. u. d. T.: Du concile général et de la paix religieuse (später von seinem Verfasser feierlich widerrufen). Daran reihten sich zallose weitere Schriften von allen Parteien und in allen Sprachen, Erörterungen für und wider, teils über das Konzil selbst, seine kirchen- und statsrechtliche Stellung, teils über die dort zu behandelnden Fragen, teils über die zu fassenden Beschlüsse und deren voraussichtliche Folgen. Auch öffentliche Versammlungen liberaler Katholiken fanden statt, um in gemeinsamen Adressen an den Episkopat diesem Ansichten und Wünsche in Betreff des Konzils vorzulegen, vgl. z. B. die im Juni 1869 von einer Anzal von rheinischen Katholiken entworfenen Koblenzer Laienadresse, die dem Bischof von Trier und Erzbischof von Köln überreicht und von diesem unter dem 6. Juli 1869 beantwortet wurde (f. Friedberg S. 268 ff.; Frommann S. 19), und die

innerhalb und außerhalb Deutschlands vielfache Zustimmung fand. Anderwärts bildeten sich Vereine liberaler Katholiken zur Abwehr ultramontaner Bestrebungen (z. B. in Pforzheim u. a. a. O.), aber es ergingen Aufforderungen zur Herstellung einer deutschen Nationalkirche (s. Friedberg S. 83).

Zur Beschwichtigung der steigenden Aufregung veranstalteten 19 deutsche Bischöfe eine Versammlung in Fulda und erließen von hier aus den 6. September einen von Domkapitular Heinrich aus Mainz entworfenen Hirtenbrief, in welchem sie die Unruhe der Katholiken zu dämpfen, ihre Befürchtungen in Betreff des Konzils als ungerechtfertigt darzustellen suchten (Friedberg S. 19. 276; Frommann S. 32). Gleichzeitig erließ dann aber auch ein Teil der in Fulda anwesenden Bischöfe ein Privatschreiben an den Papst (Acton 46; Quirinus 36 ff.; Friedrich, Tagebuch, 21; Frommann 33), worin sie sich gegen die Unfehlbarkeit aussprachen und ihn baten, auf die ihm zugeschriebenen weitgehenden Projekte verzichten zu wollen. Dagegen beschloss in denselben Tagen (5.—8. Sept.) die Generalversammlung der katholischen Vereine in Düsseldorf eine Resolution des Inhalts, dass das katholische Volk das vom Papst berufene Konzil mit dem Gefüle der tiefsten Ehrfurcht begrüße, den Beratungen desselben mit vollem Vertrauen entgegensehe, von den Fürsten und Regierungen aber erwarte, dass sie sich aller Schritte enthalten, welche die Freiheit der Beratungen und Beschlussfassung beeinträchtigen könnten (s. Friedberg S. 83 ff.).

Auch zum Gegenstand politischer Erwägungen, parlamentarischer Debatten und diplomatischer Verhandlungen war die Konzilfrage geworden, besonders in Folge eines Rundschreibens, das der baierische Ministerpräsident Fürst Clodwig von Hohenlohe unter dem 9. April 1869 an die europäischen Regierungen gerichtet hatte (s. dass. bei Friedberg S. 296 ff.; Friedrich I, S. 774 ff.). Er wies darauf hin, dass das Konzil dem Vernehmen nach nicht bloß mit dogmatischen Fragen, sondern auch mit Fragen hochpolitischer Natur sich befassen werde, und stellte zur Erwägung, ob nicht gemeinsame Maßregeln der beteiligten Regierungen in Aussicht zu nehmen wären, um den römischen Hof über die dem Konzil gegenüber einzunehmende Haltung im Voraus nicht im Ungewissen zu lassen, und ob nicht eine Konferenz von Vertretern sämtlicher beteiligter Regierungen als das geeignetste Mittel zur Erreichung dieses Zweckes erachtet werden könnte. Gleichzeitig richtete er an die theologischen und juristischen Fakultäten in München und Würzburg fünf Fragen in Betreff des Konzils, die von denselben in ausfürlichen Gutachten beantwortet wurden (s. Friedberg S. 298 ff.). Auf die baierische Cirkulardepesche erfolgten meist ablehnende oder ausweichende Antworten, besonders von seiten der beiden katholischen Großmächte Österreich und Frankreich; in Preußen freute man sich der gegebenen Anregung, fand aber Präventivmaßregeln nicht opportun; in Hessen wollte man die preußischen Entschlüsse abwarten; in Württemberg hielt man es für das beste, die Vorbereitungen wie die zukünftigen Konzilsbeschlüsse zu ignoriren; der österreichische Statskanzler Herr von Beust riet zur entschiedensten Vorsicht, um nicht römische Gegenmaßregeln zu veranlassen; in Italien wünschte man eine gemeinsame feierliche Deklaration der Rechte des States gegenüber von den etwa zu befürchtenden kirchlichen Übergriffen; Belgien lehnte jede Beteiligung ab, da der von der Kirche getrennte Stat durch das Konzil nicht berürt werde; Frankreich lehnte jede Erklärung über seine Absichten ab, erkundigte sich dann zwar durch den französischen Gesandten in Rom offiziell nach dem Programm des Konzils, begnügte sich aber mit der höchst zweideutigen Antwort Antonellis, es werde kein Vorschlag in Betreff der Infallibilität vorgelegt werden; England verhielt sich zurückhaltend; Rußland verbot seinen römisch-katholischen Bischöfen den Besuch des Konzils. Nachdem so die vom Fürsten Hohenlohe gegebene Anregung zu gemeinsamen Schritten gegenüber dem Konzil erfolglos geblieben, beschränkten sich einzelne Regierungen darauf, ihre diplomatischen Vertreter in Rom mit geeigneten Instruktionen zu versehen, aber auch ihren nach Rom abreisenden Bischöfen ihren Standpunkt klar zu machen (vgl. z. B. das Schreiben des preuß. Kultusministers von Mühler an die preuß. Bischöfe, insbesondere den Erzbischof Melchers von Köln, bei Fried-

berg S. 354; die Instruktion des Bundeskanzlers Graf Bismarck an den Gesandten des norddeutschen Bundes in Rom, Herrn von Arnim, Friedberg S. 24 ff.; und über das Verhalten der verschiedenen Regierungen zur Konzilsfrage, Friedrich, Gesch. des Vat. C. I, S. 759 ff.; Frommann S. 25 ff.).

Unterdessen waren in Rom selbst die offiziellen Vorbereitungen zum Konzil ihren Gang vorwärts gegangen (s. über dieselben besonders die offizielle Konzilsgeschichte von Cecconi-Molitor S. 17 ff.; Friedrich, Gesch. I, 663 ff.; Friedberg S. 64 ff.; Frommann S. 21). Sie lagen in der Hand einer bereits am 9. März 1865 vom Papst ernannten Kardinals-Kommission, welche aus den fünf Mitgliedern Patrizi, Reisach, Panebianco, Bizarri und Caterini bestand, am 16. März 1865 dem Papst ihren ersten Bericht erstattete und von diesem nunmehr als Congregatio Cardinalicia directrix oder als „Spezialkongregation zur Leitung der Angelegenheiten des künftigen allgemeinen Konzils" bestätigt wurde. Im April und Mai 1865 waren an 36 Bischöfe verschiedener Nationen Europas Anfragen ergangen in Betreff der dem Konzil vorzulegenden Beratungsgegenstände (Friedrich I, 670 ff.; Cecconi-Molitor I, 40 ff.). Dann waren in vertraulicher Weise die päpstlichen Nuntien in Paris, Wien, München, Madrid, Brüssel beauftragt worden, geeignete Persönlichkeiten als Konsultoren vorzuschlagen (Nov. 1865). Erst im August 1867 aber, nachdem die ganze Konzilsfrage mehr als ein Jar lang geruht, waren dann nach dem Vorschlag der dirigirenden Kardinalkongregation 6 oder 7 Spezial-Kommissionen oder Konsulten gebildet worden, welche je unter dem Vorsitz eines vom Papst ernannten Kardinals die nötigen Vorstudien machen sollten über die der Beratung des Konzils zu unterbreitenden Materien. Es waren dies 1) eine Commissio caerimoniarum unter dem Vorsitz des Kardinals Patrizi, 2) Commissio politico-ecclesiastica unter Kardinal Reisach; 3 C. pro ecclesiis et missionibus Orientis, Präs. Kardinal Barnabò; 4) C. pro regularibus, Präs. Bizarri; 5) C. theologico dogmatica, Präs. Bilio; 6) C. pro disciplina ecclesiastica, Präs. Caterini; endlich 7) eine Kommission für die biblischen Materien und die Revision des Index, unter dem Vorsitz des Kardinals Luca, die jedoch später nicht mehr existirt zu haben scheint und in den offiziellen Organen nicht weiter erwänt wird (s. Friedrich S. 693 ff.). Über die Zusammensetzung der einzelnen Kommissionen und namentlich die Auswal der auswärtigen Konsultoren, die eine höchst parteiische und tendenziöse war, s. ebendas. S. 689 ff.; Friedberg S. 64. 237; Quirinus, Römische Briefe, S. 7. Von diesen Kommissionen wurden im ganzen nicht weniger als 51 verschiedene Vorlagen oder sog. Schemata ausgearbeitet, von denen jedoch nachher nur wenige dem Konzil wirklich vorgelegt sind, s. den Index Schematum, quae a theologis et eccl. juris consultis praeparata fuerunt bei Friedberg S. 432 ff. Hiernach waren es 3 Schemata de fide, und zwar Sch. I. de doctrina catholica, Sch. II. de ecclesia Christi, Sch. III. de matrimonio chr.; ferner: 28 Schemata circa disciplinam eccl.; 18 circa ordines; 2 de ritibus Orient. und de missionibus apostolicis. In der dirigirenden Kongregation fanden noch wichtige Vorverhandlungen statt über die Berechtigung zur Teilnahme am Konzil, insbes. über die Zulassung der Titularbischöfe, der Äbte und Ordensgenerale, der Kapitelsvikare, der Prokuratoren verhinderter Bischöfe, der schismatischen Bischöfe des Orients, der altkatholischen Bischöfe Hollands, der Protestanten und der katholischen Fürsten (s. über alle diese Fragen und Verhandlungen Cecconi-Molitor I, 112 ff.; Friedrich I, 695 ff.). Die übrigen Vorarbeiten der dirigirenden Kongregation bezogen sich auf die Regelung des äußeren Gangs des Konzils, auf Entwurf einer Geschäftsordnung 2c. Die dogmatische Kommission beschäftigte sich vorzugsweise mit der Materie des Primats und der päpstlichen Unfehlbarkeit: nur ein einziger der Konsultoren, Professor Alzog aus Freiburg, erachtete die Definition derselben für gänzlich inopportun; die übrigen erklärten sich zwar dahin, dass dieser Gegenstand auf dem Konzil nicht zu proponiren sei, wenn nicht die Bischöfe den Antrag stellten (nonnisi ad postulationem episcoporum rei hujus propositionem ab apost. sede faciendam esse), unterließen aber nicht die Frage zu prüfen und den bezeichneten Fall das Schema eines Dekretes vorzubereiten (Cecconi-Mo-

litor I, 291; Friedrich I, 710 ff.). Alle diese offiziellen Vorbereitungen wurden auf's strengste geheim gehalten; den Bischöfen und der katholischen Christenheit wurde von dem Programm des Konzils und den dort zu behandelnden Fragen nichts mitgeteilt.

Endlich war, wie der Jesuit Perrone sagt (de Rom. Pontif. infallibilitate s. Vat. definitio p. 58), Alles prädisponirt. Nichts fehlte mehr" — Omnia, ut patet, praedisposita erant, nihilque deerat. Im Laufe des Monats November 1869 begann das allmähliche Eintreffen der Bischöfe in Rom, wo man sie über die Absichten des Konzils zu beruhigen und namentlich die in Deutschland und Frankreich herrschenden Besorgnisse wegen des Infallibilitätsdogmas zu beschwichtigen suchte. In den letzten Tagen des November wurde unter den erschienenen Teilnehmern das Breve Multiplices inter in Umlauf gesetzt (d. d. 27. November), welches die Geschäftsordnung des Konzils enthielt, wie diese zum Voraus durch die Congregatio Cardinalicia directrix festgestellt war (Literae apost., quibus ordo generalis statuitur in oec. Concilio Vaticano observandus, abgedr. bei Friedberg 358 ff.; Offizielle Aktenstücke II, 29; Acton 50 ff.; Feßler 31 ff.; Frommann S. 39 ff.). Sie bestand aus 10 Abschnitten: 1) de modo vivendi in concilio, 2) de jure et modo proponendi, 3) de secreto servando, 4) de ordine sedendi, 5) de judicibus excusationum et querelarum, 6) de officialibus concilii, 7) de congregationibus generalibus, 8) de sessionibus publicis, 9) de non discedendo a concilio, 10) Indultum ap. de non residentia pro iis, qui concilio intersunt. Am 2. Dez. fand in der sixtinischen Kapelle eine Vorversammlung (Congregatio prosynodalis) von etwa 450 Bischöfen statt, in welcher vom Papst eine zur Einigkeit ermahnende Ansprache gehalten und die Beamten des Konzils beeidigt wurden; die Eidesformel s. bei Friedberg S. 96; die päpstliche Allocution in Off. Aktenst. II, 1 ff.; Friedberg S. 26 und 355. Erster Präsident war Kardinal Reisach, wegen Krankheit abwesend; erster Sekretär Bischof Feßler von St. Pölten, zweiter Jacobini, Generalcustoden die Fürsten Colonna und Orsini, päpstliche Thronassistenten. Am 4. Dez. erging dann noch eine Constitutio de electione R. Pontificis für den Fall einer wärend des Konzils eintretenden päpstlichen Sedisvakanz, s. Friedberg S. 400. In einer Methodus servanda in prima sessione s. Concilii oecumenici, quod in patriarchali basilica S. Petri in Vaticano celebrabitur wurde das Programm für die auf den 8. Dezember angesetzte Eröffnungssitzung mitgeteilt und seltsamerweise das Konzil selbst zum Voraus als Concilium Vaticanum primum bezeichnet. Man war — wie der am 4. Dez. in Rom angekommene Münchener Professor J. Friedrich in seinem „wärend des vatikanischen Konzils gefürten Tagebuch" versichert — „voll Erwartung, aber auch voll Vertrauen auf die Kurie".

b. Verlauf des Konzils 8. Dez. 1869 bis 20. Okt. 1870.

Am 8. Dezember 1869, am fünften Jarestag des neuen Mariendogmas, wurde das Concilium Vaticanum primum, wie es offiziell zum Voraus genannt wurde, nach dem vorgeschriebenen Ceremoniell unter großem Gepränge eröffnet. „Kanonendonner und Glockengeläute verkündigten seinen solennen und förmlichen Beginn; doch wurde die Feier durch starkes Regenwetter in ihrer programmmäßigen Entfaltung gehindert. Der Zudrang zu St. Peter war groß, doch nicht so groß als man erwartete". (Friedrich, Tagebuch S. 22).

Von den durch ihr Recht oder durch päpstliches Privilegium zur Teilnahme an dem „allgemeinen Konzil" berechtigten 1037 Personen (s. Catalogus praelatorum, quibus jus et privilegium fuit sedendi in Oec. C. Vat. in den Freiburger Acta et Doc. p. XXXV sq.) waren bei der Eröffnung 719 erschienen. Die Zal wuchs innerhalb der nächsten Wochen auf 764, minderte sich aber bald wider durch Abreisen, Erkrankungen und Todesfälle; im Mai 1870 waren es noch c. 700, im Juli 535, also etwas über die Hälfte der Gesamtzal. Unter den Anwesenden zälte man etwa 540 Europäer, 113 Amerikaner, 83 Asiaten, 14 Afrikaner, 13 Australier. Unter den Europäern waren 276, also über die Hälfte Italiener, 84 aus Frankreich, 48 aus Österreich-Ungarn, 41 aus Spanien, 35 aus Großbrittannien, aber nur 19 Deutsche. Nach den kirchlichen Würden unterschied man

c. 50 Kardinäle, 10 Patriarchen, 130 Erzbischöfe, 522 Bischöfe, 30 Ordensgenerale, denen das Recht mitzustimmen, altem Herkommen zuwider, vom Papst eingeräumt war (s. die genaueren statistischen Zusammenstellungen bei Friedberg S. 99. 376 ff.). Ein offizielles Verzeichnis in dem Album illustratum, autographorum facsimilia complectens S. P. Pii IX ordineque hierarchico omnium Patrum Oec. Concilii Vat., Mailand 1870 und Civiltà Catt. VII, 9, 226; weitere Angaben und Reflexionen über die Konzilsstatistik bei Schulte, Concilien S. 245; Feßler, Das Vat. Concil, S. 14 ff.; Frommann S. 57 ff.; Quirinus, Friedrich rc.).

Zur Aula des Konzils, für die öffentlichen Sitzungen wie für die Generalkongregationen, diente der rechte Kreuzesarm der Peterskirche (Grundriß bei Friedberg S. 98), der durch eine bemalte Bretterwand abgeschlossen war. Gleich anfangs zeigte sich der akustische Übelstand, dass in kleiner Entfernung von der Rednerbühne die Redner nicht verstanden werden konnten. Die in einer Adresse an die präsidirenden Kardinäle erbetene Wal einer anderen Örtlichkeit wurde vom Papst entschieden abgelehnt, da er sich von der Nachbarschaft des Grabes Petri einen besonderen Segen versprach. Man suchte durch eine Zwischenwand und einen Vorhang Abhilfe zu schaffen; aber fortwärend vermochten nur einzelne Redner, die mit einem besonders kräftigen Organ begabt waren, sich verständlich zu machen (s. Friedberg S. 100 ff.). Zu der ungünstigen Beschaffenheit des Lokals kam noch der weitere Missstand hinzu, dass es an einer zu allseitiger Verständigung geeigneten Sprache fehlte. Zwar sollte selbstverständlich die lateinische Kirchensprache das Medium der Verhandlung bilden; aber teils wurde das Latein von den verschiedenen Nationalitäten so verschieden ausgesprochen, teils waren die Väter des Konzils im Gebrauch der toten Sprache, im Sprechen wie im Verstehen, so wenig geübt, dass von einer eigentlichen Debatte kaum die Rede sein konnte. Dies entsprach übrigens ganz den von den Leitern des Konzils von Anfang an festgehaltenen, schon in der vom Papst vorgeschriebenen Geschäftsordnung zum Ausdruck gekommenen Intentionen möglichster Beschleunigung und möglichster Geheimhaltung der konziliaren Verhandlungen.

Es sollten nämlich auf dem Konzil dreierlei verschiedene Arten von Versammlungen stattfinden, (Friedberg S. 26): 1) Ausschuss- oder Kommissionssitzungen, congregationes speciales s. deputationes, bestehend aus je 24 gewälten Mitgliedern unter dem Vorsitz eines vom Papst ernannten Kardinals; 2) Generalkongregationen, congr. generales, allgemeine, aber geheime Versammlungen unter dem Vorsitz von fünf vom Papst bezeichneten präsidirenden Kardinälen (nämlich: Kard. Reisach, Luca, Bizarri, Bilio, Capalti), wozu der Zutritt allen Mitgliedern freistand, allen Nichtmitgliedern aber schlechterdings versperrt war; und 3) sog. öffentliche Sitzungen, Sessiones publicae, wozu einzelne bevorzugte Personen auf reservirten Plätzen zugelassen und wobei dem Volk durch Wegnahme der Zwischenwand ein Zuschauen aus der Ferne gestattet war. In den Deputationen sollten die Beschlüsse vorbereitet, in den Generalkongregationen beraten und genehmigt, in den öffentlichen Sessionen sollten die Canones et decreta verlesen, die Schlussabstimmung mit einfachem Ja oder Nein, placet oder non placet, vorgenommen und das Resultat derselben von dem hier persönlich präsidirenden Papst verkündigt werden, und zwar in der Form einer souveränen päpstlichen Willenserklärung: Nos, sacro approbante Concilio, illa ita decernimus, statuimus atque sancimus. Vorlagen und Verhandlungen sollten streng geheim gehalten werden, wozu die Bischöfe durch ihren Bischofseid, die übrigen Konzilsbeamten durch einen besonderen Diensteid (de munere fideliter obeundo et de secreti fide servanda nach § 3 der Geschäftsordnung) verpflichtet werden. Protokolle über die Verhandlungen wurden zwar gefürt, deren Einsicht aber war nicht einmal den Mitgliedern gestattet, der Druck der Aufzeichnungen streng verboten; die Bischöfe selbst erfuren zum Teil erst aus den Zeitungen, was in der Aula vor ihren Ohren geredet worden war. Die Absicht der Geheimhaltung wurde nämlich trotz jener strengen Bestimmungen der Geschäftsordnung doch nur sehr unvollständig erreicht. Nicht bloß die Gesandten der verschiedenen Mächte erstatteten über die Vorgänge auf dem Konzil fortlaufende Berichte an ihre Höfe, sondern auch die

Zeitungen berichteten darüber an alle Welt, druckten die vorgelegten Entwürfe oder Schemata ab, erzälten mehr oder minder genau mitunter die geheimsten Vorgänge in der Aula des Konzils, im Vatikan und Jesuitenkollegium. Insbesondere besaß die Augsburger Allgemeine Zeitung einen oder mehrere wolunterrichtete Korrespondenten in Rom, die sich die eingehendsten Nachrichten über die Vorgänge des Konzils zu verschaffen und diese durch sichere Hände nach Deutschland zu befördern wussten, wo sie dann von kundiger Hand redigirt wurden, um zuerst in der Augsb. Allg. Zeitung, später als eigenes Buch u. d. T.: Römische Briefe vom Konzil von Quirinus, München 1870, 8°, publizirt zu werden. Troz der päpstlichen Infallibilität, troz aller Spionage der römischen Polizei, troz aller Verdächtigung und Verfolgung unschuldiger Personen gelang es nicht, den geheimen Korrespondenden (Lord Acton) ausfindig oder unschädlich zu machen, und troz vereinzelter Anfechtungen, (z. B. durch Kettelers Schrift: Die Unwahrheiten der römischen Briefe 2c., Mainz 1870) haben jene Mitteilungen im Großen und Ganzen sich als durchaus glaubwürdig erwiesen und bilden heute noch die beste, bis auf kleine Nebendinge zuverlässige Quelle für die Geschichte und Kritik des vatikanischen Konzils (vgl. darüber Frommann S. 64 ff.; Hase, Polemik, 3. Aufl., S. 28).

Die Verhandlungen des Konzils zerfallen chronologisch in vier Abschnitte:

I. Von der Eröffnung bis zur zweiten öffentlichen Sitzung, 8. Dez. 1869 bis 6. Jan. 1870.

II. Von der Sessio II. bis zur Vorlage über die Unfehlbarkeit, 6. Jan. bis 6. März 1870.

III. Von da bis zur dritten öffentlichen Sitzung am 24. April: Verhandlungen und Abstimmungen über das Schema de fide.

IV. Von der dritten bis zur vierten und letzten öffentlichen Sitzung am 18. Juli, resp. bis zum formellen Schluss des Konzils am 20. Okt. 1870.

I. Die erste Periode des Konzils, vom 8. Dez. 1869 bis 6. Januar 1870, diente wesentlich zur Klärung der Parteiverhältnisse. In der Eröffnungssitzung am 8. Dez., obgleich sie volle 7 Stunden wärte, kam „nichts Dogmatisches" vor. Wenn die Einen gehofft, die anderen gefürchtet hatten, es werde gleich jezt von der infallibilistischen Partei der Versuch gemacht werden, die päpstliche Unfehlbarkeit per acclamationem oder quasi-inspirationem, d. h. auf dem Weg der Überrumpelung durchzusezen, so ist nichts derart geschehen oder versucht worden. Ein Kapuziner aus der Diözese Trient, Luigi Puecher-Passavalli, Erzbischof von Ikonium i. p. i., Vikar von St. Peter, hielt eine Eröffnungspredigt über Psalm 125, 7. 8: Euntes ibant et flebant etc. (s. Acta et d. Frib. 143 sq.; Offiz. Aktenstück II, 14 ff.; Friedberg S. 26 u. 366 ff). Der Papst richtete eine Allokution an die Versammlung „Quod votis omnibus" (Off. Aktenst. II, 7; Friedberg S. 372 ff.), welche, wie zu erwarten stand, den Kampf gegen falsche Wissenschaft, Unglauben, gottlosen Freiheitsschwindel und alle anderen Stat und Kirche zerrüttenden Bestrebungen predigte und die Bischöfe aufforderte, sich für diesen Kampf mit ihrem Oberhirten, dem Stellvertreter Gottes auf Erden, zu vereinigen. Beschlossen wurde nichts als 1) dass das Konzil eröffnet, 2) dass die zweite öffentliche Sitzung auf den 6. Januar 1870 anzusezen sei (Decreta duo per accl. facta in den Act. Frib. 153). Am 10. Dez. wurde die erste Generalkongregation gehalten. Sie bot ein Bild der größten Verwirrung und diente dazu, sofort jede Hoffnung auf eine freie konziliare Verhandlung zu zerstören. Bischof Stroßmayer von Bosnien und Sirmium versuchte über die Geschäftsordnung zu sprechen, wurde aber daran verhindert durch die Erklärung des Präsidenten, dass dieselbe vom Papst festgestellt sei und daher nicht der Beratung des Konzils unterliege. Es wurden zwei Kommissionen gewält, nämlich 1) judices excusationum, 2) judices querelarum et controversiarum (d. h. je 5 Richter über die Entschuldigungen abwesender oder um Urlaub nachsuchender Prälaten und über Klagen und Streitigkeiten zwischen Konzilmitgliedern; die Namen bei Feßler S. 57; Friedberg S. 396 f.) und das erste Schema einer Constitutio dogmatica de fide verteilt, d. h. der von

der vorberatenden dogmatischen Kommission ausgearbeitete Entwurf zu einer Constitutio de doctrina catholica contra multiplices errores ex rationalismo derivatos, eine Art Kompendium der römischen Dogmatik, eine weitere Ausfürung der Sätze des Syllabus, bestehend aus einem Prooemium und 18 Kapiteln, nebst angehängten 43 Annotationes, verfasst von den Jesuiten Schrader und Franzelin (abgedruckt bei Friedrich, Documenta II, 3—64; vgl. Quirinus S. 91; Frommann S. 52 f.).

Auch die zwei folgenden Generalkongregationen, am 14. und 20. Dezember, beschäftigten sich ausschließlich mit Kommissionswalen: am 14. wurde eine dogmatische Kommission, Deputazione per le cose spettanti alla fede, am 20. eine Kommission für die kirchliche Disziplin gewält, jede aus 24 Mitgliedern bestehend (die Namen in den Acta Frib. S. 154 ff.; bei Friedberg S. 397 ff.). Dabei hatten die Parteien erstmals Gelegenheit, ihre Kräfte zu messen. Die leitenden Persönlichkeiten nämlich, insbesondere die Kardinäle Barnabo und de Angelis und der Erzbischof Manning von Westminster, wussten durch geschickte Parteimanöver, besonders durch Verteilung lithographirter Listen, die Walen so zu leiten, dass kein einziges Mitglied der liberalen Partei, dagegen sämtliche Koryphäen der infallibilistischen Partei (ein Manning, Spalding, Dechamps, Pie, Hassun, Martin, Senestrey, Ledochowsky, Cardoni ꝛc.) in den Kommissionen vertreten waren. Etwa 550 Stimmen standen der Majorität zur Verfügung, auf höchstens 150 konnte die liberale Minorität rechnen. Die günstige Stimmung dieser ersten Siege wurden von der Kurie benutzt zur Promulgation einer bereits vom 12. Oktober 1869 datirten päpstlichen Bulle Apostolicae Sedis moderationi in Betreff der sogenannten censurae ecclesiasticae latae sententiae, die unter dem Schein einer Revision und angeblichen Milderung der bisherigen Observanz vielmehr dazu dienen sollte, diejenigen Fälle festzuhalten und festzustellen, in welchen auch fernerhin die Exkommunikation ipso facto eintreten soll, one dass es erst einer ausdrücklichen Verhängung derselben durch den Papst oder Bischof bedarf (s. Friedberg S. 27. 403 ff.; Offiz. Aktenst. II, 84 ff.; Quirinus 84 ff.; Frommann 47; Feßler 55; Real.-Enc. Bd. II, S. 88; Vering, Archiv f. kath. K.-R. 1870, Bd. 24, S. CXCIX).

Am 28. Dezember, in der 4. Generalkongregation, nach Vornahme der Wal der Kommission für die religiösen Orden, begannen die Debatten über das vorgelegte Schema de fide. Man hatte gehofft, dasselbe in kürzester Zeit erledigen und in der zum Voraus auf den 6. Jan. angesetzten zweiten öffentlichen Sitzung darüber abstimmen zu können. Allein so rasch, wie die Majorität hoffte, ging es nun doch nicht. Eröffnet wurde die Debatte durch den Kardinal Rauscher, Erzbischof von Wien, Erzbischof Kenrick von St. Louis und 5 andere Redner, die sämtlich gegen die Vorlagen sprachen; Bischof Conolly von Halifax erklärte kurzweg: schema cum honore esse sepeliendum.

Am 30. Dezember folgten mit noch schärferem Widerspruch der französische Bischof Ginouilhac von Grenoble und Bischof Stroßmaier von Bosnien und Sirmium. Von der Majorität wagte Niemand für die Vorlage das Wort zu nehmen. Und obgleich in der siebenten Generalkongregation (4. Jan.) Bischof Martin von Paderborn den Mangel an Ehrfurcht gegen die vom Papst genehmigte Vorlage tadelte, so ließ sich dadurch doch die nun einmal zum Wort gekommene Opposition nicht einschüchtern. Ja auch Änderungsvorschläge in Betreff der Geschäftsordnung tauchten jetzt aufs neue auf in zwei zu Anfang Januars 1870 von deutschen und österreichischen Bischöfen dem Papst überreichten Adressen (s. Friedberg S. 101 f., 410 ff.). Dass unter solchen Umständen von einer widerstandslosen Annahme der ersten Vorlage keine Rede sein konnte und dass eben damit auch die Hoffnung auf eine durch Akklamation zu bewirkende Annahme des Unfehlbarkeitsdogmas, wie man eine solche für den 6. Januar vorbereitet hatte, hinfällig wurde, war ein harter Schlag für den Papst und die Jesuiten (vgl. Frommann S. 55). Ebendamit wurde aber auch überhaupt die auf den 6. Januar angesetzte zweite allgemeine Sitzung gegenstandslos und musste, ebenso wie die erste, mit leeren Ceremonien ausgefüllt werden — nämlich mit einer neuen Eidesleistung sämtlicher Bischöfe auf das tridentinische Glaubensbekenntnis, das

jeder derselben bereits bei seiner Ordination beschworen hatte (siehe die Formel in den Acta Friburg. 160; Friedberg S. 443 f.) — „eine im höchsten Grad ermüdende, langweilige und bedeutungslose Feierlichkeit", vgl. Quirinus S. 103; Acton 75; Feßler 61; Frommann S. 55 ff.). Der Eindruck, den diese ganze erste Periode des Konzils vom 8. Dez. bis 6. Jan. bei den Beteiligten zurückließ, war der eines allgemeinen Unbefriedigtseins; doch war die Lage einigermaßen geklärt; die beiden Hauptparteien hatten bestimmtere Gestalt angenommen. Die Minorität konnte — wenn auch für dogmatische Beschlüsse Stimmenmehrheit genügte — ihre schließliche Niederlage sicher voraussehen; die Majorität erkannte, dass ihr doch der Sieg nicht so leicht werden würde, als man früher gemeint hatte.

II. In der zweiten Periode des Konzils, vom 6. Januar bis 6. März 1870, suchten die Leiter des Konzils das in die Ferne gerückte Ziel auf Umwegen desto sicherer zu erreichen. Als Mittel zu diesem Zweck diente eine Änderung des Präsidiums, Maßregeln zur Beschleunigung der Debatten, eine Änderung der Geschäftsordnung, insbesondere aber eine Separatadresse der infallibilistischen Partei, um eine direkt auf die Infallibilität gerichtete neue Vorlage zu erwirken.

Anlass zu einer teilweisen Änderung des Präsidiums gab der am 26. Dez. erfolgte Tod des Kardinals Reisach, der zwar wegen Krankheit niemals wirklich präsidirt, aber nominell die Stelle des ersten Präsidenten eingenommen hatte. Statt seiner wurde jetzt, da Kardinal de Luca zu alt und nicht energisch genug erschien, der Kardinal de Angelis zum ersten Präsidenten ernannt, die eigentliche Leitung aber kam in die Hände der beiden jüngeren Kardinäle Capalti und Bilio. Die Generaldebatte über das Schema de fide wurde, nachdem im ganzen 35 Redner in 6 Generalkongregationen darüber gesprochen, am 10. Januar geschlossen, die Vorlage zu nachmaliger Beratung an die dogmatische Kommission verwiesen, dagegen zwei neue Schemata de disciplina ecclesiastica an die Väter verteilt (s. dieselben bei Friedrich, Documenta etc. II, S. 319 ff.: Schema const. de episcopis, de synodis et de vicariis generalibus etc.; vgl. Cecconi-Molitor I, p. 300), auch zwei neue Kommissionen für Orden und orientalische Riten gewält und durch zwei von seiten des Präsidiums an die Väter des Konzils gerichtete, von Bischof Feßler als Sekretär unterzeichnete Monita die strengste Geheimhaltung aller konziliaren Vorlagen und Verhandlungen aufs neue eingeschärft, den Rednern aber möglichste Kürze und Weglassung von Allem, was nicht zur Sache gehört, empfohlen, s. Friedberg S. 461 ff. Zugleich aber wurde seit Anfang Januars von einem aus den eifrigsten Infallibilisten (z. B. Manning, Spalding, Dechamps, Mermillod, Senestrey, Martin u. A.) bestehenden Privatkomité ein sog. Postulatum oder eine Monstrepetition in Umlauf gesetzt, worin der Papst resp. die Leiter des Konzils gebeten werden sollten, die Lehre von der unumschränkten und unfehlbaren Autorität des Papstes zum Gegenstand einer eigenen Vorlage zu machen. Statt der gehofften 5—600 erhielt die Adresse wenigstens 410 Unterschriften (s. dieselbe bei Friedberg S. 465 ff.).

Eine von Kardinal Rauscher verfasste Gegenadresse (vom 12. Januar 1870) sowie einige änliche von französischen, italienischen, orientalischen und einigen anderen Bischöfen unterzeichnete änliche Adressen (s. Friedrich, Documenta I, 250 ff.; Frommann S. 61), welche, one auf das Dogma selbst einzugehen, doch die Definition desselben teils für überflüssig, teils für inopportun erklärten, erhielten im ganzen 137 Unterschriften.

Vom Papst wurde keine der verschiedenen Adressen angenommen, dieselben vielmehr zur Prüfung an die Konzilsdeputation verwiesen. So dienten dieselben nur dazu, die Stärke der beiden Parteien zu messen, d. h. die Schwäche der antiinfallibilistischen Partei an's Licht zu stellen, die nicht bloß stark in der Minorität, sondern auch in sich selbst uneinig war, sofern die meisten ihrer Mitglieder nicht die Lehre selbst, sondern nur die Zweckmäßigkeit ihrer Dogmatisirung leugneten, also nicht sowol „Antiinfallibilisten" als vielmehr nur „Inopportunisten" waren. Das schließliche Unterliegen einer in sich selbst so gespaltenen Partei konnte kaum zweifelhaft sein. Es handelte sich im Grunde nur darum, Zeit zu gewinnen und die sicher zu erwartende Niederlage möglichst zu maskiren. Auch

außerhalb Roms entbrannte jetzt ein sehr lebhafter Kampf über die Unfehlbarkeitsfrage in der deutschen, französischen, englischen, italienischen rc. Presse. Es erschienen Schriften und Zeitungsartikel für und wider die Unfehlbarkeit in allen Sprachen (s. die Verzeichnisse der Konzilslitteratur bei Friedberg, Frommann rc.). Besonderes Aufsehen machte ein kurzer, aber inhaltsschwerer Artikel von Döllinger in der Augsb. Allg. Zeitung (datirt vom 19., veröffentlicht am 21. Januar mit der Überschrift: „Über die Unfehlbarkeitsadresse"), in welchem one Rückhalt die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit als eine bisher in der Kirche nicht geglaubte und daher auch nicht als Glaubenssatz zu definirende hingestellt, auch den infallibilistischen Bittstellern verschiedene historische Irrtümer nachgewiesen werden (s. Off. Aktenstücke II, 59 ff.; Friedberg S. 495 ff.; Frommann S. 68 ff.).

Der Artikel rief zalreiche Zustimmungsadressen, aber auch leidenschaftliche Entgegnungen hervor und erregte einen heftigen litterarischen Kampf (Friedberg S. 42). In Rom selbst wurde der Ton immer schroffer, die Stellung der Parteien erbitterter, zumal da der Papst selbst in sehr pronouzirter Weise in den Kampf der Parteien sich mischte, seinen eigenen Glauben an die päpstliche Infallibilität aussprach („Moi, Jean Marie Mastai, je crois a l'infaillibilité. Pape, je n'ai rien à demander au concile: le St. Esprit l'éclairera!", die Verteidiger derselben in Breven und Allokutionen belobte, die Mitglieder der Opposition aber seinen Unwillen hören oder fülen ließ (s. Frommann S. 107 ff. und besonders die französische, für die ganze Konzilgeschichte wichtige Quellenschrift: Ce qui se passe au Concile, S. 73 ff.).

Wünschte die Minorität durch Hinziehen der Debatten Zeit zu gewinnen, um schließlich vielleicht durch politische Intervention der Regierungen (Frommann S. 90 ff.; Friedberg 42 ff.) oder durch irgendwelche unvorhergesehene Ereignisse dem unangenehmen Dilemma des Selbstwiderspruchs oder Widerspruchs gegen den Papst zu entgehen, so lag dagegen jetzt den jesuitisch päpstlichen Leitern des Konzils und der dem Papst treu ergebenen Majorität alles daran, den Gang der Dinge zu beschleunigen. Dazu sollte eine Veränderung der Geschäftsordnung dienen, die — one Anhörung des Konzils und one Berücksichtigung der von einzelnen Mitgliedern früher ausgesprochenen Wünsche — von den Präsidenten in Verbindung mit dem Konzilssekretär Feßler entworfen und am 22. Februar verkündigt wurde. Sie sollte die Diskussion abkürzen, die Einbringung, aber auch Beseitigung von Verbesserungsanträgen erleichtern, enthielt aber zugleich die für die Beschlussfassung wichtige, ja für das schließliche Resultat geradezu präjudizielle Bestimmung, dass alle, auch die dogmatischen Beschlüsse durch einfache Stimmenmehrheit zu Stande kommen sollten: id decleretur, quod majori Patrum numero placuerit (s. den Wortlaut der veränderten Geschäftsordnung in der Acta Frib. 163, bei Friedberg S. 415; die dagegen gerichtete Vorstellung von mehr als 100 Prälaten aller Nationen, d. d. 1. März S. 417 ff.; die Erklärung Döllingers über die neue Geschäftsordnung und ihre theologische Bedeutung d. d. 9. März ebendas. S. 422 ff.; vgl. Frommann S. 99 und die dort angefürte weitere Litteratur).

Diese Nachtragsbestimmungen zu der Bulle Multiplices inter oder vielmehr zu dem siebenten Paragraphen derselben, obgleich in einigen Punkten eine wirkliche Verbesserung der ersten vom Papst erlassenen Geschäftsordnung enthaltend, erregten unter den Mitgliedern der Minorität sofort große und nicht ungegründete Besorgnisse vor einer damit beabsichtigten Erdrückung der Opposition durch die festgeschlossene Majorität. Die Franzosen vor allem waren entrüstet darüber, dass man der Schnelligkeit der Konzilsarbeiten die Freiheit der Väter zum Opfer bringen wolle; Dupanloup von Orleans verfasste eine von 34 seiner Landsleute unterzeichnete Verwarung; fast ebenso viele Deutsch-Österreicher traten dem Protest mit einem noch verschärfenden Zusatz bei. Vor allem erklärte die Minorität, von dem alten konziliaren Grundsatz nicht lassen zu können, dass für Glaubensentscheidungen Einstimmigkeit, wenigstens eine sog. „moralische Einstimmigkeit" (unanimitas moralis oder consensus moraliter unanimis im Gegensatz einerseits zur unanimitas physica, andererseits zur majoritas numerica) erforderlich sei; ja

dieser Punkt sei so wichtig, dass davon nicht bloß die Ruhe ihres eigenen Gewissens, sondern auch das Ansehen des Konzils als eines ökumenischen abhänge: „Mos usitatus in conciliis oecumenicis omnino servetur, nempe ut fidei dogmata non majoritate numerica, sed unanimitate morali definiantur. Id autem — in quo quidem rei summa est totiusque concilii cardo vertitur, ita grave est, ut nisi admitteretur, — conscientia nostra intolerabili pondere premeretur: timeremus, ne Concilii oecumenici character in dubium vocari posset — sicque apud populum chr. hujus concilii auctoritas labefactaretur, quasi veritate et libertate caruerit". Die Kurie ihrerseits konnte, wenn sie nicht zum Voraus auf die Dogmatisirung der Unfehlbarkeit verzichten wollte, jenen „konziliaren Grundsatz" nicht zugeben, ja die Jesuiten erklärten ihn geradezu für eine „gallikanische Irrlehre"; vielmehr: „sobald der Papst dem Mehrheits- (oder auch — wie die konsequenten Infallibilisten lehren — einem Minderheits-) Beschluss zustimmt, ist der Glaubenssatz fertig, jedes Widerstreben Ketzerei".

So war man jetzt bei der großen Prinzipienfrage angekommen. Die Gegensätze schienen unvereinbar. Es drohte zum Bruch zu kommen. Die Einen dachten daran, das Konzil zu verlassen. Die Anderen sannen auf einen kühnen Griff, um den Gang der Dinge zu beschleunigen, eine Entscheidung herbeizufüren.

Der kühne Griff erfolgte am 6. März. Schon in der zwölften Generalkongregation am 21. Januar, wärend noch über das erste Schema de fide verhandelt wurde, war den Vätern des Konzils unter dem Siegel strengster Verschwiegenheit ein neues umfassendes Aktenstück von 213 Druckseiten mitgeteilt worden u. d. T.: Schema constitutionis dogmaticae de ecclesia Christi, Patrum examini propositum, abgedruckt bei Friedrich, Documenta II, 85—176, Friedberg S. 444—460 (one die Annotationen). Es bestand nach einem kurzen Proömium (Supremi pastoris apostolicum ministerium) aus drei Teilen: im ersten Teil wird die römische Lehre von der Kirche, vom Primat, vom Verhältnis der Kirche zum Stat in 15 Kapiteln dargelegt; der zweite Teil enthält die Schlussfolgerungen daraus in 21 canones, in welchen die entgegengesetzte Ansicht mit dem Anathema belegt wird; der dritte Teil gibt in 70 Annotationes ausfürliche Erläuterungen und Motivirungen. Wärend nun vom 22. Februar bis 18. März die Generalkongregationen unterbrochen waren, um teils den Kongregationen zur Umarbeitung der bereits durchberatenen, teils den Vätern zur Orientirung über die zalreichen, ihnen neu mitgeteilten Vorlagen (de disciplina, de ecclesia, de parvo catechismo, circa ordines regulares, s. dieselben bei Friedrich, Documenta II) die nötige Zeit zu gewären, so wurde plötzlich, am Abend des 6. März, ein Zusatzartikel zu dem Schema de ecclesia, und zwar zu dessen elftem Kapitel de primatu Romani Pontificis, den einzelnen Konzilsmitgliedern in die Häuser geschickt, mit der Überschrift: Caput addendum decreto de Romani Pontificis primatu, und mit der Inhaltsangabe: Romanum Pontificem in rebus fidei et morum definiendis errare non posse (abgedr. in Offic. Aktenst. II, 125; bei Friedberg 572; Friedrich, Documenta II, 178). Ein beigefügtes Monitum, datirt vom 6. März ex Secretaria C. Vaticani, motivirt die neue Vorlage mit der von plurimi episcopi an den Papst gerichteten Bitte „ut concilio proponatur thema de infallibilitate R. P" und fordert die Konzilsmitglieder auf, ihre etwaigen Bemerkungen über Kapitel XI des Schema de eccl. und den Zusatzartikel binnen 10 Tagen, also bis zum 17. März beim Sekretariat schriftlich einzureichen (die Frist wurde später bis zum 25. März verlängert, s. das Monitum in den Freiburger Acta 166, in Friedrichs Docum. II, 177). Dies war die Antwort der Kurie auf die Adressen und Proteste der Bischöfe, auf die Erörterungen in der Presse, auf die Anfragen und Manungen der Diplomaten: die bisher immer noch verschwiegene oder abgeleugnete Hauptabsicht des Konzils war enthüllt, die Frage der päpstlichen Unfehlbarkeit zur Verhandlung gestellt.

III. Die dritte Periode des Konzils, vom 6. März bis zum 24. April, von der Infallibilitätsvorlage bis zur dritten öffentlichen Sitzung, beschäftigte sich mit der Schlussberatung des Schema de fide catholica und mit den Vorbereitungen zur Infallibilitätsdebatte. Die bis zum 25. März eingegangenen Ani-

madversiones über den Zusatzartikel gingen an die Kommission für Glaubenssachen zur Zusammenstellung und Berichterstattung. Am 18. März wurde die wärend der letzten 4 Wochen unterbrochene Reihe der Generalkongregationen wider aufgenommen und nunmehr zunächst das an die Kommission zurückverwiesene, von dieser umgearbeitete erste Schema de fide cath. (abgedruckt bei Friedrich, Documenta II, 64) aufs nene zur Beratung gestellt (s. das Monitum vom 14. März, abgedr. bei Friedberg S. 104). Die Beratung und Abstimmung über dasselbe nahm nicht weniger als 17 Generalkongregationen in Anspruch, vom 18. März bis 19. April. Heftigen Widerspruch erregte ein zu demselben neu hinzugekommenes Prooemium, das einen durchaus unmotivirten und frivolen Ausfall gegen den Prateftantismus enthielt, indem es diesem die Schuld zuschrieb an allen religiösen Verirrngen der Gegenwart: alle möglichen monstra opinionum et philosophicorum systematum, mythismi, rationalismi, indifferentismi nomine designata, quae in unam demum coalescentes errorum congeriem naturalismum ediderunt, seien aus den haereses a Tridentinis patribus proscriptae, also aus der evangelischen Reformation des 16. Jarhunderts, hervorgegangen. Bei der Verhandlung über dieses prooemium am 22. März kam es zu einer der erregtesten Scenen des ganzen Konzils (s. bes. Quirinus S. 296 ff.; Acton S. 87 ff.; Friedrich, Tagebuch, 271; Friedberg 104; Frommann S. 141 ff.). Nachdem schon Kardinal Schwarzenberg wegen eines tadelnden Wortes über die Behandlung der dogmatischen Fragen im Schoße des Konzils einen Ordnungsruf des Präsidenten sich zugezogen, nachdem Erzbischof Kenrick das Recht der Bischöfe dem neuen Reglement gegenüber betont hatte, erklärte Bischof Stroßmayer, jene Behauptung des Proömiums widerspreche ebenso der Warheit wie der Liebe (nec veritati congrua haec esse videntur nec caritati), da die Keime des modernen Unglaubens schon vor der Reformation vorhanden gewesen seien in dem sog. Humanismus oder Klassizismus, und da derselbe seine schlimmsten Vertreter nicht in protestantischen, sondern in katholischen Ländern gehabt, wärend andererseits tüchtige Verteidiger der christlichen Warheit, wie z. B. Leibniz, Guizot u. a., aus dem Schaß des Protestantismus hervorgegangen seien. Weder durch das laute Geschrei der Mehrheit (Pfui! Pfui!) noch durch die Glocke des Präsidenten de Angelis, der ausrief, hier sei nicht der Ort, um Protestanten zu loben, ließ sich der mutige Redner unterbrechen. Als er dann aber überging zur Kritik der neuen Geschäftsordnung, als er die Forderung „moralischer Einstimmigkeit" für konziliare Glaubensdefinitionen geltend machte, und erklärte, dass ein Konzil, das diesen Grundsatz verleugne, eben damit das Recht verliere, das Gewissen der katholischen Welt zu binden —: da erhab sich ein solcher Tumult an heiliger Stätte (Descendat ab ambone! haereticus! damnamus eum! etc.), dass ihm nichts übrig blieb, als unter lautem Protest gegen diese Vergewaltigung die Rednerbüne zu verlassen. Am folgenden Tag überreichte er eine schriftliche Verwarung gegen dieses unerhörte Verfaren. Bei der Fortsetzung der Beratung über das prooemium aber, am 26. März, war jener die Protestanten verletzende Passus verschwunden — wie man glaubte in Folge eines Telegramms des Grafen Bismarck an den preußischen Gesandten in Rom, H. von Arnim, und einer energischen Reklamation des letzteren bei dem Statssekretär Antonelli. Am 29. März wurde endlich zur Abstimmung über das Proömium geschritten und dieses in der veränderten Gestalt einstimmig angenommen; ebenso in den folgenden Sitzungen die einzelnen Kapitel des Schema de fide und die dazu gehörigen canones fast einstimmig. Am 12. April bei der vorläufigen Abstimmung über die ganze dogmatische Konstitution stimmten 517 mit placet, 81 mit placot jnxta modnm, Niemand mit non placet. Nachdem dann noch einige redaktionelle Änderungen genehmigt waren, wurde in der Schlussabstimmung die Gesamtvorlage über den katholischen Glauben mit Stimmeneinheit angenommen. Am Sonntag Quasimodogeniti, 24. April, konnte endlich die längst vorbereitete dritte öffentliche Sitzung des Konzils stattfinden, in welcher durch einfaches placet oder non placet über die ganze Constitutio dogmatica de fide catholica abgestimmt wurde. Straßmayer blieb weg; die übrigen 667 Bischöfe gaben ihr placet nicht bloß zu den vier Kapiteln des

Entwurfs, sondern auch zu einer nachträglich noch hinzugefügten Conclusio, welche dem heiligen Stul das Recht einräumt, auch andere irrige Meinungen, die hier nicht aufgezält seien, zu verurteilen, — welche also in versteckter Weise bereits die Anerkennung der dogmatischen Unfehlbarkeit des Papstes auch one Konzil aussprach. Siehe den Sitzungsbericht des Giornale Romano bei Friedberg S. 462; die Constitutio selbst (Dei filius et generis humani redemptor) ebend. S. 731 ff. Die Verkündigung des Dekrets schloss der Papst mit einer „kurzen herzlichen Ansprache", worin er im Anschluss an das Evangelium des Sonntags Quasimodogeniti der Versammlung Frieden wünschte: „Do vobis pacem: pax ista expellit timorem; pax ista claudit aures sermonibus imperitis!" (s. Feßler S. 79; Frommann S. 150 ff.). — Ein Sieg war erfochten. Die siegesgewisse Majorität schritt mit unerbittlicher Konsequenz vorwärts zur Beratung und Beschlussfassung über das Schema de ecclesia, und zwar vor Allem über seine zwei wichtigsten Kapitel: de vi et ratione primatus R. Pontificis und de R. Pontificis infallibili magisterio.

IV. Eben diese bildeten nun die Aufgabe der vierten und letzten Periode des Konzils, vom 24. April bis zum 18. Juli (resp. 20. Okt.) 1870.

Vergeblich war es, dass nach einander eine Reihe von warnenden und verwarenden Denkschriften verschiedener Statsregierungen bei der Kurie einlief (eine französische, österreichische, preußische, portugiesische, baierische, englische 2c. (s. Friedberg S. 42 ff.; Frommann S. 115 ff.); vergeblich, dass die Gegner der Infallibilität eine Menge von Zeitungsartikeln und Druckschriften gegen dieselbe verfassten oder durch Andere verfassen ließen und zu verbreiten suchten (vgl. die Litteraturangaben bei Friedberg S. 38 ff.; Frommann S. 123 ff.); vergeblich, dass die Bischöfe der Opposition eine Deputation von neun Prälaten verschiedener Nationalität wälten, um in einer vom Papst erbetenen Audienz diesem ihre Bitten und Bedenken vorzutragen (s. Quirinus S. 393 ff.; Frommann S. 157); vergeblich, dass die Opposition sich eine gewisse Organisation zu geben und eine Art von Schlachtplan zu verabreden suchte (Friedrich, Tagebuch, S. 300 ff.), oder dass einzelne Bischöfe drohten, bei einer etwaigen Überrumpelung in Sachen der Infallibilität das Konzil verlassen zu wollen. Der Papst, der ja von seiner eigenen Infallibilität zum Voraus überzeugt und theologisch zu ungebildet war, um die entgegenstehenden Bedenken würdigen zu können, war nicht gewillt, seinen Lieblingsplan aufzugeben oder auch nur aufzuschieben. Die Majorität aber richtete gleich nach der Abstimmung über das Schema de fide durch eine Deputation von 4 oder 5 französischen Bischöfen, die als Vertreter von 3—400 Gesinnungsgenossen sich gerirten, eine neue Bittschrift an den Papst, in welcher wegen Beunruhigung der Gemüter durch verfürerische litterarische Erscheinungen und wegen der Möglichkeit einer baldigen Vertagung die unverzügliche Vorlegung des Infallibilitätsschemas erbeten wurde: „Ne diutius animi Christianorum omni vento doctrinae circumferri sinantur etc. — solum efficax remedium tantis malis adhibere dignetur (V. Sanctitas), jubendo scilicet, ut Schema de infallibilitate S. P. sine ulla mora concilii deliberationibus proponatur (s. den Text dieses Postulatum in Civiltà Catt. VII, 10, 486; Frommann S. 186 ff.). Vom Papst erhielt die Deputation die huldvolle Antwort: „Ihr werdet mit mir zufrieden sein!"

So wurde denn gleich, am 29. April, in der ersten nach der allgemeinen Sitzung vom 24. April abgehaltenen Generalkongregation, die Diskussion über das Schema de parvo catechismo durch ein Monitum der Präsidenten unterbrochen, welches die baldmöglichste Vorlage eines Schema de R. Pontifice, de ejus primatu et infallibilitate ankündigte, das an die Stelle des früher vorgelegten Schema de ecclesia treten sollte. Das Schema de Catechismo wurde daher in den Generalkongregationen vom 29. und 30. April rasch abgemacht, am 4. Mai in provisorischer Abstimmung per majora angenommen, dann aber one definitive Abstimmung zu den Akten gelegt (s. über diese Procedur die widersprechenden Angaben bei Quirinus S. 406, Feßler 81, Frommann 160 ff.). Dagegen wurde schon am 28.—29. April eine 346 Druckseiten umfassende Synopsis analytica observatio-

num verteilt, d. h. ein Auszug aus den von 139 Bischöfen in der Zeit vom 7.—25. März über den Primat und die Infallibilität eingereichten — teils zustimmenden, teils widersprechenden — Gutachten nebst einer vorläufigen Widerlegung der Einwürfe der Minorität (Abdruck bei Friedrich, Documenta II, 179—211 und 211—289; Auszüge daraus in der Augsb. Allg. Ztg. vom 21. Mai, bei Acton, Sendschreiben 1870; Friedberg S. 141 u. 378 ff.; Frommann S. 130 ff.). Erst am 10. Mai erfolgte dann auch die bereits durch das Monitum vom 29. April angekündigte Vorlage eines neuen Schema zu einer Constitutio dogmatica prima de ecclesia Christi, bestehend aus einer Einleitung und 4 Kapiteln: 1) Von der Einsetzung des Primats in Petrus, 2) von der beständigen Dauer des Primats Petri in den Päpsten, 3) von der Natur und dem Wesen des päpstlichen Primats, 4) von der Unfehlbarkeit des römischen Papstes. Es war eine völlig neue Umformung des elften Kapitels des früheren, am 21. Januar verteilten Schema de ecclesia mit Einschluss des hiezu gehörigen, am 6. März ausgeteilten Zusatzartikels (s. dasselbe bei Friedrich, Documenta II, S. 290; ebendas. ein Monitum vom 9. Mai, worin die Berichterstattung über dieses Schema auf 13. Mai, die Generaldebatte auf die folgende Generalkongregation angekündigt wird).

Am 13. Mai, nach Abbruch der Verhandlungen über den Katechismus, erstattete Bischof Pie von Poitiers im Namen der Kommission Bericht über das neue Schema, am 14. wurde durch Kardinal Patrizi die allgemeine Debatte eröffnet, die dann durch 14 Generalkongregationen bis zum 3. Juni sich hinzog (Data und Reihenfolge der einzelnen Redner s. bei Friedberg 45 ff.; die Hauptmomente aus dem Inhalt der Debatte bei Quirinus und bei Frommann S. 166; Feßler und die Civilta schweigen darüber ganz; Acton fasst sich sehr kurz). 69 Bischöfe hatten sich als Redner pro et contra einschreiben lassen. Zuerst waren es vorzugsweise die Infallibilisten, die zum Wort kamen (z. B. Pie, Patrizi, Dechamps, Rotoli, Manning, Cullen, später: Senestrey, Spalding, Schaepmann, Valerga &c.). Sie beriefen sich a) auf biblische Stellen, bes. Lucä 22, 32: Ich habe für dich gebeten, dass dein Glaube nicht aufhöre, b) auf den Traditionsbeweis aus Iren. III, 3, auf die allgemeinen Konzilien von Lyon und Florenz, c) auf den dogmatischen Beweis aus der Würde des Papstes als Vicarius Christi, u. s. w. Aber auch einige sogenannte „neue Argumente“ für das neue Dogma kamen zum Vorschein, bei denen man freilich nicht weiß, ob sie ernstlich gemeint waren oder bloß zur Belustigung der Väter des Konzils dienen sollten, so wenn gleich der erste Referent, Bischof Pie von Poitiers, auf den Mythus von dem kopfabwärts gekreuzigten Petrus sich berief, um zu beweisen, dass die Kirche auf Petrus als ihrem Haupt ruhe; aber wenn der Erzbischof Natoli von Messina erzälte, die Sicilianer haben dereinst eine Deputation an die Jungfrau Maria geschickt und von dieser die Auskunft erhalten, dass ihr Son allerdings dem Petrus und seinen Nachfolgern das Vorrecht der Unfehlbarkeit verliehen habe (s. Quirinus S. 412 ff.).

Gegen eine Majorität, welche solche Gründe vorbrachte oder beifalljauchzend approbirte, wäre jede Opposition auch der mutigsten und erleuchtetsten Minorität vergeblich gewesen. Die Minorität des vatikanischen Konzils aber hatte ja zum Voraus ihre Auktorität dadurch geschwächt, dass nur Wenige die Warheit der Lehre selbst zu bestreiten wagten, die meisten nur aus Gründen der Inopportunität die Dogmatisirung derselben. Den Schriftgründen gegen die Infallibilität (wie sie z. B. der nordamerikanische Erzbischof Conolly von Halifax mit großer Klarheit entwickelte) wurde von der Majorität die Auktorität der angeblichen Tradition, den Gründen aus der Tradition und Geschichte der Satz entgegengestellt, dass der Papst über der Tradition stehe, und dass dies Dogma eben dazu dienen solle, die Geschichte zu überwinden, den Inopportunisten aber die Bemerkung, dass eben die Wünsche der großen Majorität, der Widerspruch der kleinen Minorität, dass die jetzige Lage der Kirche und des Papsttums die Dogmatisirung jener Lehre als höchst opportun, ja als notwendig erscheinen lasse. Insbesondere war es der Papst selbst, der gerade in dieser Zeit in Privatgesprächen mit den Vätern des Konzils das ganze Gewicht seiner persönlichen Liebenswürdigkeit wie

seiner amtlichen Auktorität oder auch seiner, an schmeichlerische Devotion gewönten, keinen Widerspruch vertragenden, leidenschaftlichen Reizbarkeit in die Wagschale legte. Er selbst war ja von seiner Unfehlbarkeit zum Voraus überzeugt; er war theologisch ungebildet genug, um zu glauben, die ganze Kirche habe sie zu allen Zeiten gelehrt, — naiv genug, um gegenüber von dem Widerspruch der Tradition zu erklären: „La tradizione sono Io!" Die Deutschen besonders waren es, die seinen Unwillen erfuren: I più cattivi sono i Tedeschi, soll er bei einer Audienz gesagt haben: lo spirito tedesco a guastato tutto". Ja er soll damals in seiner leidenschaftlichen Erregung von den Oppositionsbischöfen in Ausdrücken geredet haben, deren öffentliche Mitteilung Quirinus für Sünde hatten würde, — die man aber in Rom damals ganz unbefangen weiter erzälte (s. Quirinus S. 580).

Unter diesen Umständen war die Generaldebatte, die vom 14. Mai bis 3. Juni gedauert hatte, troß einzelner bedeutungsvoller Reden (z. B. von Greith, Hefele, Rauscher, Schwarzenberg, Patriarch Jussuf, Erzbischof Mac Hale, Darboy, Ketteler, Stroßmayer, den Amerikanern Conolly, Purcell 2c.) doch schließlich ebenso langweilig als erfolglos. Nachdem 65 Redner gesprochen, wurde am 3. Juni von mehr als hundert Bischöfen ein Schlussantrag gestellt (s. denselben bei Feßler S. 83) und sofort angenommen, den weiter eingeschriebenen c. 40 Rednern das Wort abgeschnitten. Die Minorität drohte mit Austritt, begnügte sich aber mit einem nichtssagenden und wirkungslosen Protest, der von 81 Bischöfen unterzeichnet wurde. Am 6. Juni begann die Spezialdebatte, zu der sich 120 Redner gemeldet hatten. Immer allgemeiner und dringender wurde jeẞt der Wunsch einer Vertagung des Konzils. Die erstickende Sommerhitze, die schlechte Luft, die in Rom und der Peterskirche wehte, bedrohte Leben und Gesundheit der Bischöfe. Der Papst blieb unerbittlich. Er wollte das Konzil festhalten, bis es seinen Willen erfüllte. Die Sitzungen durften nicht ausgesetzt werden. Einzelnen, die abzureisen wünschten, wurde der Urlaub verweigert. Am Peter- und Paulsfest, den 29. Juni, hatte man mit Bestimmtheit die Verkündigung des neuen Dogmas erwartet. Allein Tag für Tag, Woche um Woche verging, die Spezialdiskussion über das Kapitel vom Primat und unfehlbaren Lehramt des Papstes wollte kein Ende nehmen, zumal da troß widerholter Mahnungen des Präsidiums die Redner bei den einzelnen Artikeln immer wider auf die Generaldebatte zurückkamen (s. die Aufzälung der Redner in den einzelnen Generalkongregationen bei Friedberg S. 47—51; über einzelne hervorragende Momente aus der Debatte, z. B. das Austreten des Dominikaners Guidi, Erzbischof von Bologna, in der Generalkongregation vom 18. Juni s. Quirinus S. 521 ff.; Frommann S. 184 ff.). Die römische Junihitze wurde immer unerträglicher. Rom glich einem bischöflichen Lazareth, so groß war die Zal der kranken, erschöpften, an Zimmer und Bett gefesselten Prälaten. Man rechnete darauf, dass die italienischen, spanischen, südamerikanischen 2c. Bischöfe, also die Mehrzal der Infallibilisten, die Sommerhitze besser vertragen können als die Deutschen, Franzosen, Nordamerikaner, unter denen die Opposition ihre Hauptvertreter hatte. „Lasst euch braten!" rief der französische Journalist Veuillot in seinem Univers der Versammlung zu, „nur in dieser Sonnenglut kann der köstliche Wein der Infallibilität gezeitigt werden".

Endlich war der Taumelkelch voll. Als die Versammlung totmüde, als die Aufmerksamkeit der Welt vom Konzil durch andere Fragen längst abgelenkt war, als schon der deutsch-französische Kriegssturm drohend heranzog: da schien der Zeitpunkt gekommen, das längst Vorbereitete vollends rasch zum Abschluss zu bringen. Beide Parteien erkannten die Notwendigkeit, den oratorischen Übungen ein Ende zu machen. Die noch übrigen Redner verzichteten auf das Wort. Die Debatte wurde geschlossen. Am 2. Juli begann die vorläufige Abstimmung, zunächst über das Proömium, über das erste und zweite Kapitel des Schemas. Das Resultat war die fast einstimmige Annahme. Am 5. und 11. Juli wurde über das dritte Kapitel und die dazu gestellten Verbesserungsvorschläge, am 13. Juli zuerst nochmals über das dritte und vierte Kapitel einzeln, dann über das ganze Schema namentlich abgestimmt. Von c. 692 in Rom anwesenden Prälaten wo-

ren 601 in der Sitzung erschienen; von diesen stimmten 451 mit Placet, 88 mit Non placet, 62 mit Placet juxta modum, d. h. Jo unter Vorbehalt einer Modifikation des Wortlautes (die Namen der einzelnen Votanten s. bei Quirinus S. 609 ff.; Friedberg S. 146 ff.; Friedrich, Documenta II, 426; über die abweichenden Zalenangaben s. Frommann S. 201 ff.). Unter den Verneinenden waren 3 Kardinäle: Schwarzenberg, Rauscher, Matthieu, ferner Simor, Primas von Gran, dann die vielgenannten Koryphäen der Opposition: Stroßmeyer, Haynald, Hefele, Dupanloup, Darboy, Maret, Camilly, Clifford, Kenrick, aber auch Scherr von München, Ketteler von Mainz, Deinlein von Bamberg, Förster von Breslau, Forwerk von Sachsen, Eberhard von Trier, Dinkel von Augsburg, Krementz von Ermeland, dann noch einige Österreicher, Franzosen, Nordamerikaner, Orientalen, wenige Italiener und Engländer. Unter den bedingt Zustimmenden waren nur wenige Deutsche und Franzosen, so Melchers von Köln, viele Italiener, z. B. Guidi, Spanier und Orientalen.

Das Resultat der Abstimmung war ein überraschendes: die Majorität war erzielt, aber die Minorität stärker als der Papst und seine Anhänger erwartet hatten; die Unanimität oder „moralische Einstimmigkeit“, die nach der früheren Observanz und nach der stets festgehaltenen Forderung der Minorität zu einer Glaubensdefinition erforderlich sein sollte, war nicht vorhanden. Die Bischöfe der Minorität befanden sich jetzt in einer kritischen Lage. Sie hatten ihre Überzeugung ausgesprochen, dass die päpstliche Unfehlbarkeit in Schrift und Tradition nicht begründet, dass eine Dogmendefinition one moralische Einstimmigkeit null und nichtig, dass die Verkündigung der neuen Lehre mindestens inopportun und für die Kirche unheilvoll sei. Der Papst aber forderte Zustimmung, war von seiner eigenen Unfehlbarkeit und von seinem Recht, dieselbe auch one Konzil zum Dogma zu erheben, persönlich überzeugt, und hatte die große Majorität für sich. Sie hatten als Bischöfe geschworen, dem Papst gehorsam zu sein, die Autorität des päpstlichen Stules und der römischen Kirche zu verteidigen und zu mehren. Blieben sie fest bei ihrem Non placet und hatten sie ihre Diözesen für sich, so kam es zu einem Schisma; unterwarfen sie sich, so begingen sie einen moralischen Selbstmord. In dieser kritischen Lage entschloss sich die Minderheit zu einem letzten Versuch, die drohende Gefar abzuwenden — zur Absendung einer Deputation von 6 Bischöfen (Simor, Darboy, Ginouilhac, Scherr, Ketteler, Rivet) an den Papst, um von ihm die Zurücknahme oder doch Milderung des dritten und vierten Kapitels zu erbitten. Sie wurden vom Papst am Abend des 15. Juli empfangen (s. die höchst drastische Beschreibung der Audienz bei Quirinus S. 624 ff.). Es kam zu einer bewegten Scene. Die Antwort des Papstes war zuerst ausweichend: „er habe das betreffende Schema noch gar nicht gelesen; er wisse nicht, was es enthalte“. Dann stellte er sich verwundert über die Gewissensbedenken der Bischöfe: es sei doch notorisch, dass die Kirche zu allen Zeiten die Unfehlbarkeit des Papstes gelehrt habe. Da trat Bischof Ketteler vor, warf sich vor dem Papst auf die Kniee und flehte ihn minutenlang an, er möge doch der Kirche und dem Episkopat durch etwas Nachgiebigkeit Frieden und Einigkeit widergeben. „Es war ein eigentümlicher Anblick.“ — — Die Prostration des Mainzer Bischofs schien einen Eindruck auf den Papst zu machen. Er versprach sein Möglichstes zu tun. Die Fürer der Majorität aber, bes. Manning und Senestrey, gaben sich alle Mühe, den Papst vor jedem Gedanken an Nachgiebigkeit zurückzuschrecken: die große Majorität verlange dringend die Erklärung der Unfehlbarkeit in schärfster Form. Am folgenden Tag, den 16. Juli, wurde in der 86. Generalkongregation auf Antrag einiger spanischer Bischöfe bei der Schlussredaktion sogar noch ein schärfender Zusatz zu dem Schlußsatz von Caput VI beschlossen: in dem Satz ideoque ejus modi R. P. definitiones esse ex sese irreformabiles wurden one Beratung des Konzils noch die Worte eingeschaltet: non autem ex consensu ecclesiae (s. hierüber Friedrich, Documenta II, S. 318 Anm.; Frommann S. 203), und in derselben G.-Kongregation wurde ein Protest der präsidirenden Kardinäle verlesen gegen gewisse angebliche Lügen und Verleumdungen, welche die liberale Presse gegen das Konzil und deren Leiter, ja gegen den Papst selbst geschleudert, d. h. speziell

gegen die beiden warheitstreu berichtenden französischen Broschüren u. d. T. Ce qui se passe au Concile und La dernière heure du Concile (Text bei Friedrich II, 373; Friedberg S. 22. 621 f.; Quirinus S. 629).

„Die letzte Stunde des Konzils" nahte heran. Noch am letzten Tage vor der auf den 18. Juli angesetzten vierten öffentlichen Sitzung wurde ein Ausweg gefunden, um den öffentlichen Skandal zu vermeiden. Den Bischöfen, die bisher zwangsweise in Rom waren festgehalten worden, wurde gestattet, aus Gesundheitsrücksichten oder „aus anderen Gründen" nach Hause zu reisen. Da übersandten 56 von den Prälaten, die am 13. Juli mit Non placet gestimmt hatten (unter ihnen besonders viele Deutsche, z. B. Schwarzenberg, Scherr, Fürstenberg, Eberhard, Hefele, Dinkel, Forwerk, Kremenz, aber nicht Ketteler und Melchers), am 17. Juli dem Papst eine Adresse, worin sie zwar ihr verneinendes Votum bekräftigen, aber erklären, von der öffentlichen Sitzung wegbleiben und in ihre Diözesen zurückkehren zu wollen, da ihre kindliche Pietät und Ehrfurcht ihnen verbiete, öffentlich und im Angesicht des hl. Vaters ihr Non placet zu widerholen (s. Friedberg 622 f.; Quirinus 622 f.; Friedrich, Doc. I, 263 f.; Acton 112; Frommann 207). Sie verließen Rom, nachdem sie einander das Versprechen gegeben, gegenüber von dem jetzt zu erwartenden Beschluss alle Schritte gemeinsam zu tun und so der Welt ein Beispiel des Mutes und der Ausdauer zu geben (Quirinus 636; Friedberg 705).

So kam endlich der 18. Juli heran, der Tag der vierten und letzten öffentlichen Sitzung. Die Zal der anwesenden Bischöfe war 535, also wenig mehr als die Hälfte der zur Teilnahme berechtigten. Nur zwei von den Bischöfen der Opposition, ein Italiener und ein Anglo-Amerikaner, Riccio von Cajazzo und Fitzgerald von Littlerock, hatten den Mut, ihr Non placet öffentlich zu widerholen; die andern Opponenten glänzten durch ihre Abwesenheit; 533 Bischöfe sprachen ihr Placet, also 82 mehr als bei der vorläufigen Abstimmung am 13. Juli. Der Papst proklamirte das Resultat mit den Worten: Decreta et canones, qui in Constitutione modo lecta continentur, placuerunt omnibus Patribus, exceptis duobus, Nosque, sacro approbante Concilio, illa et illos ita ut lecta sunt definimus et apost. auctoritate confirmamus, und schloss mit einer kurzen ermanenden Ansprache (siehe Friedberg S. 52; Quirinus 630 ff.; Frommann 209), worin er den Bischöfen die Versicherung gab, dass ihre Rechte durch das neue Dogma nur gestärkt werden sollten, aber auch die Hoffnung ausprach, dass Gott die Herzen der jetzt noch Widerstrebenden erleuchten werde, damit Alle an die Brust des Vaters kommen und mit dem Statthalter Christi auf Erden sich vereinigen möchten. Man hatte erwartet, dass im Moment der Verkündigung ein Sonnenstral aus der Kuppel von St. Peter auf den Papst falle. Der Sonnenstral kam nicht, der Himmel war düster. Aber wärend der Schlussabstimmung und Promulgation entlud sich über Rom ein Gewitter von seltener Heftigkeit. Die Infallibilisten meinten: Pius werde durch Donner und Blitz als neuer Moses beglaubigt, der von dem neuen Sinai, dem Vatikan herab im Gewittersturm das Gesetz Gottes verkündige. Andere dachten an 1 Kön. 19, 11: „Der Herr aber war nicht in dem Winde".

Den Wortlaut der Konzilsbeschlüsse s. in Friedrichs Documenta II, S. 75. 314; in den Freiburger Acta S. 170 und 181; Friedberg S. 731 ff.: Constitutio dogmatica de fide catholica: Dei filius et generis humani redemptor, und S. 740 ff.: Constitutio dogmatica prima de ecclesia Christi: Pastor Aeternus etc.; der lateinische Text mit deutscher Übersetzung in Verings Archiv für katholisches K.-Recht Bd. XXIV, S. L ff., nebst einigen Textberichtigungen S. XCVI f.; bei Schneemann, Die Kanones und Beschlüsse, deutsch-lat. Ausgabe, Freiburg 1871, und an vielen anderen Orten.

Hier müssen wir uns darauf beschränken, die den Schluss der 4 Kapitel der Constitutio Pastor aeternus bildenden, den wesentlichen Inhalt der vatikanischen Lehre vom päpstlichen Universal-Episkopat und der päpstlichen Infallibilität kurz zusammenfassenden 4 Kanones widerzugeben: Kanon 1: Si quis dixerit, b. Pe-

trum ap. — non esse apostolorum omnium principem et totius ecclesiae militantis visibile caput, vel eundem honoris tantum, non autem — jurisdictionis primatum a D. n. J. Christo directe et immediate accepisse: anathema sit. Kanon II: Si quis dixerit, non esse ex ipsius Christi D. institutione seu jure divino, ut b. Petrus in primatu — habeat perpetuos successores, aut Pontificem R. non esse b. Petri in eodem primatu successorem: a. s. Kanon III: Si quis dixerit, R. Pontificem habere tantummodo officium inspectionis vel directionis, non autem plenam et supremam potestatem jurisdictionis in universam ecclesiam, non solum in rebus, quae ad fidem et mores, sed etiam quae ad disciplinam et regimen ecclesiae — pertinent — aut hanc ejus potestatem non esse ordinariam et immediatam sive in omnes et singulas ecclesias sive in o. e. s. pastores et fideles: a. s. und endlich Schluss von Caput IV nebst Kanon IV: Itaque nos traditioni — fideliter inhaerendo, ad Dei salvatoris nostri gloriam, religionis exaltationem et Chr. populorum salutem, s. approbante concilio, docemus et divinitus revelatum dogma esse definimus: R. Pontificem, cum ex cathedra loquitur, id est, cum omnium Christianorum Pastoris et Doctoris munere fungens, pro suprema sua ap. auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa ecclesia tenendam definit, per assistentiam divinam, ipsi in b. Petro promissam, ea infallibilitate pollere, qua S. Redemptor ecclesiam suam — instructam esse voluit, ideoque ejusmodi R. Pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu ecclesiae, irreformabiles esse. Si quis autem huic N. definitioni contradicere, quod Deus avertat, praesumpserit: a. s.

Eine kritische Analyse, eine exegetische, historische, dogmatische, kirchenrechtliche Prüfung und Würdigung der vatikanischen Beschlüsse ist nicht dieses Ortes. Eine solche geben von verschiedenen Standpunkten aus: J. F. v. Schulte, Die Stellung der Konzilien, Päpste und Bischöfe ꝛc. und die päpstliche Konstitution vom 18. Juli 1870, Prag 1871; Reinkens, Die Traditionsregel und die päpstl. Unfehlbarkeit, 1871; W. Menzel, Roms Unrecht, 1871; besonders ausfürlich Frommann im zweiten Teil seiner oft citirten Schrift S. 263 ff. (siehe besonders S. 335 ff.: Formale Kritik ꝛc. und S. 381 ff.: Materiale Kritik des vatikanischen Konzils: Zusammensetzung des Konzils, Freiheit des Konzils, Inhalt und Bedeutung seiner Beschlüsse, Prüfung der V. Dogmen nach ihrer Katholizität, nach ihrer Opportunität und kirchlich-polit. Bedeutung). Vgl. ferner die gesamte neuere Litteratur der Symbolik (z. B. Oehler, Scheele, Plitt ꝛc.), der Polemik (z. B. Hase, Tschackert), des Kirchenrechts (z. B. Richter-Dove, Hinschius, Gerlach, Schulte, Friedberg ꝛc.). So gewiss es ist (und darin liegt das formale Recht der vatikanischen Beschlüsse), dass die in der Constitutio Pastor aeternus enthaltene Definition des päpstlichen Universal-Episkopats und der päpstlichen Infallibilität nur die logische Conclusio und praktische Konsequenz ist aus den in der römischen Kirche seit der Periode der Gegenreformation zur Herrschaft gelangten tridentinisch-jesuitischen Prämissen, nur der Schlussstein des ganzen, seit Papst Leo dem Großen allmählich zum Ausbau gelangten hierarchisch-papalen Systems: so gewiss ist es andererseits, dass eben in dieser falschen conclusio nur die Falschheit der Prämissen, in der Unhaltbarkeit des Schlusssteins die Unhaltbarkeit des Fundaments wie des ganzen Gebäudes zum Vorschein gekommen ist. Und nicht bloß für jeden evangelischen Christen, sondern ebenso auch für jeden denkenden Katholiken ist es evident (wie dies ja wärend des Konzils von den Bischöfen der Minorität und den litterarischen Bestreitern der Infallibilität oftmals ausgesprochen worden ist), dass eine in sich unklare und unware, der Schrift und Tradition, der Vernunft und Geschichte widersprechende Meinung, wie die von der Unfehlbarkeit des Papstes durch das placet von 533 unfreien, schlecht informirten, zum teil geradezu urteilsunfähigen oder formell unberechtigten Prälaten nicht zu einem die ganze katholische Christenheit bei Strafe der ewigen Verdamnis verpflichtenden Glaubenssatz erhoben werden kann.

Wie es aber auch mit der formellen oder materiellen Rechtsgültigkeit der vatikanischen Beschlüsse sich verhalten mag: — Rom hatte gesprochen, die Majorität hatte zugestimmt, der Papst das neue Dogma urbi et orbi verkündigt;

die katholische Christenheit hatte nur noch die Wal zwischen Unterwerfung oder Schisma. Und so trat jetzt sofort nach der päpstlichen Promulgation des neuen Dogmas vom 18. Juli 1870 nicht blaß an die Bischöfe der bisherigen Minorität, sondern an alle katholische Christen, Theologen, Priester und Laien, — es trat aber auch an alle Statsregierungen, welche römisch-katholische Christen zu ihren Untertanen zälten, die Frage heran, welche Stellung sie zu jenen Beschlüssen des infallibilistischen Papsttums selbst einnehmen würden. Für diese handelte es sich um Rezeption oder Nichtrezeption, für jene um Unterwerfung oder Zurückweisung der Beschlüsse des Vatikanums. Doch dieser weitere Verlauf der Dinge — der Triumph der Majorität, die schwachmütige Unterwerfung der Minorität, die Maßregelung der Renitenten, die Rezeption, Nichtrezeption oder blaß bedingungsweise Rezeption der Konzilsbeschlüsse in den einzelnen Staten und Landeskirchen, die darüber entstandenen innerkirchlichen und kirchenpolitischen Streitigkeiten, die dadurch herbeigefürte Entstehung des Altkatholizismus und des sog. Kulturkampfes zwischen dem infallibilistischen Papsttum und dem modernen Rechts- und Kulturstat — diese ganze Geschichte der näheren und entfernteren Folgen des vatikanischen Konzils liegt außerhalb der Grenzen unserer Aufgabe (vgl. darüber Friedberg S. 53 ff.; Frommann S. 215 ff. und die Darstellungen der neuesten Staats- und Kirchengeschichte von 1870 bis zur Gegenwart). Wir haben nur noch in kurzem Überblick das Ende des vatikanischen Konzils und der Papstregierung Pius IX. 1870—78 zu erzälen.

Am 18. Juli 1870 mit der Verkündigung der Constitutio Pastor Aeternus hatte das Konzil sein Ziel, — ebendarum auch sein faktisches Ende erreicht. Formell dauerte es zwar noch einige Monate fort: es wurden nach ein par Schemata Super apostolicis missionibus, De sede episcopali, De vitae honestate clericorum (Friedberg Doc. II, S. 53, Friedrich, 333 ff.; Frommann S. 211 f.) vorgelegt, die Kommission für Kirchendisziplin durch Neuwal ergänzt, es wurden noch ein par General-Kongregationen gehalten (am 13. und 19. August und 1. Sept.); aber nur noch c. 200 Bischöfe waren in Rom anwesend; die Welt nahm keinen Anteil mehr an ihren Verhandlungen. Am 20. Oktober wurde das Konzil vom Papst vertagt — bis auf bessere Zeiten (Breve Postquam Dei munere in den Acta Frib. S. 190 f.).

Unterdessen war die Weltgeschichte einen Schritt vorwärts gegangen. Ein zweifaches Gottesgericht über kaiserliche und priesterliche Selbstüberhebung hatte sich vor den Augen der staunenden Völker vollzogen. Das Konzil war vergessen.

Am Tag nach der päpstlichen Infallibilitätserklärung, am 19. Juli, war die französische Kriegserklärung an Preußen erfolgt. Ein vom Papst angebotener Vermittlungsversuch war von König Wilhelm in höflicher Form abgelehnt worden. Der August brachte die ersten Siege der Deutschen, der 2. September den Sieg bei Sedan, die Gefangennahme des Kaisers, den Sturz des Napoleonismus. Schon im Laufe des Monats August waren die französischen Truppen aus dem Kirchenstat abberufen worden. Damit hatte auch die letzte Stunde für die weltliche Herrschaft des Papstes geschlagen. Das italienische Volk verlangt die Einverleibung Roms, die Erhebung desselben zur Hauptstadt Italiens. Ein italienisches Beobachtungsheer unter General Cadorna besetzt die römische Grenze. Am 29. August erläßt das italienische Ministerium ein diplomatisches Rundschreiben an die europäischen Höfe sowie ein Schreiben an die italienischen Bischöfe, um die Notwendigkeit der Einverleibung zu rechtfertigen. König Viktor Emanuel sendet den Grafen Ponza an Papst Pius, um ihm die bevorstehende Besetzung des päpstlichen Gebiets anzuzeigen, aber auch die ausgedehntesten Garantieen anzubieten für seine volle Freiheit in Ausübung seines geistlichen Berufes. Der Papst antwortet kurz verneinend und ordnet öffentliche Gebete an für den Schutz der Stadt Rom und der heiligen Kirche. Die italienische Armee rückt ins päpstliche Gebiet ein. Die päpstlichen Truppen werden zurückgedrängt, geschlagen oder gefangen. Der päpstliche General Kanzler erläßt eine Proklamation und er-

klärt Rom in Belagerungszustand. Der preußische Gesandte, Herr von Arnim, erscheint im italienischen Hauptquartier und verlangt kurzen Aufschub. Am 20. September erläßt der päpstliche Statssekretär Antonelli nochmals eine feierliche Protestnote. An demselben Tag erfolgt der Angriff, eine kurze Kanonade — die weiße Fane erscheint auf Peterskuppel und Engelsburg, die italienische Trikolore auf dem Kapitol. Die italienischen Truppen rücken in Rom ein, vom Volk mit lautem Jubel empfangen: Ecco la infallibilita! riefen die Römer! Morte ai preti! Viva la libertà! Der Papst, der noch Tags zuvor erklärt hatte, die Italiener werden niemals nach Rom kommen, hielt sich im Vatikan eingeschlossen und erließ aufs neue feierliche Proteste gegen die Okkupation.

Um dieser die Form des Rechtes zu geben, wurde eine Volksabstimmung beliebt. Am 2. Oktober fand diese in Rom und dem Kirchenstat statt: 133,000 Stimmen waren für, 1500 gegen den Anschluß an das Königreich Italien. Am 9. Oktober wird das römische Plebiszit dem König in Florenz überreicht. Es erfolgt das Einverleibungsdekret, wodurch Rom und der Kirchenstat dem italienischen Königreich inkorporirt, dem Papst aber seine geistliche Würde, seine Souveränität und Unverletzlichkeit garantirt und gesetzliche Regelung seiner stats- und völkerrechtlichen Stellung in Aussicht gestellt wird. Der Papst beantwortet dies alles mit Protesten und Bannflüchen.

Eben dies bleibt des Papstes Hauptbeschäftigung in den unerquicklichen acht letzten Jaren seines Pontifikats — wirkungslose Proteste, würdelose Bannflüche abwechselnd mit allerlei pomphaften Schaustellungen, hochtönenden Allokutionen und eitlen Demonstrationen, mit Adressen und Reden, in denen bald der Papst sich selbst, bald seine schmeichelnden Anhänger den Papst verherrlichen als den Gefangenen des Vatikan, als frommen Dulder und heiligen Märtyrer, obwol ihm kein Har gekrümmt wird, obwol er die vollste Freiheit hat zu tun und zu reden was er will, und obwol es ihm vollkommen freisteht, überall in der Welt, wo er will, seinen Wonsitz zu nehmen.

Schon am 20. Oktober 1870 motivirt der Papst die Vertagung des vatikanischen Konzils in dem Breve Postquam Dei munere mit der „sakrilegischen Invasion, die es dem heil. Vater unmöglich mache, die Freiheit des Konzils zu waren", worauf die italienische Regierung die Erklärung abgibt: der heil. Vater habe vollkommene Freiheit, das Konzil wider zu versammeln, sei's in St. Peter, sei's in jeder anderen Kirche Roms oder Italiens. Am 1. November, zur Feier des Allerheiligenfestes, verhängt Pius den großen Bann über Alle, die sich an dem Gottesraub beteiligt haben; am 8. Dezember ernennt er den hl. Joseph zum Schutzpatron der ganzen Kirche (catholicae ecclesiae patronum) und erhebt sein Fest zum festum duplex primae classis. Ende Dezember erscheint König Viktor Emanuel in Rom, um im Quirinal seinen Sitz zu nehmen, wärend der Papst im Vatikan bleibt. Seine Anhänger suchen die ganze Welt in Bewegung zu setzen zur Befreiung des Papstes und Widerherstellung des Kirchenstats. Aber keine Hand rürt sich. Niemand hat Lust zu einem neuen Kreuz- oder Römerzug — am wenigsten das neu errichtete deutsche Kaisertum, das von Anfang an seine bestimmte Absicht ausspricht, nicht wider in die kirchenpolitischen Fehler des alten römischen Kaisertums deutscher Nation zu verfallen, weder nach Rom noch nach Canossa zu gehen. Aber eben diese Weigerung des protestantischen Kaisertums, dem Papst und der ultramontanen Centrumspartei zu Willen zu sein und den gladius secularis ad nutum papae zu brauchen, sowie andererseits der unversönliche Widerspruch, in welchen das Papsttum durch seinen Syllabus und seine vatikanischen Dekrete mit dem modernen Stat und der ganzen modernen Kulturwelt sich gesetzt hatte, fürt nunmehr unaufhaltsam zu der vorläufig letzten Phase in der Geschichte des Papsttums und der katholischen Kirche, zu dem unmittelbar nach dem Frankfurter Friedensschluß 1871 ausgebrochenen sog. Kulturkampf, d. h. den kirchenpolitischen Kämpfen zwischen dem infallibilisirten Papsttum und dem modernen Rechts- und Kulturstat — einem Kampf, der die letzten Jare des Pontifikats von Pio IX. erfüllt und bis heute noch kein Ende gefunden hat.

In Italien wird durch das sog. Garantiegesetz vom 13. Mai 1871 der Ver-

such gemacht, die Cavour'sche Phrase von der freien Kirche im freien Stat zu verwirklichen und eine Versönung zwischen Kurie und Königtum herbeizufüren, indem dem Papst die vollste Freiheit in Ausübung seiner geistlichen Funktionen zugesichert, seine persönliche Souveränität anerkannt und ihm eine Civilliste von $3^1/_4$ Million Lire nebst freier Benutzung der 3 Paläste Vatikan, Lateran und Kastell Gandolfo verwilligt wird. Der Papst bleibt im Vatikan, weist die Civilliste zurück und verwirft die Garantiegesetze als absurde, hinterlistige betrügerische Gesetze (15. Mai 1871).

Im deutschen Reich, insbesondere in Preußen, wird die Notwendigkeit erkannt, durch eine neue kirchenpolitische Gesetzgebung das Verhältnis des Stats zu der katholischen Kirche neuzuordnen und das in den letzten Decennien verkümmerte statliche Oberaufsichtsrecht wider herzustellen. Die katholische Abteilung im Kultusministerium wird aufgehoben (8. Juli), das Schulaufsichtsgesetz erlassen, der Missbrauch der Kanzel mit Gefängnisstrafe bedroht (Dezember 1871), im Januar 1872 der Jurist Falk zum Kultusminister ernannt. Das Verhältnis der Kurie zum preußischen Stat und deutschen Reich verschlimmerte sich fast von Monat zu Monat durch das statliche Einschreiten gegen den Bischof von Ermeland, die Verhandlungen über eine Nuntiatur in Berlin, die von Bismarck beabsichtigte, von der Kurie zurückgewiesene Ernennung des Kardinals Hohenlohe zum Vertreter des deutschen Reichs bei dem heil. Stul (Mai 1872), durch das reichsgesetzliche Verbot der Gesellschaft Jesu und änlicher Kongregationen (Juli 1872), andererseits durch die Denkschrift der deutschen Bischöfe vom September, die Interpellation der Centrumspartei vom November, die päpstliche Weihnachts-Allokution vom 22. Dez. 1872, in welcher Papst Pius IX. über die schonungslosen Verfolgungen der Kirche sich beklagt und der deutschen Regierung „Unverschämtheit" vorwirft, nachdem er zuvor schon am 24. Juni 1872 beim Empfang eines deutschen Lesevereins in Rom in prophetischer Rede von dem „Steinchen" gesprochen, das von der Höhe sich ablösend, den Fuß des Kolosses zertrümmern würde. Die sogen. preußischen Maigesetze (26. Mai 1873) werden vom preußischen Episkopat mit offener Gehorsamsverweigerung, vom Papst aber (d. 7. August) durch ein Schreiben an Kaiser Wilhelm beantwortet, worin er erklärt, dass die preußischen Gesetze, indem sie auf Vernichtung der katholischen Kirche abzielen, den eigenen Thron Sr. Majestät untergraben würden und dass alle Getauften in irgend einer Beziehung dem Papst angehören. Darauf antwortet der Kaiser in einem Schreiben vom 3. September, das in ruhiger aber fester Sprache die „Irrtümer" des Papstes berichtigt (beide abgedruckt im Preuß. Statsanzeiger vom 14. Okt., vgl. Schultheß, Europ. Gesch.-Kalender für 1873, S. 108). Der Papst aber erlässt eine neue Encyklika den 21. Nov. 1873, worin die preußischen Gesetze für ein Attentat gegen das göttliche Recht, die Altkatholiken für Kirchenschänder, der altkatholische Bischof für einen Lügenbischof erklärt wird. Nun endlich erfolgt die Abberufung des deutschen Gesandten beim Vatikan und die Verschärfung der Maigesetze (Mai 1874 ff.), aber auch eine neue päpstliche Encyklika (vom 5. Februar 1871), worin die preußischen Gesetze samt und sonders für nichtig (irritae) erklärt werden, wiefern sie der göttlichen Einrichtung der Kirche widerstrebten. So war Papst Pius IX. nicht mehr von fürstlichem, aber von hohenpriesterlichem Glanze umgeben, und in seiner kirchlichen Herrscherfreiheit gesichert, mächtiger geworden, als er selbst vor 1870 und als seine Vorfaren seit drei Jarhunderten gewesen, weil er keine polit. Rücksichten mehr zu nehmen hatte, sondern in unverantwortlicher Stellung, Bischöfen befehlend und Völker aufregend, seine Worte schleudern konnte. Anfangs im Vatikan verschlossen, weil er Volksdemonstrationen fürchtete und der ungetreuen Stadt Rom seine feierlichen Segnungen entziehen wollte, ließ er sich allmählich von den Jesuiten die Fiktion seiner Gefangenschaft einreden. Aber von Natur zugänglich und gesprächig, im zunehmenden Alter immer redseliger und eitler, hat er sich daran erfreut, in seinem vatikanischen „Gefängnis", von den Peterspfennigen der katholischen Christenheit versorgt, von einer Jubelfeier zur anderen zalreiche Deputationen und Pilgerscharen segnend und fluchend zu empfangen (vgl. Hase, Kirchengeschichte S. 677 f.; Discorsi del Sommo P. Pio IX,

Rom 1872, 2 t.; Gladstone, Reden Pius IX, Nördlingen 1876). So war es am 16. Juni 1871 sein 25järiges Papstjubiläum, bei welchem Pius 11,000 Gratulationen und zalreiche Geschenke erhielt, aber den ihm von seinen enthusiastischen Verehrern angebotenen „goldenen Thron“ sowie den Beinamen „des Großen“ bescheidentlich ablehnte; 13. Mai 1872 folgte die Feier seines 80. Geburtstages, 1873 seine Genesung von lebensgefärlicher Krankheit, 1874 die Feier seines 82. Geburtstages und das vollendete 28. Jar seines Pontifikats, 1875 ein großes Jubeljar, das um so glänzender gefeiert wurde, da sein Vorgänger von 1858 hatte ausfallen müssen und das dem Papst zur feierlichen Weihnng der ganzen Welt an das „heilige Herz Jesu“, aber auch zu einer Fülle der merkwürdigsten Redeübungen Anlass bot (so nannte er am 18. Januar Bismarck eine „alte Schlange“, im Februar den Protestantismus „schlimmer als das Heidentum“, im September sprach er die Hoffnung aus, „Gott werde nun bald vom Schlaf erwachen und des Papstes Bitten erhören“, „Iddio se desterà dal suo sonno“); 1876 die Feier der 30järigen Papstregierung und der Niederlage des deutschen Kaisers bei Legnano; 1877 das fünfzigjärige Bischofsjubiläum des Papstes, wobei er widerum Massendeputationen empfängt, die ihm eine Peterspfennigsammlung von 16 Millionen Francs und kostbare Jubiläumsgeschenke überbringen, wärend auswärts (wie man sich erzälte) Strohhalme aus dem Kerker des Papstes und Photographieen des hinter einem Eisengitter eingeschlossenen „Gefangenen des Vatikans“ an das gläubige Volk verkauft wurden. Dies und änliches waren die Mittel, wodurch die Umgebung des altersschwachen Papstes und seiner auswärtigen Verehrer den depossedirten Pontifex für den Verlust seiner weltlichen Herrschaft zu trösten, das sinkende Ansehen des Papsttums aufrecht zu erhalten, den Fanatismus der katholischen Völker und den Hass gegen das italienische Königtum und das protestantische Kaisertum deutscher Nation zu erhalten und zu schüren suchten.

Endlich, nachdem er die annos Petri weit überschritten, nachdem sein vieljäriger, kluger, aber habsüchtiger und weltlich gesinnter Kardinalstatssekretär Giacomo Antonelli († 6. November 1876), — nachdem zuletzt auch noch sein alter Freund und schlimmster Feind, der König Victor Emanuel († 9. Januar 1878), ihm im Tode vorangegangen, starb der fast 86järige Papst Pius IX. nach fast 32järigem Pontifikat am 7. Februar 1878, Abends 5 Uhr 40 Minuten an einer Lungenlämung — vielleicht der merkwürdigste aller Päpste, wie seine Regierung die längste und wechselvollste von allen Papstregierungen — in seinen ersten Jaren wie Titus vom römischen Volk geliebt und gelobt als amor et deliciae generis humani, — dann das freilich nicht unschuldige Opfer der Revolution und Reaktion, — zuletzt das Opfer seiner eigenen gotteslästerlichen Selbstüberhebung und des päpstlichen Größenwansinns. — Am 13. Februar fand die vorläufige Beisetzung der Leiche in der Capella del Coro der Peterskirche statt, später die Translation derselben in die vom Papst testamentarisch bestimmte Kirche San Lorenzo fuori le mura. Das Konklave trat am 18. Febr. zusammen. Am 20. erfolgte die Wal des neuen Papstes Leo XIII.

Quellen und Litteratur: Eine vollständige, quellenmäßige, historisch-kritische Darstellung der Lebens- und Regierungsgeschichte des Papstes Pius IX. wie der Geschichte des vatikanischen Konzils gibt es bis jetzt nicht. Was wir besitzen, ist teils bloße Materialiensammlung, teils bloße vorläufige Skizze, teils Fragment. Für die früheren Jare seines Pontifikats sind als Quellensammlung zu nennen die Acta Pii IX, P. M., Rom 1854 ff. in 4 Bänden (Acta Pars I, vol. 1 und 2; Atti t. II, vol. 1 u. 2), sowie die Acta Sanctae Sedis, Rom 1865 ff., und Recueil des allocutions consistoriales etc., Paris 1865.

Von Lebensbeschreibungen sind zu nennen: Clave, la vie et le pontificat de Pio IX, Paris 1848; Margotti, Siege der Kirche, übers. von Gams 1860; E. Henke, Papst Pius IX., Marburg 1860, und in seiner Neuesten K.-Geschichte; Marocco, Pio IX., Turin 1861—64, 4 Bände (Schrader, S. J.); Pius IX. als Papst und König, Wien 1865; Legge, P. IX., London 1872, 2 Bände; Schmidt-Weissenfels, P. P. IX. in den Zeitgenossen, Stuttgart 1877; Gillet, P. IX., sa

vie et les actes de son pontificat, Paris 1877; Münster 1877; Shea, J. G., Life and Pontificat of P. IX., New-York 1877; Trollope, A., Life of P. IX., London 1877, 2 t.; Pfleiderer R., Pius IX., ein Lebensbild, Heilbronn 1878; Nütjes, P. Pius IX., Dortmund 1878; Förster, Pius, ein Rückblick, im Beweis des Glaubens, 1878, IV; Zeller, Pie IX. et Victor E., Paris 1879; J. M. Stepischnegg, Fürstbischof von Lavant, Papst Pius IX. und seine Zeit, Wien 1879, 2 Bände. Bedeutender aber als alle diese monographischen Darstellungen sind die allgemeinen geschichtlichen und kirchengeschichtlichen Werke, besonders Ranke, Geschichte der Päpste, 6. Aufl., Bd. III, S. 162 ff.; Hase, K.-Geschichte, 10. Aufl., 1877, S. 666 ff.; vgl. dessen Polemik, 4. A., S. 119 ff.; G. Weber, Allg. W.-Gesch., XV, 278 ff.; F. Nielsen, Geschichte der römischen Kirche und des Papsttums im 19. Jahrh., deutsch von Michelsen, Gotha 1878; M. Brosch, Gesch. des Kirchenstaats, Bd. II, S. 368 ff. (Gotha 1882); Nippold, Handbuch der neuesten K.-Geschichte, 3. A., Bd. II, S. 102 ff.; sowie von katholischen Kirchenhistorikern Alzog, Handb. der K.-G., II, 631 ff. Als Materialiensammlung für die Jare 1860—78 vgl. Schultheß, Europäischer Geschichtskalender, Bd. I—XIX; Reumont, Gesch. der Stadt Rom III und Beiträge III.

Für die Geschichte des vatikanischen Konzils sind teils als Quellensammlungen, teils als wertvollste Beiträge zur Geschichte und Kritik seiner Verhandlungen und Beschlüsse vor Allem zu nennen die beiden schon oft citirten, entweder von Döllinger selbst aber aus seiner Umgebung stammenden Werke: Janus, der Papst und das Concil. Neubearbeitung der in der A.A.Z. erschienenen Artikel: Das Concil und die Civiltà, Leipzig 1869, und Quirinus, Römische Briefe vom Concil, München 1870. Ferner als Quellensammlung und Litteraturübersicht: F. G. Vering, Akten, Schriften und Wünsche zum ökumen. Concil in dessen Archiv für kath. Kirchenrecht, Bd. XXIII. Neue Folge Bd. XVII ff., Mainz 1870 ff.; Das ökumenische Concil. Stimmen aus Maria Laach, Freiburg 1869 f.; Acta et Decreta S. Oec. Concilii Vaticani, Freiburg 1870; Officielle Aktenstücke zu dem vom Papst berufenen ök. Concil, Berlin 1869; E. Friedberg, Sammlung der Aktenstücke zum ersten vatikanischen Concil mit einem Grundriß der Geschichte desselben. Ergänzungsband der Zeitschrift für Kirchenr., Tübingen 1871—72; J. Friedrich, Documenta ad illustrandum Concilium Vaticanum a. 1870, 2 Abtheilungen, Nördlingen 1871; Derselbe, Tagebuch während des V. Concils gefürt, Nördlingen 1871; Ders., Geschichte des Vatikanischen Konzils, Bonn 1877 (erster Band: Vorgeschichte; zweiter Band Bonn 1883; der dritte Band war für 1884 oder 1885 versprochen, aber bis jetzt noch nicht erschienen); Lord Acton, Zur Geschichte des Vatikanischen Concils, München 1871; Pomponio Leto (Cardinal Vitelleschi), Otto mesi a Roma durante il concilio Romano, Florenz 1873; englische Uebersetzung, London 1876; Venillott, Louis, Rome pendant le Concile, Paris 1872, 2 B.; Eugen Cecconi, Storia del Concilio Vaticano, Rom 1872, Bd. I; aus dem Italienischen übersetzt von W. Molitor, Regensburg 1873, Bd. I (Vorgeschichte des Konzils mit 72 Urkunden, aber nur bis Dez. 1869 reichend und nicht fortgesetzt); ten Cate, het Vaticansche Concilie, Zwoll 1872; Reichelt, Das V. C., Bautzen 1872; E. de Pressensé, le Concile du Vatican, son histoire et ses consequences, 1872; Th. Frommann, Geschichte und Kritik des V. Concils, Gotha 1873; K. Martin, die Arbeiten des Vat. Concils, 3. A., Paderborn 1873; Ders., Omnium Conc. Vat., quae ad doctr. et disc. pertinent, documentorum collectio, 1873; Feßler, Das V. C., seine äußere Bedeutung und innerer Verlauf, Wien 1871; Manning, Card., the true history of the V. C., London 1877, deutsch von W. Bender, Berlin 1877; W. Arthur, the pope the kings and the people, London 1877; Gladstone, the Vatican Decrees und Vaticanism, London und New-York 1874 und 1875. Eine vollständige Ausgabe der Akten des Vaticanum ist versprochen, aber noch nicht erschienen in der Maria-Laacher Konziliensammlung: Acta et decreta S. Conciliorum recentium. Collectio Lacensis, Tom. VII. **Wagenmann.**

Venantius s. Fortunatus Bd. IV, S. 596.

Venatorius, Thomas, der erste protestantische Ethiker, wurde ums J. 1488 in Nürnberg geboren und hieß eigentlich Gechauff (Jagauf). Er zeichnete sich unter Leitung des berühmten Joh. Schaner frühzeitig aus in der Mathematik, deren Studium er auf mehreren Universitäten so eifrig fortsetzte, dass er 1544 aus der Pirkheimer'schen Bibliothek zuerst die Werke des Archimedes ediren konnte. Auch machte er sich als geschmackvoller lateinischer Dichter bekannt, ließ 1531 eine metrische Übersetzung von Aristophanes Plutus erscheinen und besorgte die Herausgabe von Pirkheimer's Übersetzung der Anabasis. Sein Hauptstudium war jedoch Theologie. Nach vollendeter Universitätszeit trat er in den Dominikanerorden, hielt sich in verschiedenen baierischen Klöstern auf, wurde aber 1520 von seinem Freund und Gönner Wilb. Pirkheimer nach Nürnberg zurückgerufen, wo, hauptsächlich unter dessen Einfluss, die reformatorischen Bestrebungen im vollen Gange waren. Auch Venatorius gab sich ihnen eifrigst hin, wirkte seit 1523 als Prediger der Hospital- und der Dominikanerkirche, wurde 1533 Pastor zu St. Jakob und beteiligte sich bei allen wichtigeren kirchlichen Verhandlungen. So überreichte er mit Osiander und Schleupner im J. 1524 den von ersterem verfassten „Guten Unterricht und getreuen Rathschlag aus göttlicher Schrift" ꝛc., und war 1525 unter den Kolloquenten auf dem Religionsgespräch, welches den Sieg des Evangeliums in Nürnberg entschied. Im Jare 1526 gab er Axiomata rerum christianarum und 1527 eine Defensio pro baptismo et fide parvulorum gegen die von Denck, Hetzer und Münzer hervorgerufenen anabaptistischen Bewegungen heraus. Seine wichtigste Schrift aber sind die drei Bücher de virtute christiana, 1529, in welcher er, an Osiander's Auffassung vom Glauben sich anschließend, diesen als Kern und Inbegriff der christlichen Tugend und in der Erfüllung der Pflicht nach ihren verschiedenen Seiten die Bewärung der vom Glauben erzeugten und getragenen christlichen Gesinnung darzustellen sucht. Venatorius gibt so eine christliche Ethik vom Standpunkte des reformatorischen Prinzips, die, wie mangelhaft auch die Gliederung und Ausfürung übrigens ist, jedenfalls als erste selbständige Bearbeitung dieser Disziplin auf protestantischer Seite entschieden Beachtung verdient, dieselbe auch gewiss in höherem Grade gefunden haben würde, wäre der mehr und mehr dogmatische Charakter der lutherischen Theologie und die erwänte Hinneigung zum Osiandrismus dem nicht hindernd entgegengetreten. In mehreren populären Schriften aus den Jaren 1529 und 1530 tritt dieselbe Hinneigung bei Venatorius weniger hervor. Schon 1534 hat er sie beinahe aufgegeben und sich der für allein korrekt geltenden Rechtfertigungslehre mehr und mehr zugewandt. In dieser Richtung schrieb er seine schöne Epistola apologetica de sola fide justificante nos in oculis Dei an den erst der Reformation geneigten, dann wider von ihr abgewandten Nürnberger Johann Haner, ging aber sonst immer noch mit Osiander zusammen, namentlich bei den Verhandlungen mit dem wunderlichen Ruprecht v. Mosheim, 1539. Als 1544 die Reformation zu Rothenburg a. d. Tauber durchgefürt werden sollte, wurde Venatorius dazu gewünscht und abgeordnet, blieb in dieser Wirksamkeit ein halbes Jar, kehrte dann in sein Pfarramt nach Nürnberg zurück und starb, nachdem er noch einige kleinere exegetische Schriften verfasst hatte, am 4 Februar 1551.

Vgl. Will, Nürnbergisches Gelehrten-Lexikon, Bd. IV, S. 83 f. und den Artikel in den Theol. Stud. u. Krit. 1850, Heft 4 von **C. Schwarz †.**

Venezuela, Republik in Südamerika, war bis zum Jare 1881 in 20 Staten, 3 Territorien und den Bundesdistrikt eingeteilt; diese Einteilung wurde 1881 dahin abgeändert, dass die Republik nun aus 8 Staten (Guzman Blanco, Carabobo, Bermudez, Zamora, Lara, de los Andes, Falcan-Zulia, Bolivar), 5 Territorien (Goajiro, Alto Orinoco, Amazonas, Colon, Yuruari), dem Bundesdistrikte und einer Kolonie besteht. Der Umfang des Gebietes des ganzen States wird auf 1,137,615 Quadratkilometer angegeben; die Zal der Einwoner ist nach der Volkszälung vom April 1881 2,075,245. Die herrschende Religion ist die römisch-katholische; doch genießen die übrigen Konfessionen Religionsfreiheit, die Zal ihrer Bekenner ist übrigens verschwindend klein. An der Spitze der römischen

Kirche steht der Erzbischof von Caracas, dem die vier Bischöfe von Barquisimeto, Calabozo, Merida de Maracaibo und S. Thomas oder Guayana untergeordnet sind. Die Klöster wurden 1839 aufgehoben.

Behm und Wagner, Die Bevölkerung der Erde, VII, 1882; Neher, Kirchl. Geographie und Statistik II, 3, 1868. **Hauck.**

Verbesserungspunkte, die hessischen, und Landgraf Moritz. — In der hessischen Kirche war im Reformationszeitalter unter dem Einflusse M. Bucers in der Verfassung die Anschauung dieses, in der Lehre die melanchthanisch-bucerische Richtung schließlich zum Ausdruck gekommen. Die Verfassung war eine Episkopal-Synodal-Presbyterial-Verfassung. Neben der Augustana von 1540, welche für alle hessischen Gemeinden angeschafft war, waren als Lehrnormen in Gültigkeit die Wittenberger Konkordie (Concordia Buceri, 1536), der Frankfurter Rezess (1558), die Naumburger Präfatio (1561), und das corpus doctrinae Philippicum. Die Pfarrer wurden auf letzteres angenommen (seit 1561), die Doktoren der Theologie auf die Augustana von 1540 verpflichtet. Da lange Zeit neben den hessischen Kirchenordnungen auch viele anders gerichtete vielfach im Gebrauche gewesen, wurde im Jare 1566, um Einheitlichkeit herbeizufüren, eine von dem calvinisch-melanchthonisch gerichteten Professor Andreas Hyperius ausgearbeitete Kirchenordnung publizirt.

Landgraf Philipp der Großmütige starb im Jare 1567. Hessen wurde unter dessen Söne geteilt. Landgraf Wilhelm († 1591) empfing die Hälfte des Landes (Niederhessen, Kassel), Ludwig († 1604) ein Viertel (Oberhessen, Morburg), Philipp († 1583) die Niedergrafschaft Katzenelnbogen (St. Goar), und Georg († 1596) die Obergrafschaft K. (Darmstadt). Laut des Testamentes sollte eine gewisse Einheit des politischen Regimentes aufrecht erhalten werden (bezüglich des Landtages, der Universitätsverwaltung, der Zollerhebung u. s. w.). und in kirchlicher Hinsicht bei der hergebrachten Verfassung und der hergebrachten Lehre, Augsb. Bekenntnis und confessio Buceri, verharrt werden.

Trotz der Verschiedenheit der Charaktere und der kirchlichen Richtung der vier Brüder wurde anfangs der Friede und die Einigkeit nicht wesentlich gestört. Es dokumentirte sich ihre Einigkeit namentlich in der Ziegenhainer Erbverbrüderung (1568), wo unter Anderem über die Abhaltung der Generalsynoden genauere Bestimmungen verabredet wurden, dem Erlassen einer neuen auf der Grundlage der Agende von 1566 ausgearbeiteten vollständigeren Agende (1574) und in der Stellung, welche die Landgrafen und ihre im Jare 1576 in Kassel versammelte Generalsynode dem torgauischen Buche gegenüber einnahmen. Letztere, an den hessischen Traditionen entschieden festhaltend, erklärte sich (abgesehen von Hunnius) einstimmig gegen die in diesem Buche vertretene neue Richtung, gegen die angestrebte Verdrängung des corpus doctrinae Philippicum und der ganzen melanchthonischen Richtung, gegen die Symbolisirung der Privatschriften Luthers, gegen die Verdächtigung der Augustana von 1540 als variata und darab gegen die ubiquitistische Christologie und die Verbindung, in welche die Abendmalslehre mit dieser gebracht worden war.

Anders gestalteten sich die Verhältnisse, als der auf Betreiben der Gemolin Ludwigs, einer württembergischen Prinzessin, 1575 berufene Professor Aegidius Hunnius, ein ebenso gelehrter und scharfsinniger als streitbarer Theologe, mehr und mehr, und namentlich auf Ludwig und die Oberhessen Einfluss gewann. Auf den den Generalkonvent von 1577 vorbereitenden Konventen und dann auch in jenem selbst (zu Treysa) zeigte es sich, dass neben der althessischen Richtung eine neue ultralutherische, weite Verbreitung und Anerkennung gefunden hatte. Gegenüber dem bergischen Buche, welches zur Beratung vorlag, einigte man sich zwar nach langen Streitverhandlungen darüber, dass der Gebrauch der neuen und unerhörten Redeweise in Betreff der Lehre von den beiden Naturen Jesu Christi gänzlich eingestellt, dass über die persönliche Einigung derselben nur in concreto gesprochen, die Lehre von der communicatio idiomatum gänzlich verschwiegen und alles Polemisiren gänzlich verboten sein solle", — aber es kam

doch zu keiner definitiven Entscheidung. Die definitive Entscheidung wurde einer zukünftigen Generalsynode vorbehalten. Eitle Hoffnung! Die 1578 in Marburg abgehaltene Generalsynode verschob nicht bloß die letztere, sondern erkannte den consensus auch nur an „unabbrüchlich allen Teilen an ihren in diesem synodo gethanen (weit auseinander gehenden) confessionibus“ und über die Tragweite dieser Restriktion selbst erhoben sich dann auf den folgenden Generalsynoden neue Streitigkeiten. Im Jare 1582 wurde die letzte Generalsynode gehalten. Es war die Fortfürung eines kirchlichen Gemeinschaftslebens zur Unmöglichkeit geworden. Viele oberhessische Theologen unterzeichneten die Konkordienformel. Landgraf Wilhelm von Hessen-Kassel und sein Bruder Ludwig von Oberhessen vertraten fortan und zwar beide mit voller Entschiedenheit, entgegengesetzte Richtungen. Der mächtige segensreiche Einfluss, welchen das im Centrum Deutschlands gelegene und nach Kursachsen größte protestantische Land bis dahin ausgeübt hatte, war zum Schaden des Protestantismus in Folge solchen Zwiespalts gebrochen. Landgraf Wilhelm seinerseits schloss sich jetzt immer enger an die reformirten Theologen und Kirchengemeinschaften an. Er berief viele der in Sachsen vertriebenen Philippisten in hohe Kirchenämter und fürte die Agende (und Kirchenordnung) von 1574 auch in der ihm im Jare 1583 größtenteils zugefallenen Niedergrafschaft Katzenellenbogen ein.

Eine neue Phase der kirchlichen Entwickelung in Hessen trat mit dem Tode des letztgenannten ebenso umsichtigen als weisen Landgrafen ein. Landgraf Moritz, welcher ihm im Jare 1592 nachfolgte, hielt, angeekelt von den unfruchtbaren dogmatischen Streitigkeiten seiner Zeit, dafür, dass, um die evangelische Kirche zu beleben, ganz anders als bisher das Wort Gottes und zumal nach seiner soteriologischen und überhaupt seiner unmittelbar auf das Leben wirkenden Seite verwertet und die Kirche im Gegensatze zu den kirchlichen Überlieferungen und der jüngst aufgekommenen Strömungen einer neuen Reform unterzogen werden müsse. Diese Anschauung brachte ihn nun aber zu Reaktionsbestrebungen, welche ihn über die bis dahin in Hessen eingehaltenen Grenzen weit hinausfürten und bewirkte, dass er die Duldung und Lehrberechtigung des Luthertums in Hessen ebenso einseitig auszuschließen bemüht war, wie man in Sachsen den Philippismus einseitig ausgeschlossen hatte.

Moritz war ein hochbegabter und energischer Mann. Er war sehr sorgfältig, namentlich von Tobias Hombergk und Kaspar Cruciger erzogen. In jungen Jaren hatte er sich eine über alle Gebiete der Wissenschaft, auch auf das theologische sich erstreckende Gelehrsamkeit angeeignet. Mit 15 Jaren bestand er glänzend in einer von der theologischen und philosophischen Fakultät mit ihm vorgenommenen Prüfung. Er besaß eine nicht geringe Beredsamkeit.

Seine Berechtigung zu einem persönlichen reformatorischen Vorgehen war ihm nicht im geringsten zweifelhaft. Er hatte eine hohe Anschauung von den Rechten und Pflichten, die ihm als Hüter beider Tafeln und als oberstem Bischof zukämen. Diese Anschauung war, wie durch die ganze Strömung der Zeit, so durch die Verhältnisse, wie sie damals in Hessen vorlagen, nicht wenig genärt worden. Seit 1582, wo die Generalsynoden eingingen, waren die wichtigsten Kirchensachen statt an diese, an die fürstliche Kanzlei und damit an den Landesherrn gebracht worden. Auch die episkopale Stellung der Superintendenten war in der letzten Zeit vielfach beeinträchtigt worden. Dieselben waren in mancher Hinsicht zu bloßen Referenten degradirt worden. Um nun aber seinen Einfluss zu verstärken, errichtete Moritz 1599 ein mit der Kanzlei in Kassel verbundenes Konsistorium, dem er die Prüfung, Anstellung und Beaufsichtigung der Pfarrer übertrug und dann 1610 an dessen Stelle einen mit allen episkopalen Rechten ausgerüsteten „abgesonderten (d. h. von der Kanzlei getrennten) Kirchenrat und Konsistorium“ in Marburg.

Mancherlei Umstände machten die intendirte Reformation recht schwierig. Vor Allem fiel in das Gewicht, dass dem größten Teile des Volkes ein evangelisches Bewusstsein noch abging und dieses, unkundig des Lesens, nicht leicht zu einer höheren Stufe der christlichen Erkenntnis zu heben war. In der Antastung sei-

nes Kultus und namentlich der aus den Zeiten der röm. Kirche herübergenommenen Ceremonieen und namentlich der noch vielfach vorhandenen und von nicht Wenigen verehrten Bilder, sah es eine wesentliche Beeinträchtigung seiner Religion. Der Adel neigte um so mehr zum Widerstande, da er mit dem Landgrafen wegen des Patronatsrechtes und des Umfanges der episkopalen Rechte im Streite lag. In Oberhessen aber war von der Regierung eine andere Richtung gepflegt und wurde von Vielen mit ganzer Überzeugung vertreten.

Moritz ging, so lange sein Oheim Ludwig von Marburg lebte, nur langsam und vorsichtig vor. Vor Allem suchte er Leute seiner Richtung für die oberen Kirchenämter zu gewinnen. Er berief unter Anderen den 1591 aus Sachsen vertriebenen Greg. Schönfeldt zum Superintendenten in Kassel, den Georg Reimann, einen Schüler des Andreas Hyperius, zum Superintendenten in Allendorf. Ein erster Versuch einer Reform aber, den er schon jetzt (1603) in der ganz unter sächsischem Einfluss stehenden Stadt Schmalkalden, wo er den lateinischen Gesang, die Bilder, die Konsekration und Elevation beim Abendmal und Anderes abzuschaffen unternahm, machte, missglückte ganz und gar.

Anders stellte er sich, als im Oktober 1604 Landgraf Ludwig in Marburg, nach dessen Testament das Oberfürstentum Hessen zur Hälfte (die Marburger) ihm, zur anderen Hälfte (die Giesener) seinem Vetter Ludwig II. von Darmstadt zufiel, gestorben war. Allerdings zwar hatte der Testator verordnet, dass die Erben bei Verlust ihres Erbes bei der dem Kaiser Carolo V. 1530 zu Augsburg übergebenen Konfession und deren Apologie verbleiben sollten, aber Moritz hielt dafür, dass die von ihm beabsichtigten Reformen solcher Bestimmung nicht zuwiderliefen. Auch die Augustana von 1540 war ja von jeher in solcher Weise bezeichnet worden und sie allein die in Hessen offiziell eingefürte. Bestimmungen zum Vorteile des neuen Luthertums und etwa gar des Ubiquitismus aber waren in das Testament nicht aufgenommen worden.

Im Jare 1605 ließ Moritz einen kurzen christlichen Begriff über das Brotbrechen veröffentlichen und fürte dieses dann sofort in Kassel und den Grafschaften Ziegenhain und Niederkatzenellenbogen und zwar fast one Widerspruch ein.

In erster Linie glaubte er nun aber seine Reformation in Marburg, dem Hauptbollwerk des anti-philippistischen Luthertums, und im übrigen Oberhessen zur Durchfürung bringen zu müssen. Unter dem 16. Juni 1605 ließ er den Marburger Theologen, unter denen als stramme und charaktervolle Lutheraner die Professoren Joh. Winkelmann (seit 1592), Balthasar Mentzer (seit 1592, auch Ephorus der Stipendiaten), der Superintendent Heinrich Leuchter und der Archidiakonus Dieterich hervorragten, befehlen, die Lehre von der Ubiquität nicht ferner vorzutragen und von allem zanksüchtigen Wesen abzustehen. Als hiegegen von den vorgenannten Theologen ein Protest eingelegt wurde, ließ er ihnen eine Anzal Verbesserungspunkte zur striktesten Nachachtung kommuniziren und sie zur Befolgung der Beschlüsse des Treysaer Generalkonventes und der nachfolgenden Generalsynoden ermahnen.

Die Verbesserungspunkte, welche eine so weittragende Bedeutung gewannen, bestimmten: 1) „dass die gefärlichen und unerbaulichen Disputationes und Streit von der Person Christi eingezogen und von der Allenthalbenheit Christi und was derselben anhängig ist in concreto, als „Christus ist allenthalben", und nicht in abstracto „die Menschheit Christi ist allenthalben" gelehrt; 2) dass die zehn Gebote Gottes, wie sie der Herr selbst geredet — geredet und gelernt und die noch vom Papsttum an etlichen Orten überbliebenen Bilder abgetan; 3) dass in der Administration und Gebrauch der hl. Sakramente das gesegnete Brot nach der Einsetzung des Herrn solle gebrochen werden." — Statt dieser drei zälen einzelne Aktenstücke, indem sie den zweiten Artikel in zwei (de abolitione imaginum und de redintegratione decalogi) zerlegen, vier Verbesserungspunkte auf.

Dass es sich in Wirklichkeit nicht bloß um diese 3 resp. 4 Artikel, sondern um eine viel weiter greifende Reformation, wofür diese Artikel die Anknüpfungspunkte sein sollten, handelte, konnte den Einsichtsvolleren nicht verborgen bleiben.

Die Marburger Theologen legten alsbald einen motivirten Protest ein. Sie machten geltend, dass sie bei ihrer Annahme auf die Synodal-Abschiede nicht verpflichtet warden und dieselben überhaupt nicht gültig seien, dass die anbefahlene Einteilung des Dekalogs dem Katechismus Luthers zuwiderlaufe und das Brotbrechen der Abendmalslehre Calvins Vorschub leiste.

Der Landgraf war fest entschlossen diesen Widerstand zu brechen. Nachdem er zuvor persönlich mit den vier genannten Theologen aber vergeblich unterhandelt hatte, dekretirte er deren Absetzung.

Aber nun erhob sich eine immer stürmischere Bewegung. Die Bürgerschaft scharte sich um die ihr teuren Geistlichen. Die Stipendiaten forderten ihre Entlassung. Vergeblich bemühten sich die Superintendenten Schönfeld van Kassel und Schoner von Ziegenhain, welche Moritz nach Marburg berufen hatte, vergeblich auch Maritz selbst, welcher an die Bürger und Studenten Anreden hielt, die Gemüter zu beschwichtigen. Nach der Abreise des Landgrafen kam es am 6. August zu einem Aufrur. Das Valk drang bewaffnet in die Kirche, wo Schoner über die Verbesserungspunkte predigen sallte, misshandelte diesen, Schönfeld und andere Geistliche auf greuliche Weise und rüstete sich, eventuell auch dem Landgrafen selbst Widerstand zu leisten. Aber schon in der nächsten Nacht rückte dieser an, besetzte das Schlass und zog von allen Seiten Truppen herbei. Die Bürgerschaft wurde gezwungen, sich zu unterwerfen, und wurde entwaffnet. Am 9. August wurden alle Bürger zum Gottesdienste befohlen. Nach dem Schlusse desselben hielt der Landgraf eine herzbewegliche Anrede und liess sofort alle Bilder aus der Kirche entfernen. Am folgenden Sonntage wurde das heil. Abendmal nach reformirtem Ritus gefeiert. Der Landgraf feierte mit. Schliesslich wurden auf Bitten Schönfelds diejenigen, welche als Aufrürer gefangen gesetzt waren, begnadigt. Aber diese Pacifikatian war nur eine äusserliche.

Auch in anderen Teilen Oberhessens und selbst in Niederhessen erhob sich starker Widerspruch gegen die Einfürung der Verbesserungspunkte. Weder Unterhandlangen nach Verhöre und Drahungen wollten fruchten.

Um durchgreifendere Massregeln vorzubereiten, berief Moritz im Dezember 1605 die Superintendenten und Landvögte zu einem Konvente nach Kassel. Dieser praponirte 1) die Erlassung eines Mandates, wodurch die Superintendenten und weltlichen Beamten zur Einfürung der Verbesserungspunkte autorisirt wurden; 2) die Zulassung zum h. Abendmale auch solcher, welche die hessische Abendmalslehre nicht acceptirten, zu gestatten; 3) die Einfürung einer noch zu veranstaltenden Sammlung von Gebeten und Gesängen in allen Gemeinden und eines auf der Grundlage der alten agendarischen Katechese und des lutherischen Katechismus auszuarbeitenden Landes-Katechismns; 4) zur Förderung der Kansalidation der Reformen die Einrichtung eines Konsistoriums in Marburg. Die Mandate wurden alsbald erlassen, die Ausarbeitung des Katechismus und Gesangbuches in Angriff genommen.

Als der Widerstand, unter Anderem namentlich der des Adels an der Werra, fortdauerte, auch die Entsetzung von 10 oberhessischen Geistlichen nicht abschreckte, und in den Gemeinden immer grösserer Streit zwischen diesen und ihren Pfarrern sich erhob, überhaupt die Verwirrung sich nur steigerte, entschlass sich der Landgraf, die synodale Repräsentation zu Hilfe zu nehmen, von der er bis dahin gänzlich abgesehen hatte. Er berief auf den 17. Januar 1607 Diözesansynoden nach Kassel, Eschwege, Marburg und St. Goar und liess auf diese, in welchen eine starke Majorität sich für die Verbesserungspunkte erklärte, am 12. April desselben Jares eine Generalsynode in Kassel folgen. Letztere entfaltete im Interesse der Reformen und gleichzeitig der Einhelligkeit in Kultus und Lehre eine reiche Tätigkeit. Sie fasste den Beschluss, dass der 1605 bereits vorbereitete und vam Landgrafen nachmals bereits redigirte Katechismus allgemein in Hessen eingefürt werde. Der Landgraf liess denselben, nachdem er noch einmal nach der Synode revidirt worden war, 1607 unter dem Titel „Kinderlehre für christliche Schulen und Kirchen in Hessen" drucken und publiziren. Die Synade verfügte ferner die Herausgabe eines Gesangbuches. In Folge dieses Beschlusses erschie-

nen unter der Autorität des Landgrafen 1607 die Psalmen Lobwassers und dann 1612 das erste vollständige hessische Gesangbuch, in welches neben den Psalmen auch die bisher vom Volke gesungenen anderweitigen Lieder Aufnahme funden. Die Synode verfaßte ferner in 6 Artikeln ein Bekenntnis ab, wodurch die hessische Kirche öffentlich ihren Anschluss an die reformirte Kirche dokumentirte. Es handelte dasselbe über die alleinige Autorität der hl. Schrift, die Einteilung des Dekalogs, das Bilderverbot (Abschaffung der Bilder), die Lehre von der Person Christi, von der Prädestination und dem hl. Abendmal. Nachdem dieses Bekenntnis vom Landgrafen genehmigt worden, erschien es noch 1607 unter dem Titel: „Christliches und richtiges Glaubensbekenntnis des jüngst in anno 1607 zu Kassel in Hessen gehaltenen synodi generalis". Außerdem traf die Synode Anordnungen über Einfürung von Katechismuspredigten u. s. w.

Nun begann Moritz aufs neue Unterhandlungen und ging mit neuen Maßregelungen vor. Unmittelbar nach der Generalsynode begab er sich, von Schönfeld und mehreren Räten begleitet, nach Allendorf und Eschwege und verhandelte mit den renitenten Geistlichen und dem renitenten Adel der Werra-Gegend. Letzterer, gestützt auf ein Gutachten mehrerer theologischer Fakultäten, war nur zur Anerkennung des zweiten Verbesserungspunktes und auch dieses nur bedingungsweis zu bringen. Schließlich wurde eine Anzal von Pfarrern entsetzt und etliche derselben gefangen genommen und festgehalten bis sich der Adel unterwarf.

Änlichem Widerstande begegnete Moritz im Stiftslande Hersfeld. Der härteste Kampf erhob sich in der Herrschaft Schmalkalden. Er hielt volle 10 Jare an. In der Stadt Schmalkalden selbst kam es zu einer Volkserhebung, die mit Waffengewalt niedergeworfen wurde. Die Bilder konnten aus den dasigen Kirchen nur unter dem Schutze der Musketiere entfernt werden.

Auch nach solchen Maßregelungen regte sich in den eben genannten Gegenden und in Oberhessen namentlich in den Städten Frankenberg, Kirchhain, Treysa und Marburg immer aufs neue Opposition. Eine Untersuchung in Marburg stellte fest, dass daselbst noch 264 Renitenten waren. Die Verwirrung war eine große. Das kirchliche Leben war für lange Zeit tief geschädigt. Viele blieben dem Abendmalstische fern oder kommunizirten, wenn sie an der Grenze wonten, auswärts.

Der Landgraf widmete in den nächstfolgenden Jaren aber und zwar nicht am wenigsten im Interesse der Befestigung seiner Reformation auch dem Schulwesen große Aufmerksamkeit. Das von ihm (1599) errichtete collegium Mauritianum in Kassel verwandelte er 1618 in eine Ritter-Akademie, in welcher auch über Theologie gelesen wurde. Unter dem 6. Januar 1618 erließ er ein neues Regulativ, welches auf den Grundsätzen des Wolfgang Ratichius und Johannes Sturm basirte, für die Stadtschulen. Nach Kräften trug er auch für den Unterricht in den Dörfern Sorge. Seine Beschickung der Dordrechter Synode aber, wo der Heidelberger Katechismus als Bekenntnisbuch der gesamten reformirten Kirche anerkannt wurde, bewirkte, dass dieser Katechismus in den höheren Schulen und in vielen Stadtschulen in Gebrauch genommen wurde.

Hand in Hand mit diesen kirchlichen Kämpfen gingen nun aber auch politische und dann auch kriegerische und letztere gefärdeten nicht nur die Forterxistenz des Kasseler Fürstentums, sondern fürten auch in vielen Gebieten Hessens, namentlich Oberhessens, eine Reaktion zu Gunsten des Luthertums herbei. Darüber noch einige Worte!

Ludwig V. von Darmstadt (1596—1626), der Miterbe Oberhessens, war eifrig bemüht, die Stellung seiner Linie, welche nach dem Testament Philipp des Großen nicht berechtigt war, bei der obersten Leitung der hessischen Lande in jeder Hinsicht mitzuwirken, zu heben. Zunächst protestirte er gegen das Testament Ludwigs von Marburg und forderte, eine Teilung Oberhessens nach Köpfen verlangend, einen größeren Anteil als die Hälfte. Als dann ein Austrägalgericht gegen seine Ansprüche entschied, suchte er die durch die Reformen des Landgrafen Moritz geschaffene Konstellation zu seinen Gunsten auszubeuten. Er erkannte nun die testamentarischen Bestimmungen des Erblassers an, aber nur

um, da Moritz diese auf kirchlichem Gebiete verletzt habe, jetzt das ganze Oberfürstentum für sich in Anspruch zu nehmen. Er schloss sich enger und enger an die lutherischen Reichsstände und an den römischen Kaiser an und kämpfte im 30järigen Kriege auf der Seite dieses.

Die ersten Maßregeln, die Ludwig, abgesehen von einer Anklage bei dem Reichshofrate, ergriff, bestanden darin, dass er die in Marburg ausgewiesenen Professoren veranlasste, sich nach Darmstadt zu begeben und seinen Schutz für sich und ihr Bekenntnis anzurufen, und in Gießen, nachdem er mit einer Diözesansynode und (widerrechtlich) berufenen Landständen Rat gepflogen, erst ein Gymnasium (Okt. 1605), an dessen Spitze er Joh. Winkelmann stellte und (7. Okt. 1607) ebendaselbst eine lutherische Gegenuniversität, an die er unter Anderen H. Leuchter und B. Mentzer berief, eröffnete. Weiter bestimmte er durch eine 1607 erlassene Definitorial-Ordnung, dass fortan alle Geistliche auf die unveränderte Augsburg. Konfession, die Schmalkaldischen Artikel u. s. w. verpflichtet würden.

Im Jare 1623 erklärte der Reichshofrat den Landgrafen Moritz seines Erbes für verlustig. Die Kurfürsten von Köln und Sachsen wurden mit der Exekution des Urteils beauftragt. Diese besetzten in Gemeinschaft mit liguistischen Truppen unter Tilly Oberhessen und Niederhessen. Die reformirten Professoren und Pfarrer wurden abgesetzt und zwei Jare später die luther. Universität von Gießen nach Marburg verlegt. Niederhessen wurde als Pfand für die Entschädigungsgelder (18 Millionen), zu deren Zalung Moritz verurteilt war, mit Ausnahme von Kassel und Umgegend, mit Truppen belegt. Oberhessen wurde zum lutherischen Bekenntnis zurückgefürt. Moritz, durch all das Unheil, welches über das Land und ihn gekommen war, ganz gebrochen, entsagte 1627 zu Gunsten seines Sones Wilhelm der Regierung. Dieser, Wilhelm V., sah sich genötigt, noch 1627 mit L. Georg II. von Darmstadt (1626—1661), Ludwigs V. Nachfolger, einen Vertrag abzuschließen, kraft welches er auf Oberhessen, Schmalkalden und die Niedergrafschaft K. verzichtete. Auch in den beiden letzteren Landesteilen wurden nun die reformirten Prediger verdrängt und lutherischer Kultus und lutherisches Bekenntnis eingefürt.

Eine bessere Zeit schien für Hessen-Kassel aufzugehen, als Gustav Adolph von Schweden, an den sich Wilhelm V. mit ganzer Entschiedenheit anschloss, in Deutschland erschien. Als dann aber nach dessen Tod alsbald wider eine unglückliche Wendung für die Sache des Protestantismus eintrat, wurde in erster Linie auch das reformirte Hessen in Mitleidenschaft gesetzt. Niederhessen wurde unter die Administration Georg II. gestellt. Wilhelm starb geächtet und als Flüchtling in Leer.

Anders und glücklicher gestalteten sich die Verhältnisse unter der Witwe Wilhelms V., der Landgräfin Amalie Elisabeth, welche als Vormünderin ihres Sones Wilhelm die Regierung übernahm. Sie besiegte in mehreren Treffen Georg II. Der Vertrag von 1627 wurde aufgehoben und dagegen (14. April 1646) ein Einigkeits- und Tilgungsvertrag, der im Osnabrücker Frieden bestätigt und durch einen Rezess ergänzt wurde, abgeschlossen, Hessen-Kassel wurde wider in den Besitz von der Marburger Hälfte Oberhessens, Schmalkaldens und der Niedergrafschaft gesetzt. Der Fiedensschluss garantirte in kirchlicher Hinsicht den status quo, d. h. die genannten Landesteile blieben lutherisch. Zu Gunsten der wenigen Reformirten, die sich dort noch fanden, wurde nur das bedungen, dass sie sich zu Gemeinden zusammentun dürften und gewisse Kirchen resp. Mitgebrauch derselben und hier und dort gewisse Einkünfte zu beanspruchen hätten. Gemäß eines Vertrages vom 19. Februar wurde das Universitätsvermögen geteilt. Am 5. Mai 1650 wurde in Gießen eine lutherische und im Juni 1653 in Marburg eine reformirte Universität errichtet. Am 27. Dezember 1657 wurde von Landgraf Wilhelm VI. eine auf der Grundlage der alten hess. Kirchenordnungen im wesentlichen reformirt gehaltene, aber mit Rücksicht auf die lutherischen Landesbewoner auch dieser Seite möglichst Rechnung tragende Kirchenordnung für die Gesamt-

lande Hessen-Kassels publizirt. Aber in Oberhessen kam allgemeiner als diese die Darmstädter Kirchenordnung von 1562 in Gebrauch.

Litteratur. Die fast zallasen teils gelehrten, teils papolär gehaltenen Streitschriften sind am vallständigsten zusammengestellt in Aug. Vilmar's Bekenntnisstand. — Die Geschichte des Streites behandeln: Historischer Bericht der neulich u. s. w., Marburg 1605; Nathwendige Erzehlung der Motive und Ursachen u. s. w., Gießen 1606; Hobfnerus, Antiqua fides Cattorum, Cassel 1606; Garthe, Gründlicher ausführlicher histar. Bericht, Wittenberg 1606; Leuchter, Antiqua fides Hessorum, Darmstadt 1607. Viele histarische Notizen bringen die von Kasselscher Seite Kassel 1632 in Folia herausgegebenen „Wechselschriften", die von Darmstädter Seite dagegen Marburg 1636 in Folio herausgegebene „Gründliche Ausführung" u. s. w. und endlich die von ersterer Seite gegen letzteres Buch wieder Gießen 1647 in Falia publizirte „Nathwendige ausführliche Spezial-Widerlegung" u. s. w. — Die neuesten Bearbeitungen sind H. Heppe, Die Einsürung der Verbesserungspunkte, Kassel 1849, und ebenderselbe, Hessische Kirchengeschichte, 2 Bände, Marburg 1875 u. 1876. D. F. W. Hassencamp.

Vergerius, Petrus Paulus, im Unterschiede von einem gleichuamigen, älteren Mitgliede seines Hauses „der Jüngere", geboren 1498 in Capo d'Istria (Justinopolis in Istrien), gest. 4. Okt. 1565 in Tübingen, gehört zu den merkwürdigsten Erscheinungen des 16. Jarhunderts. Der Sprosse einer angesehenen, nicht unbemittelten Familie, zu deren Überlieferungen auch litterarisches Streben gehörte, widmete er sich dem Studium der Rechtswissenschast in Padua, war dort und in Verona einige Jare Advakat mit allgemeinem Beifall und bekleidete dort und in Venedig ehrenvalle Ämter. Um 1526 verheiratete er sich mit Diana Cantarini (vgl. Ferrai, Il processo di P. P. Vergerio. Archivio Veneto T. 15, 1885, p. 203), nach dem Tade seiner Frau (c. 1527) bewog ihn die glänzende Stellung, welche sein Bruder Auretio bei Papst Clemens VII. als Sekretär errungen hatte, die bisherige Lausban zu verlassen um dem Dienste der Kirche sich zu widmen (1529). Redegewandt, mit reichen Sprachkenntnissen ausgerüstet, begabt mit dem Talente und dem Bestreben, überall mit den einflussreichen Persönlichkeiten sich bekannt zn machen, ehrgeizig und sich bewusst, dass er dem allgemeinen Interesse manchsache und wesentliche Dienste leisten könne, welche dann auch zu seiner eigenen Ehre beitragen, getragen von der Freundschaft angesehener Männer, wie des Kardinals Marino Grimani und Coutarini, getang es ihm, das Vertrauen des Papstes sich zu erwerben. 1530 sandte ihn dieser als Nuntius nach Deutschland zu dem voraussichtlich höchst bedeutungsvollen Augsburger Reichstag. Schon 1520 hatte er mit seinem Bruder Giacomo Wittenberg besuchen wallen, um dort zu studiren; Krankheit hielt ihu von der Reise ab, jetzt kam er nach Deutschland, erfüllt mit dem vollsten Hasse gegen Luther und seine Anhänger. In diesem Sinne wirkte er auf Ferdinand von Österreich, und keineswegs ane Erfolg; mit Faber, Eck, Cochläus, Nausea, den Häuptern der katholischen Theologie, trat er in Verbindung. Zur Belonung für seine Dienste wurde er am 29. September 1532 zum päpstlichen Sekretär und Hausprälaten ernannt. Die Beziehungen zu Ferdinand, bei welchem er in den Jaren 1533—35 als Nuntius weilte, besonders um die Berufung eines allgemeinen Kanzils möglichst hinauszuschieben, gestalteten sich so vertraut, dass der König ihn 1533 zum Taufpaten seiner Tochter Katharina, der späteren Königin von Polen, wälte. Paul III., der Nachsolger van Clemens VII., berief bald nach seiner Thronbesteigung V. zu sich, um sich von ihm aussürlichen Bericht über die deutschen Verhättnisse erstatten zu lassen. Februar 1535 sandte er ihn zum zweitenmale als Nuntius nach Deutschland, um dessen Fürsten und Stände zur Beschickung des nach Mantua in Aussicht gestellten Konzils zu gewinnen. Bis Dezember 1535 wärte die mit großem Gepränge unternammene Rundreise, deren interessanteste Episode das bekannte Gespräch V.'s mit Luther (7. Nav.) bildete. One bei den Protestanten einen Erfalg erreicht zu haben, eilte er nach Italien, um den Lon seiner Taten in Empfang zu nehmen; er war nicht sehr groß. Zwar wurde er zum Mitglied der Kommission

ernannt, welche die Bulle zur Berufung des Konzils abzufassen hatte, im übrigen erhielt er nur die Würde eines Titularbischofs in Modrusch (5. Mai 1536). In demselben Jare ernannte ihn der Papst zum Bischof seiner Vaterstadt Capo d'Istria. Voll Anhänglichkeit an die alte Kirche trat er sein Bischofsamt an. Sein Bruder Giovanni Battista, Bischof von Pola, erteilte ihm an einem Tage sämtliche Weihen; seines Amtes wartend, mit theologischen Studien beschäftigt, brachte er die nächsten Jare zu (leider sind wir über diese Zeit sowie über Vergers damalige Anschauungen nur sehr dürftig unterrichtet, so dass sich eine sichere und richtige Anschauung nicht geben lässt). — Unterbrochen wurde dies Leben durch eine Reise nach Frankreich als Begleiter des Kardinals Hippolyt von Este; am Hofe Franz' I. lernte er dessen geistreiche, der Reformation geneigte Schwester Margaretha von Navarra Angoulême kennen, war auch für die Verheiratung ihrer Tochter Johanna mit dem Herzog von Cleve von Worms aus, wohin er sich von Frankreich begeben hatte (Novemb. 1540), tätig. In wessen Auftrag und zu welchem Zweck er im übrigen an dem Wormser Religionsgespräch teilnahm, ist noch nicht genügend aufgeklärt; manche glaubten, er stehe im Solde von Franz I. und habe von diesem den geheimen Auftrag, eine werdende Vereinigung der beiden Konfessionen zu hintertreiben, andere hielten ihn für einen verkappten Gesandten des Papstes, er selbst hat sich auch später nicht darüber ausgesprochen; eine ihm nicht wolwollende Feder schrieb schon damals von ihm: sub umbra pietatis multa miscet. Auch mit Protestanten verkehrte er häufig. Am 1. Januar 1541 hielt er vor der Versammlung eine lateinische Rede „über die Einheit und den Frieden der Kirche"; mild und entgegenkommend, aber keineswegs hervorragend durch Tiefe und Gedankenfülle, die Hauptstreitpunkte kläglich umgehend, zielte sie wol darauf hin, den Bestrebungen, ein deutsches Nationalkonzil zu Stande zu bringen, die Spitze abzubrechen. Über Regensburg (Februar 1541, wie weit er an den dortigen Reunionsverhandlungen teilnahm, ist ebenfalls nicht klar zu bestimmen), reiste er in die Heimat.

Ganz anders, als er erwartet hatte, gestalteten sich dort seine Geschicke; der Purpur, auf welchen er, mit Recht oder Unrecht, gerechnet und mit welchem jedenfalls andere in Gedanken ihn schon geschmückt sahen, ward ihm nicht zu teil, ja mit Kälte und Zurücksetzung begegnete man ihm am päpstlichen Hofe. Schon im J. 1539 waren Verdächtigungen wegen seiner Rechtgläubigkeit im Stillen verbreitet worden; sein häufiger Umgang mit Lutheranern steigerte dieselben; auch der versönliche Ton der eben erwänten Rede trug nicht dazu bei, dieselben zu mindern. Wie weit er selbst der Missstimmung über seine Zurücksetzung Ausdruck gab, ist nicht genau anzugeben; über die traurigen finanziellen Verhältnisse seines Bistums hatte er sich einmal beklagt, jedenfalls erschrack er sehr, als jene Anklagen ihm zu Ohren kamen. Er war in sein Vaterland zurückgekehrt nach voll Anhänglichkeit an die alte Kirche, aber sein Aufenthalt in Deutschland, sein Umgang mit Anhängern der reinen Lehre hatte ihm eine unbefangenere Würdigung der letzteren gegeben; ein Gespräch mit Margaretha von Navarra über die Rechtfertigungslehre hatte tiefen Eindruck auf ihn gemacht und klang Jare lang in seiner Seele nach. Andererseits waren die Missbräuche bei der römischen Kurie, die Aufopferung der geistigen Interessen gegenüber den materiellen ihm nicht verborgen geblieben. So befand er sich in einem lebhaften inneren Kampfe, den das Bewusstsein der Gefar, welche der Verdacht der Ketzerei hervorrufe, noch schärfte; um beidem zu entgehen, vertiefte er sich in die Schriften der Ketzer, er wollte im Innern sich Ruhe schaffen und durch eine Widerlegung der Abtrünnigen die Klage entkräften. Aber der Erfolg war ein anderer, die evangelische Warheit gewann immer mehr Boden bei ihm, die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben beherrschte seine Anschauung, trat auch in seinen Predigten hervor. Um 1542 muss diese Wandlung in ihm vorgegangen sein, damals erneuerten sich die Gerüchte über seine Ketzerei. Noch glaubte er dabei ein treuer Son der katholischen Kirche sein zu können; Briefe aus jener Zeit sprechen die volle Anhänglichkeit an sie aus, er mag sich mit dem Gedanken getragen haben, durch Abstellung von Missbräuchen, durch Reinigung der Lehre zu ihrer Verjüngung bei-

zutragen und die immer noch in seinen Wünschen liegende Vereinigung mit herbeizuführen. Mit seinem Bruder Giovanni Battista, der seine Gesinnungen teilte, schritt er gegen offenbare Ärgernisse in seinem Sprengel ein, weckte aber dadurch auch den Sturm, welcher ihn von seinem Bischofssitz und aus Italien vertrieb. Am 13. Dezember 1544 ließen eine Anzal von Mönchen der Klöster in Capo d'Istria eine Denunziation gegen ihren Bischof an den päpstlichen Legaten della Casa in Venedig gelangen; sie bezeichneten ihn offen als Lutheraner, der ketzerische Bücher besitze, in seinem Hause und bei seinen Verwandten Irrlehren predige, die Legenden vom h. Georg, Christoph rc. verachte, die Weihe der Altäre und Kerzen verspotte, die Fastengebote nicht achte und lehre, dass gute Werke die Seligkeit nicht zu Stande bringen. Die Anklage wurde nicht beachtet; als sie am 10. Mai 1545 erneuert wurde, schritt die Inquisition ein, eine Kommission wurde nach Capo d'Istria geschickt, Verger und sein Bruder nach Venedig vorgeladen. Mit Protest gegen dieses Vorgehen und mit Berufung an ein allgemeines Konzil verließen sie die Stätte ihrer Wirksamkeit (Sommer 1545), wo nun eine Reihe von Prozessen gegen ihre Anhänger begonnen wurde, die mit der Bestrafung und Zurückfürung derselben zum alten Glauben endeten. Missbrauch seiner bischöflichen Gewalt, persönliche Verfehlungen konnten Verger nicht nachgewiesen werden, namhafte Stimmen erhoben sich für seine Rechtgläubigkeit, aber der Makel der Ketzerei blieb doch an ihm haften. Die Größe der Gefar kennend, welche dieser Verdacht mit sich brachte, folgte er der päpstlichen Citation nach Rom nicht, sondern floh über Brescia nach Mantua, wo er sich unter den Schutz seines Gönners, des Kardinals Herkules Gonzaga, stellte (Aug. 1545). Auf dem Konzil, welches im Dezember 1545 in Trient sich versammelt hatte, wollte er seine Sache verfechten. Am 22. Januar 1546 erschien er dort, aber das gehoffte Asyl fand er nicht; trotz aller Beteuerungen seiner Unschuld, trotz der eifrigen Verwendung hochgestellter Freunde, wie des Kardinals Madrucci, setzten die päpstlichen Legaten, auf bestimmte Befehle von Rom aus, es durch, dass V. nicht vorgelassen, ja dass ihm sogar der Aufenthalt in Trient verboten wurde. Er ging nach Riva (an dem Gardasee); über seine dortigen Erlebnisse fehlen uns beinahe alle Nachrichten, eine Änderung in seinen Verhältnissen wurde nicht herbeigefürt, auch eine Reise nach Venedig hatte hierauf keinen Einfluss.

Da brachte ein Aufenthalt in Padua, wohin er seine Neffen begleitet hatte, die Entscheidung herbei. Dort war die ganze Stadt in Aufregung über den Zustand des unglücklichen Rechtsgelehrten Francesco Spiera aus Citadella (vgl. den Art. Bd. XIV. 799), welcher sich der Reformation zugewandt, aber aus Angst vor der Inquisition und ihrem Urteil zu einem öffentlichen Widerruf in der Kirche seiner Vaterstadt hatte bewegen lassen (1. Juli 1548). Mit dieser Abschwörung seines neuen Glaubens meinte er die Sünde gegen den heil. Geist begangen zu haben, die schrecklichsten Gewissensbisse quälten ihn, die vollständigste Verzweiflung bemächtigte sich seiner, aller tröstende Zuspruch von Seiten seiner Freunde und Bekannten war vergeblich. Um ihn ärztlich besser behandeln zu können, wurde er in das benachbarte Padua gebracht; unter den unendlich zalreichen Besuchern, welche Neugierde und Teilnahme zu ihm trieben, war auch Verger; auch er machte sich zur Aufgabe, den Verzweifelnden zu trösten, freilich one Erfolg. Spiera starb unversönt am 27. Dezember 1548 in Citadella (aber nicht durch Selbstmord, vgl. Comba, Francesco Spiera, Florenz 1872, und Zeitschrift für histor. Theologie 1874, S. 71 ff.), aber V. selbst erschütterte das Seelenleiden des Unglücklichen so sehr, dass er den Gedanken, aus weltlichen Rücksichten seinen beginnenden evangelischen Glauben aufzugeben oder zu verleugnen — wenn er je da war — weit von sich warf. Eine Predigt V.'s hatte den Argwon der Inquisition bestätigt, in einer Rechtfertigungsschrift, welche er am 13. Dezbr. 1548 dem Bischof Rotta von Padua überreichte, gab er seinen Seelenzustand deutlichen Ausdruck: freimütig bekannte er seinen evangelischen Glauben, mit feurigen Worten erklärte er, alle Folgen, Kerker und Scheiterhaufen, tragen zu wollen. Über Bergamo verließ er eiligst sein Heimatland, welches ihm keinen Schutz mehr bot, und eilte nach Graubünden.

B.'s Übertritt erregte überall ungeheures Aufsehen; dass ein italienischer Bischof, ein gewesener Nuntius, der in die Geheimnisse des Vatikans so tief eingeweiht war, Bistum und Vaterland, Ehre und weltlichen Vorteil aufgab für einen neuen Glauben und eine ungewisse Zukunft, kam nicht allzuhäufig vor. Dass ihm der Schritt schwer gefallen, hat B. nie verhehlt; äußere Beweggründe, gekränkter Ehrgeiz, Misstimmung über das Verfaren der Kurie gegen ihn, trugen viel zu diesem Schritte bei, aber seine Studien und jene religiösen Erfarungen in Deutschland und am Krankenbette Spieras haben den Ausschlag gegeben. Nie hat er später, trotz verschiedener Versuche, die man machte, ihn zum Rücktritt zu bewegen, den geringsten Schritt dazu getan, zwischen ihm und dem Papsttum, das ihn am 3. Juli 1549 feierlich exkommunizirte und seiner Würden entsetzte, gab es von da an nur noch die bitterste Feindschaft; gegen dasselbe zu wirken durch Wort und Schrift und dadurch dem Evangelium den Weg zu bereiten, betrachtete er als seine Lebensaufgabe.

Mehr als 4 Jare (Anfang 1549 bis Herbst 1553) hielt sich B. in Graubünden auf, ein Strom italienischer Flüchtlinge und Verfolgten hatte sich seit Jaren dorthin ergossen, alte Freunde fand B. unter ihnen, neue Freundschaften schloss er; in Poschiavo brachte er den ersten Winter zu, später wurde er in Vicosoprano zum Pfarrherrn erwält, er predigte in Pontresina, Casaccia, Samaden die evangelische Lehre. Aber sein Tätigkeitsdrang war mit einfacher pfarramtlicher Wirksamkeit nicht befriedigt; in Poschiavo errichtete er eine Druckerei, um von dort aus seine „Donnerkeile“ gegen das Papsttum zu schleudern. Die alten Verbindungen mit Frankreich erneuerte er, um das wegen seiner Pässe so wichtige Land für Frankreich zu gewinnen. Mit Eduard VI. von England, dessen Thronbesteigung die schönsten Hoffnungen für die Durchfürung der Reformation erregte, trat er in Unterhandlung, er durchreiste beinahe die ganze Schweiz und knüpfte mit allen bedeutenden Männern Beziehungen an. Eine einflussreichere feste Stellung zu bekommen, gelang ihm indessen nicht, allmählich wurde ihm seine unsichere Lage in Graubünden unbehaglich, er geriet in Streitigkeiten mit den Fürern der protestantischen Geistlichkeit des Landes. Es wurde ihm nach einer großartigen Vergangenheit nicht leicht, sich in viel kleinere Verhältnisse zu schicken; von seinen italienischen Landsleuten standen einige im Verdacht ketzerischer Lehren, Verger wurde die Freundschaft, welche er den Verdächtigen bewies, verübelt, obgleich ihm selbst nie widertäuferische oder antitrinitarische Irrlehren vorgeworfen werden konnten. Die katholische Partei des Kantons klagte, dass, durch seine Predigten aufgeregt, die Menge die Messe tumultuarisch abgeschafft und die Heiligenbilder zertrümmert habe. Der Versuch, eine unabhängige italienische Gemeinde zu bilden mit eigener Synode unter seiner Leitung, stieß bei den Wortfürern der ev. Geistlichkeit, Phil. Gallicius und Commander, auf energischen Widerstand, die rhätische Konfession, im Herbst 1552 angenommen, stellte eine feste Glaubensregel für das Land her, drückte aber B., welcher sie nicht unterschrieb, den Wanderstab in die Hand.

Unter den Fürsten, mit welchen B. in Verbindung stand, war auch Herzog Christoph von Württemberg, der eifrige Beförderer der Reformation in und außer Deutschland, der tüchtige Ordner des württembergischen Kirchenwesens; wie diese Verbindung angeknüpft wurde, lässt sich nicht mehr nachweisen, ebensowenig die nächste Veranlassung, welche den Herzog bewog, ihn in seinen Dienst zu nehmen. Sehr warscheinlich ist, dass die Vermälung der Tochter der Herzogin Renata von Ferrara (s. den Art. Bd. XII, 693 ff.) mit einem deutschen protestantischen Fürsten, welche Herzog Christoph mit großem Eifer betrieb, ihn veranlasste, sich B.'s als Vermittler zu bedienen. Im November 1553 trat B., welcher bei einem Besuche im Mai Land und Leute sich angesehen hatte, in seine Dienste; er erhielt den Titel eines herzoglichen Rats one feste Begrenzung seiner Tätigkeit; als diplomatischer Agent hatte er im Auftrag des Herzogs die verschiedensten Reisen zu unternehmen, durch seine zalreichen Korrespondenten ihn mit Nachrichten zu versorgen; die Ausbreitung und Befestigung der evangelischen Lehre sollte im allgemeinen das Ziel seines Strebens sein, deswegen unterstützte ihn der Herzog

auch reichlich bei Druck und Herausgabe seiner zallosen Schriften. Seinen Aufenthalt wälte er auf den Rat des Herzogs in Tübingen, er wurde als Universitätsverwandter betrachtet, one indessen je ein Lehramt bekleidet zu haben, wie er auch der deutschen Sprache nie mächtig wurde. Mit fürstlicher Liberalität und rürender Geduld genügte Herzog Christoph den nie aufhörenden Bitten und Wünschen des in steter Geldverlegenheit schwebenden Italieners, Vertrauen und Wolwollen bewies er stets gegen ihn; die Vielgeschäftigkeit, der allzurasche Eifer, ja die törichte Unbesonnenheit seines Rates, sich in alles zu mischen, hielt den Herzog ab, ihm in späteren Jaren wichtige diplomatische Missionen anzuvertrauen. Seine Rechtgläubigkeit wurde nicht angefochten, in die brennende theologische Frage der Zeit, in den Streit über die Abendmalslehre, mischte er sich klugerweise nicht, offenbar legte er dem Unterschiede der beiden Lehrmeinungen keine so große Bedeutung bei.

Ein unstätes Wanderleben fürte V. auch in diesem letzten Teile seines Lebens; beinahe kein Jar verging, one dass er eine größere Reise unternommen hätte. 1554 im Oktober besuchte er in Straßburg Sleidan, dem er wichtige und interessante Materialien für sein Geschichtswerk geliefert hatte; im April und Mai 1555 war er in Graubünden, besonders um den ausgezeichneten Juristen Gribaldi für Tübingen zu gewinnen. Seit 1556 wendte er seine Blicke nach Polen, wo der Protestantismus in dem hohen Adel und der deutschen Bevölkerung der Städte sehr kräftige Stützen hatte und ein erbitterter Kampf zwischen ihm und dem Katholizismus entbrannt war, der durch den Hader der beiden protestantischen Konfessionen und durch das Eindringen der Antitrinitarier und der böhmischen Brüder noch verwickelter wurde. Brieflich wandte er sich an sein Patenkind Katharina, seit 1553 Königin von Polen; warscheinlich wurde er nun zu einem Besuche eingeladen. Am 2. Juni reiste er von Stuttgart ab. In Wittenberg traf er mit Melanchthan zusammen, am 24. Juli war er in Königsberg bei Herzog Albrecht von Preußen; dessen Einladung, in seine Dienste zu treten, lehnte er bestimmt ab, er wollte seiner Heimat Italien näher sein, aber er blieb in regem Briefwechsel mit dem Herzog. Auf dringende Einladung des Fürsten Radziwil reiste er im Oktober nach Wilna; dort entfaltete er eine eifrige Tätigkeit; in Schriften und durch persönliche Einwirkung auf das Königspar trat er den Bestrebungen des päpstlichen Nuntius Lipomani entgegen, enthüllte auch schonungslos dessen blutgierigen Anschläge. Polen war von da an ein Lieblingsgegenstand seiner Sorge; gegen den Bischof Hosius von Ermland, das Haupt der katholischen Partei, schrieb er 1559 eines seiner besten Werke (Dialogi quatuor), im Herbst 1559 reiste er zum zweitenmale nach Preußen und Polen, um Sigismund günstig für die Reformation zu stimmen. Ganz besonders fülte er sich den böhmischen Brüdern zugetan; er lernte ihre Häupter Rokyta und Israel kennen, gab ihr Glaubensbekenntnis heraus und bot alles auf, die Vielverfolgten in der Achtung des evangelischen Europas zu heben. Gegen Ende 1560 sprach er den Wunsch aus, den Rest seiner Tage in ihrer Mitte zuzubringen; aber in richtiger Erkenntnis seiner Ansprüche und seiner Ruhelosigkeit wussten die Vorsteher der Gemeinschaft ihn von diesem Plan abzubringen. — Ende 1557 reiste er nach Wien, um Maximilian [II.], mit welchem Herzog Christoph in vertrautem Briefwechsel stand, in seiner evangelisirenden Richtung zu bestärken. 1558 trat er mit Elisabeth von England in Korrespondenz, die indessen nicht zu dem von Herzog Christoph vorgeschlagenen Schutz- und Trutzbündnis fürte; ebensowenig wurde V.'s sehnlichster Wunsch, selbst nach England zu gehen, erfüllt. Der Tod Franz II. von Frankreich (Dezember 1559), welcher einen für die Sache der Reformation sehr günstigen Umschwung zur Folge hatte, brachte auch eine große Aufregung bei V. hervor; aber seine dringende Bitte, ihn dorthin zu senden, wurde von seinem Fürsten abgeschlagen, auch dem Religionsgespräch in Poissy durfte er nicht beiwonen, wofür er sich in knabenhafter Weise rächte (s. Baum. Beza II, 419 ff.). Auch die Hoffnung bei dem 1560 wider zusammengetretene Trienter Konzil anwesend sein zu können, schlug fehl; der päpstliche Nuntius Delfino hatte eine Einladung von Seiten des Papstes in Aussicht gestellt, wol in der Hoffnung, V. da-

durch zum Rücktritt in die alte Kirche zu bewegen. V.'s bestimmte Weigerung veranlaßte die Kurie, den Verkehr abzubrechen. Von besserem Erfolge waren seine Reisen nach Graubünden, November 1561, März 1562 (wobei er mit genauer Not den Nachstellungen seiner Feinde entrann), Mai 1563, April 1564; sie hatten besonders den Zank, den Intriguen der spanisch-päpstlichen Partei der Pässe wegen entgegenzuarbeiten, das gute Einvernehmen der Bünde mit den evangelischen Fürsten zu erhalten und das Bündnis derselben mit Frankreich zu erneuern. Auch die evangelischen Gemeinden in Veltlin besuchte er wider 1562. Sehr warscheinlich ist, daſs er im Herbst 1564 noch eine Reise in seine Heimat ausfürte, die sich bis Villach und Triest ausdehnte.

Ein wesentliches Verdienst erwarb sich V. um das Zustandekommen der Bibelübersetzung ins Südslawische (Slovenische); im Dezember 1554 oder Anfang 1555 traf er mit Primus Truber (s. d. Art. Bd. XV, S. 56) zusammen, überwand die Bedenklichkeiten des bescheidenen Mannes, stellte den Schutz und die Teilnahme Herzog Christophs bei dem Werke in Aussicht und versprach auch sonst Geldbeiträge zu beschaffen. An der Übersetzung hat sich V. selbst wol nicht beteiligt. Der Übertritt Trubers in württembergische Kirchendienste ist seiner Vermittlung mitzuzuschreiben; dagegen in der Überwachung des Druckes, der 1555 in Reutlingen begann, nahm er Anteil.

1557 trat ein Zerwürfnis mit Truber ein, das indessen später wider beglichen wurde, um dieselbe Zeit aber ging die eigentliche Leitung dieses edlen Werkes in die Hände des trefflichen Freiherrn von Ungnad über. V. Verdienst bleibt es, die Angelegenheit in Fluſs gebracht und bekannt gemacht zu haben.

Außerdem entfaltete V. eine sehr lebhafte, vielseitige, schriftstellerische Tätigkeit; kein Jar verging, in welchem nicht ein oder mehrere Werke seiner nimmer rastenden Feder entflossen; meistens waren es kleine Broschüren nur einige Bogen stark, von dem Augenblick eingegeben, bestimmt, in dem großen Streite zwischen Reformation und Papsttum in ihrem Teile mitzuwirken, die Schwächen der Kurie bloßzulegen, durch Enthüllung ihrer Geheimnisse, durch Klarlegung ihrer verderblichen Absichten ihr auf alle mögliche Weise zu schaden. Mit allen Waffen des Witzes und der Satyre hat V. diesen Kampf gegen das Papsttum gefürt, tief wurden die Streiche, welche er in diesen viel gelesenen und oft aufgelegten und häufig übersetzten Pamphleten gegen dasselbe fürte, empfunden, entschieden gehörte er zu den gefärlichsten und gefürchtesten litterarischen Gegnern Roms, zumal da es ihm manchmal gelang, eines Dokumentes habhaft zu werden, welches nicht für die Öffentlichkeit bestimmt war und das er, mit beißenden Glossen versehen, zur Kenntnis der Welt brachte. Aus der großen Menge seiner Schriften, von welchen viele anonym oder pseudonym erschienen (Athanasius; Fra Giovanni; Lambertus de Nigromonte; Valerius Philarchus, Vida nannte er sich) und von welchen manche große bibliographische Seltenheiten sind, seien nur einige als Typen der Gattung angefürt. Gegen Rom und einzelne Päpste, das Tridentinum sind u. a. gerichtet: De emendanda ecclesia 1550; Pauli III epistolae duae 1550; della creatione del nuovo papa Giulio III 1550; de portamenti di Giulio III 1550; Concilium fugiendum esse 1551; ordo eligendi pontificis 1556; Declaratio Jubilei 1550; della camera di Loretto 1554; de papa femina; catalogus haereticorum 1556; catalogus de libri condannati 1549. Die württembergische Konfession übersetzte er ins Italienische, die der böhmischen Brüder gab er heraus 1558, ausfürlich beschrieb er die Schicksale von Spiera 1549, an seine Freunde in Italien richtete er Flug- und Trostschriften, auch an Streitschriften, z. B. gegen Hosius, fehlte es nicht. Gegen Ende seines Lebens wollte er seine Schriften gesammelt herausgeben, es erschien aber nur der I. Band Tübingen 1563. Indessen waren nicht alle Leute mit dieser Art von Tätigkeit einverstanden; auch von protestantischer Seite erschollen Klagen über diese Pamphlet- und Broschürenlitteratur, „leichte Ware" nannte sie Curio, und Bullinger urteilt: „nichts denn spötteln und schmähen, nichts fruchtbares".

Seit Frühjar 1565 kränkelte V., seine wenigen Briefe von diesem Jare sprechen bald Todesahnungen aus, und am 4. Okt. zwischen 11 und 12 Uhr mittags

starb er in Tübingen. Herzog Christoph, welcher durch Freundlichkeiten jeder Art dem kranken und sterbenden Manne seine letzten Tage erleichterte, wies ihm in der Georgenkirche in der Nähe von Hans Ungnad die letzte Ruhestätte an, ein prächtiges Epitaph mit Wappen und ehrender Umschrift sollte sein Andenken erhalten; 1636 wurde es von den Jesuiten, welche damals Herren der Stadt waren, entfernt, 1672 aber wider an seine frühere Stelle gesetzt; jetzt kann dieselbe nicht mehr aufgefunden werden.

Eine gerechte Würdigung dieses Mannes ist bei seiner Vielseitigkeit und seinem vielbewegten Leben außerordentlich schwierig. Dass Rom in dem übergetretenen Bischof von Capo d'Istria nur den Apostaten sah, ist begreiflich; redlich hat V. die Anfeindungen, welche er von dorther erfur, heimgezalt, sein protestantischer Glaube ist mit einer guten Beigabe Hass gegen das Papsttum und seine Vertreter gemischt. Über seine maßlose Eitelkeit, über seine unangenehme Vielgeschäftigkeit und seine Sucht, sich in Alles zu mengen, hatten auch die Protestanten sehr zu klagen, offene, edle Einfachheit darf man nicht bei ihm suchen. Aber sein Verdienst bleibt, den Übertritt zu einem andern Glauben, zu welchem ihn Gewissen und äußere Verhältnisse trieben, wirklich ausgefürt zu haben, von dem Bruch mit seiner Kirche und seiner Heimat nicht zurückgeschreckt zu haben, wärend die meisten seiner Landsleute noch im letzten Augenblicke umkehrten. Darin liegt aber das Tragische seines Lebens, dass er diesen Schritt tat zu einer Zeit, da die Sache der Reformation in Italien schon sehr übel stand und dass V., der diesen Zustand wol kannte, doch durch keine weltlichen Vorteile sich bestimmen ließ, Katholik und Bischof zu bleiben, dürfen wir ihm sicher zu hoher Ehre anrechnen.

Eine ausfürliche, aber etwas zu panegyrisch gefasste Biographie ist: C. H. Sixt: P. P. Vergerius, Braunschweig 1855. Die Korrespondenz zwischen ihm und Herzog Christoph ist herausgegeben von E. v. Kausler und dem Unterzeichneten in: Bibliothek des litterarischen Vereins 124, Tübingen 1875; an beiden Orten findet sich auch die sonstige Litteratur angefürt; weiter sind zu nennen: Cantù, Italiani illustri, 2, Milano 1875; Leva, Storia documentata di Carlo V, III, 408 ff.; IV, 117 ff.; Regesten und Briefe des Kardinals Gasparo Contarini, herausgeg. von A. Dittrich, Braunsberg 1881; Pastor, Die kirchlichen Reunionsbestrebungen wärend der Regierung Kaiser Karls V, Freiburg 1879; Brieger, Aus italienischen Archiven und Bibliotheken in Zeitschrift für Kirchengeschichte, V, 1882, p. 583; der Güte dieses Forschers verdanke ich auch eine Anzal ungedruckter Briefe V.'s aus den Jaren 1533—35. — Das vollständigste Verzeichnis seiner Schriften gibt Weller in Serapeum 19, 1858; einige seiner bekanntesten Schriften sind wider neu herausgegeben in Bibliotheca della riforma italiana, Firenze 1883. Briefe von V. finden sich in vielen Briefsammlungen des 16. Jarhunderts, ungedruckt in den meisten Archiven und größeren Bibliotheken. Der große Schatz von Briefen, welche er selbst erhielt, ist spurlos verschwunden.

Theodor Schott.

Verklärung, s. Seligkeit Bd. XIV, S. 71.

Vermigli, gewönlich nach seinem Varnamen, Peter Martyr genannt, der gelehrteste und berühmteste der italienischen Protestanten des 16. Jarhunderts, ward geboren zu Florenz den 8. September 1500. Sein Vater, ein reicher Patrizier, wünschte ihn zum Statsmanne zu bilden, allein eine stille, von der Mutter geerbte Frömmigkeit bewog ihn, sich dem Klosterleben zu widmen. Obschon vom Vater deswegen enterbt, ließ er sich 1516 im Kloster von Fiesole in den Orden der regulirten Augustiner Chorherren aufnehmen. Nach drei Jaren kam er nach Padua, um seine Studien zu vollenden; mit großer Beharrlichkeit, one Lehrer, lernte er das Griechische; in den Hörsälen der Universität machte er sich mit der aristotelischen Philosophie vertraut und gewann durch öffentliche Disputationen eine dialektische Gewandtheit, von der er in der Folge glänzende Beweise gegeben hat. In Bezug auf Theologie fand er zu Padua nur die alte Scholastik; doch las er bereits einige Kirchenväter. In seinem 26. Jare sandten ihn seine Oberen als Prediger aus; er trat als solcher in mehreren Städten

Italiens auf, auch hielt er in einigen Klöstern seines Ordens Vorlesungen über alte Litteratur und Philosophie. Schon genügte ihm der lateinische Text der Bibel nicht mehr; er las das Neue Testament in der Ursprache und lernte zu Bologna von einem jüdischen Arzte Hebräisch. Zum Abt von Spoleto ernannt, fürte er in das verweltlichte Kloster eine bessere Zucht ein und stellte durch seine Predigten die Eintracht unter den entzweiten Bürgern wider her. Nach drei Jaren ward er als Prior des Klosters St. Petri ad aram nach Neapel befördert; hier entschied sich sein fernerer Beruf. In den um Johann Valdes sich sammelnden Kreis eingefürt, hörte er evangelische Reden, wie er sie noch nie gehört; nicht minder mächtig wirkte Ochino auf ihn ein, der 1539 zu Neapel war. Es entstand ein Kampf in ihm, aus dem sich der Glaube an die Rechtfertigung durch Christum siegreich entwickelte. In der Schule und in der Kirche seines Klosters trug er nun, obgleich noch one Opposition gegen Rom, reformatorische Lehren vor. Der Ketzerei verdächtig, wurde er nichtsdestoweniger 1541 auf einem Augustiner-Konvent zum Visitator des Ordens erwält, mit welchem Amte er Neapel verließ. Die Strenge, mit der er dies Amt ausübte, zog ihm den Hass der Mönche zu; um sich seiner Aufsicht zu entledigen, sandte man ihn als Prior von San-Frediano nach Lucca. Hier berief er, um die Novizen zu bilden, mehrere zum Evangelium sich neigende Gelehrte, las mit diesen aus Deutschland und aus der Schweiz gekommene reformatorische Schriften, predigte und lehrte im neuen Geiste und bildete eine Gemeinde evangelischer Christen. Der Vikar seines Klosters und Don Constantin, Prior von Fregionara, predigten im nämlichen Sinne. Da ward das neu errichtete römische Inquisitionsgericht aufmerksam auf die Bewegung zu Lucca; mehrere von Vermiglis Freunden wurden verhaftet; er selber verließ, zeitig gewarnt, die Stadt in Begleitung einiger seiner Schüler. Auf der Flucht zu Pisa schrieb er an die Lucenser einen Absagebrief vom Papsttum in Form einer Erklärung des apostotischen Symbolums. Über Florenz und Ferrara eilte er dann nach der Schweiz. Im September 1542 kam er nach Zürich, wo ihm die freundlichste Aufnahme zu Teil ward; nach kurzem Aufenthalte in dieser Stadt begab er sich über Basel, wo er sich gern niedergelassen hätte, nach Straßburg; hier fand er Herberge bei Butzer und nicht lange nachher eine Anstellung als Professor des Alten Testaments. Da er erfur, dass zu Lucca sein Weggang von Einigen getadelt wurde, sandte er an die dortige, im Geheimen fortbestehende Gemelnde ein Schreiben, in dem er die Gründe angab, die die Flucht in der Verfolgung rechtfertigen können. Seine exegetischen Vorlesungen zu Strassburg, wie später zu Oxford und Zürich, waren, im Geiste der Zeit, mehr der praktischen und dogmatischen Erklärung gewidmet, als der grammatischen und historischen; er flocht ausgedehnte Digressionen über die Loci ein, die er aus den Bibelstellen zog. Daneben leitete er Disputationen über allerlei Fragen, zunächst um die Studirenden zur Polemik vorzubereiten. Überhaupt hatte er ein seltenes Lehrtalent, er war gelehrt, scharfsinnig, klar und bestimmt im Ausdrucke, mild und liebenswürdig, er sprach ein reines, klassisches Latein und besaß eine warme, oft phantasievolle Beredtsamkeit. So stand er bald in bedeutendem Ruf als theologischer Lehrer. Durch den Verkehr mit den Straßburger Gelehrten bildeten sich seine Überzeugungen immer weiter aus; die Lehre von der Prädestination ward der Grund seines dogmatischen Systems, und was das Abendmal betrifft, schloß er sich den Schweizern an, zu denen sich damals noch die Straßburger neigten.

Nach dem unglücklichen Ausgange des schmalkaldischen Krieges nahm er 1547 eine Berufung nach England an, um im Auftrage Cranmers zur Befestigung der Reformation mitzuwirken. Er ward als Prof. zu Oxford angestellt und wirkte hier unter schwierigen Verhältnissen mit rastloser Tätigkeit. Er begann mit Vorlesungen über den ersten Korintherbrief, die er 1551 als Kommentar herausgab (Zürich, Fol., und mehrmals); er behandelte darin sowol die damals in England viel besprochene Frage von der Priesterehe als die Lehre vom Abendmal. In letzterer stimmte er großenteils doch nicht völlig mit Calvin überein; er nahm eine mystische Einigung mit Christi Substanz an durch den Glauben, one physische

Kontakt, aber doch so, dass auch unser Fleisch, unsere leibliche Natur dadurch gestärkt oder, wie er sich ausdrückte, instaurirt werde und der ganze ungeteilte Mensch in die Gemeinschaft mit dem Herrn eintrete; über diese Gemeinschaft wechselte später Vermigli mit Calvin wichtige Briefe. Seine Vorträge zu Oxford über das Abendmal und die Transsubstantiation erregten Ärgernis bei den dem Papsttume noch anhängenden Professoren; Richard Smith forderte ihn zu einer öffentlichen Disputation auf, die den 28. Mai 1549 begann und mehrere Tage dauerte. Der Streit drehte sich hauptsächlich um die Brotverwandlung, die Vermigli nach einander gegen mehrere in scholastischer Spitzfindigkeit geübte Doktoren widerlegte. Das Gespräch endete, one dass man zu einer abschließenden Erklärung gekommen wäre, ließ aber bei Vielen einen der Reformation günstigen Eindruck zurück. Vermigli gab selber die Akten desselben heraus, London 1549, 4° (auch Zürich 1552, und mehrmals). Im Jare 1550 erklärte er den Römerbrief; in diesen Vorlesungen, die er erst 1558 herausgab (Basel, Fol., und öfter), entwickelte er besonders die Lehre von der Prädestination, indem er sie gegen die Einwürfe des Albert Pighius verteidigte. In das von der Londoner Synode (1552) abgefasste Glaubensbekenntnis wurden dann die Dogmen von der Erbsünde, der Gnadenwal und der Rechtfertigung aufgenommen, so wie er hauptsächlich sie aufgestellt hatte. Inzwischen waren Butzer und Fagius in England angekommen und zu Cambridge angestellt worden; im Juni 1549 hatte auch Butzer über das Abendmal disputirt; diese Disputationen hatten zur Folge, dass sowol die Transsubstantiation als die Ansicht, Brot und Wein seien bloße Symbole, offiziell aufgegeben wurden.

Vermigli und Butzer nahmen ferner großen Anteil an den Verhandlungen über die englische Liturgie; mehrere Artikel des im Jare 1549 eingefürten Book of common prayer hatten bei einigen englischen Protestanten Anstoß gefunden; Hooper besonders weigerte sich, den vorgeschriebenen Chorrock zu tragen; Vermigli dagegen hielt diesen für ein Adiaphoron und wollte nicht, dass um so unbedeutende Dinge gestritten und dadurch der Fortgang der Reformation aufgehalten würde. Doch stimmte er der Censur bei, die Butzer über die Liturgie verfasste und auf welche hin der Gottesdienst vereinfacht ward. Den 28. Februar 1551 starb Butzer; zwei Jare nachher verlor Vermigli seine Gattin; schon Ende 1552 hatte er die Einladung erhalten, wider nach Straßburg zu kommen, allein er wurde noch durch den Auftrag zurückgehalten, an der Revision der Gesetze der englischen Kirche teilzunehmen. Kaum war das Werk vollendet, so starb König Eduard VI. und seine Schwester Maria folgte ihm nach. Bei der nun ausbrechenden blutigen Reaktion konnte Vermigli nur mit Mühe aus England entkommen; zu Ende Oktobers 1553 traf er wider zu Straßburg ein. Hier war Vieles anders geworden; an die Stelle des früheren persönlichen Geistes trat immer mehr ein ängstliches Bestreben, die Reinheit der lutherischen Orthodoxie zu bewaren. Der Wideranstellung Vermiglis setzte man vielfache Schwierigkeiten entgegen; erst nachdem er schriftlich bezeugt hatte, er sei bereit, die Augsburger Konfession, insofern sie richtig erklärt werde, anzunehmen und in der Lehre vom Abendmal allen Streit zu vermeiden, erhielt er wider sein Amt. Im J. 1555 richtete er an die von der Inquisition hart bedrängten Evangelischen zu Lucca ein Schreiben, um sie zur Festigkeit aufzufordern. Um diese Zeit schrieb er für die Polen ein Gutachten über die Lehre Osianders und Stancaros nebst Ratschlägen über Einfürung und Begründung der Reformation. Als von 1555 an der Abendmalsstreit in Deutschland wider heftig entbrannt war, traten auch zu Straßburg die Prediger mit erneuertem Ungestüm gegen Vermigli und einige andere reformirt gesinnte Männer auf; Vermigli schlug zwar eine Berufung an die Genfer italienische Gemeinde aus, sah sich aber zuletzt, da man ihm nicht gestattete, sich frei über das Abendmal auszusprechen, genötigt, einen Ruf nach Zürich anzunehmen, wohin er im Juli 1555 abging. Hier fand er zugleich eine blühende italienische Kirche, die ihn zum Mitgliede ihres Vorstandes wälte und vor der er zuweilen Predigten hielt. Auch für England, zumal seit der Thronbesteigung Elisabeths, fur er fort, tätig zu sein; er korrespondirte mit den an-

gesehensten englischen Theologen und Bischöfen, besonders über liturgische und hierarchische Fragen; den immer merklicher sich zeigenden Symptomen des puritanischen Geistes gegenüber empfahl er stets Mäßigung und Unterwerfung unter das Gesetz. Im Jare 1559 gab er ein schon seit Jaren unternommenes großes Werk gegen den Bischof Gardiner heraus: Defensio doctrinae veteris et apostolicae de S. Eucharistiae sacramento, fol.; und in demselben Jare eine Defensio ad R. Smythaei duos libellos de coelibatu sacerdotum et votis monasticis. In den Jaren 1560 und 1561 verfasste er zwei Sendschreiben an die Polen über die Dreieinigkeit und die beiden Naturen in Christo. Sein Einfluss zu Zürich war ungemein; er zeigte sich besonders in der Art, wie sich seit dieser Zeit Bullinger und die anderen Theologen über die Prädestination aussprachen. Als Bibliander diese Lehre angriff und Vermigli sogar zum Zweikampf herausforderte, hielt dieser vor den Professoren und Predigern eine Rede über den freien Willen; seine Auffassung wurde für „die rechte" erkannt und bestätigt. Bald darauf schrieb er im Auftrag der Züricher gegen Brenz, der die Ubiquität verteidigt hatte, seinen Dialogus de utraque Christi natura (Züich 1561, und öfter), er wies treffend das Unhaltbare der ubiquistischen Ansicht nach, stellte ihr aber, so wie auch Bullinger es tat, eine andere entgegen, der man gleichfalls vorwerfen kann, zu sinnlich zu sein; er nahm den Himmel, in den Christus aufgestiegen ist, für einen bestimmten, abgegrenzten Ort, wo Christus zur Rechten Gottes mit dem nämlichen Körper sitzt, den er auf Erden gehabt. Im Jare 1561 kam, wie schon früher einmal, eine Berufung an Vermigli nach Heidelberg, die Züricher ließen ihn aber nicht fort. Einem anderen Rufe musste er jedoch folgen, dem zum Religionsgespräche von Poissy, das im September 1561 eröffnet ward. Von seiner Landsmännin Katharina von Medici ehrenvoll aufgenommen, unterhielt er sich mit ihr über die Mittel, in Frankreich den kirchlichen Frieden wider herzustellen, und sagte ihr ernste Worte über die Notwendigkeit der Gewissensfreiheit. In den öffentlichen Sitzungen trat er nur einmal auf mit einer italienischen Rede zur Verteidigung der evangelischen Lehre vom geistlichen Amt, zur Rechtfertigung der der Empörung beschuldigten Protestanten und zur Widerlegung der Transsubstantiation. Da das Kolloquium indessen in Streit und Konfusion ausgeartet war, beauftragte die Königin einen aus gemäßigten Katholiken und Protestanten zusammengesetzten Ausschuß, eine Einigung über das Abendmal zu versuchen; auch Vermigli nahm daran teil, wollte aber bei der Wendung, die die Dinge genommen hatten, in keine zweideutige Transaktion einwilligen; man kam über eine Formel überein, die ihn zwar nicht völlig befriedigte, die er aber zuletzt zugab, um den ihm gemachten Vorwurf, er hindere durch seine Zähigkeit jede Annäherung, von sich abzuweisen. Die Formel wurde der Sorbonne vorgelegt und natürlich von ihr verworfen; im Oktober löste sich das Kolloquium auf. Nach Zürich zurückgekehrt, gab Vermigli im Namen der Züricher Theologen ein Gutachten zu Gunsten Zanchis, der zu Straßburg wegen der Prädestination und der Abendmalslehre angegriffen war; dies Gutachten hat man mit Recht als ein Bekenntnis der Züricher über die Prädestination angesehen. Vermigli begann dann die Widerlegung einer neuen Schrift von Brenz über die Ubiquität, ward aber wärend der Arbeit von einer im Herbste 1562 herrschenden epidemischen Krankheit befallen und starb den 12. November. Nach seinem Tode gaben seine Freunde seine Kommentare über die Bücher Samuels, die Bücher der Könige, einen Teil der Genesis und die Klaglieder Jeremiä heraus; ferner einen Kommentar über einen Teil der aristotelischen Ethik und eine Sammlung von Gebeten aus den Psalmen. Im Jare 1575 sammelte Robert Masson, französischer Prediger zu London, aus sämtlichen bisher erschienenen Werken Vermiglis vier Bücher Loci communes, das heißt alle auf Dogmatik, Moral und Polemik bezüglichen Stellen, die er nach dem System Calvins in Ordnung brachte (London, Fol.). Dieses später vermehrte und mehrmals gedruckte Werk ist für das Studium der reformirten Theologie im 16. Jarhundert eine der wichtigsten Quellen.

S. über Vermigli: Simler, Oratia de vita et obitu D. Petri Martyris, Zürich 1562, 4; Schlosser, Leben des Theodor Beza und des P. M. Vermigli, Hei-

delberg 1807; Leben der Väter und Begründer der reformirten Kirche, Bd. 7, Elberfeld 1858. **C. Schmidt.**

Veronica. Die heilige Veronica mit ihrem Schweißtuche, auf dem das treue Bildnis des dornengekrönten Heilandes ausgeprägt worden ist, ist eines der interessantesten und namentlich der archäologisch bedeutsamsten Gebilde der christlichen Sage des Mittelalters. Nach der gewönlichen Gestalt der Legende, wie sie z. B. die Bollandisten beim 4. Februar (Tom. I. Febr. pag. 449 sq.) darbieten, war Veronica oder Berenice (vgl. u.) eine fromme Frau zu Jerusalem, die beim Anblick des mit bluttriefendem und geschändetem Angesicht nach Golgatha hinaufziehenden Christus, von innigem Mitleiden ergriffen, ihr Kopftuch abzog und ihm darreichte, damit er sich das Blut und den Schweiß auf seinem Antlitz damit abtrockne. Zum Dank prägte der Herr ihr die Züge seines Gesichts, entstellt von Schmerz und Leiden, wie sie waren, auf dieses Tuch ab und reichte es ihr als ein Angedenken und Pfand der Liebe. Auf diese Art soll eines der ältesten, wonicht das älteste jener authentischen nicht mit Händen gemachten Bilder Christi (*εἰκόνες ἀχειροποίητοι, θεότευκτοι*) entstanden sein, mit denen sich die legendarische Tradition so viel zu schaffen macht: die älteste künstlerische Darstellung des caput spinosum cruentatum, das graphische Urbild zu Correggios und anderer berühmter Maler Darstellungen des Schweißtuchs mit dem dornengekrönten Christuskopfe und nicht minder zu den „an das Haupt des Herrn Jesu" gerichteten christlichen Hymnen, wie zur uralten Sequenz „Salve sacra facies", zu Bernhards „Salve caqut cruentatum", zu Paul Gerhardts „O Haupt voll Blut und Wunden" u. s. w. — Besondere Modifikationen oder Umbildungen der Veronicasage sind: 1) Veronica soll jenes blutflüssige Weib gewesen sein, welches durch das Anrüren von Jesu Gewand heil wurde (Mark. 5, 20 ff.; Matth. 9, 20 ff.) und welches dann nach dem Berichte des Eusebius (H. E. VII, 17. 18) dem Herrn eine Statue in ihrer Vaterstadt Paneas in Syrophönicien errichtete; s. den Erweis der Unmöglichkeit dieser (zuerst im Ev. Nicodemi angedeuteten) Kombination in den AA. SS. Boll. l. c. p. 454. Die Tradition, welcher der Blutflüssigen den Namen Berenike beilegt, ist übrigens von hohem Alter. Schon Makarius Mognos um 400 (in seinem *Ἀποκριτικὸς ἢ Μονογενής*) vertritt sie; bei dem etwa 2 Jarhunderte jüngeren Joh. Malalas um 600 begegnet man zuerst der Namensform *Βερονίκη* (Chronogr. p. 305). — 2) Veronica soll königlichem Geschlecht entsprosst und eine Enkelin Herodes des Großen durch die Salome gewesen sein, — eine Kombination, die offenbar eine Verwechslung mit Berenice, der Gemalin des Aristobul und Mutter der Herodias (Großmutter der Salome) und somit einen bedenklichen Anachronismus involvirt (s. AA. SS. l. c.), trotzdem aber auch noch von Neueren hie und da verteidigt wird (z. B. von Sepp, Jerusalem und das hl. Land, I, 163). — 3) Veronica soll mit 50 Anderen (Jünglingen und Jungfrauen) als Märtyrerin in Antiochia gestorben sein (so z. B. Beda, nach einer ebenfalls jeglicher chronologischen Möglichkeit oder Warscheinlichkeit entbehrenden Tradition). — 4) Veronica soll die Geliebte eines gewissen Amator gewesen sein, der als „famulus S. Virginis Mariae et Josephi, et Domini bajulus ac nutricius" bezeichnet wird. Dieser Amator soll mit ihr zuerst nach Rom und von da später als Gefolgsmann des hl. Martialis nach Gallien gewandert sein, hier — bei Roquemadore (Rupes Amatoris) in der Diözese Bordeaux, wo Martialis Bischof wurde — nach dem Vorbilde der Eremiten des Berges Carmel ein hl. Leben gefürt haben und um das Jar 70 unserer Zeitrechnung gestorben sein (AA. SS. l. c. p. 453). — Nach der gewönlichsten abendländischen Sage soll der am Aussatz gefärlich erkrankte Kaiser Tiberius Kunde von dem wunderbaren Christusbilde auf der Veronica Schweißtuche erhalten und dieselbe daher nach Rom beschieden haben. Veronica habe diesem Befehle auch Folge geleistet, den Kaiser durch Berürung mit dem Tüchlein geheilt und so bewirkt, dass der nunmehr von Christi Gottheit Überzeugte den Pilatus als den Urheber des Todes Christi ins Exil geschickt habe. Veronica aber sei mit dem wundertätigen Sudarium in Rom geblieben, habe dasselbe dann dem hl. Cle-

mens, des Petrus Nachfolger, testamentarisch vermacht und so die köstliche Reliquie in den Besitz der römischen Päpste gebracht. — In der Tat rühmte sich seit Papst Johann VII. (705) die Kirche S. Maria Maggiore, später aber und noch jetzt die Peterskirche Roms, das wunderbare Bildnis zu besitzen. Nur fürstlichen Personen gestattete man hier den köstlichen Schatz zu sehen, und auch diesen nur, wenn sie sich zuvor unter die Titulardomherren zu St. Peter hatten aufnehmen lassen. Da aber auch Mailand in Oberitalien und Jaen in Spanien Ansprüche darauf erheben, das echte Sudarium Veronicas zu besitzen (vgl. Benedict XIV. [Lambertini], De Servorum Dei beatificatione etc. l. IV, p. 2, c. 31), so muss die ganze Nachricht vom Gelangen desselben nach Rom äußerst zweifelhaft bleiben, und auch das angebliche Zeugnis, welches bereits Methodius (†311) zu ihren Gunsten abgelegt haben soll (nach Marianus Scotus bei Gretser, De imaginibus non manu factis, c. 16, und nach Baronius, Annal. ad an. 34, nr. 138) würde selbst unter Voraussetzung seiner Authentie nicht viel zu ihrer Beglaubigung beitragen können. Denn was die geschichtliche Existenz einer heiligen Veronica fast mehr als zweifelhaft macht, ist die Tatsache, dass noch im 13. Jarhundert nicht sowol die Besitzerin des wunderbaren Schweißtuchbildes, als vielmehr dieses selbst mit dem Namen „Veronica“ bezeichnet zu werden pflegte. So sagt Gervasius von Tilbury (ums Jar 1210) in seinen Otia imperialia c. 25: „De figura Domini, quae Veronica dicitur .... Est igitur Veronica pictura Domini vera“. Matthäus Paris ad an. 1216 redet von der „effigies vultus Domini, quae Veronica dicitur“, und Papst Nikolaus IV. (1288 bis 1292) gedenkt jenes Christusbildes in der Peterskirche mit den Worten: ... sui pretiosissimi vultus imaginem, quam Veronicam fidelium vox communis appellat, in singularis amoris insigne tribuit venerari (Ep. d. 30. Apr. 1290). Auch ist es bedeutsam, dass im Römischen Martyrologium eine Heilige namens Veronica überhaupt fehlt. Was scheint da näher zu liegen, als die schon von Papebroch, Mabillon u. a. ausgesprochene Annahme, Veronica sei ursprünglich nichts anderes, als eine korrumpirte Kontraktion von vera icon (εἰκών), bedeute also selbst so viel als wares oder authentisches Bildnis, imago non manu facta sed divinitus impressa? Es hat diese von vielen Neueren gebilligte Meinung (vgl. Gieseler, K.-Gesch., 4. Aufl., I, S. 86) jedenfalls manches für sich, zumal auch das, dass sie sich mit dem Wesentlichen von der neuerdings durch Wilhelm Grimm (Die Sage vom Ursprung der Christusbilder, Berlin 1843) aufgestellten scharfsinnigen Erklärung des Ursprungs der Veronicasage kombiniren läßt. Nach Grimm wäre nämlich diese Sage nichts als die ins Abendländische umgesetzte oder übertragene Abgarussage der griechischen Kirche, das lateinische Äquivalent jener (schon bei Moses von Chorene und Evagrius im 5. und 6. Jarhundert vorkommenden) Legende, welcher zufolge Christus den Boten des edessenischen Fürsten Abgar außer einem eigenhändigen Briefe auch ein durch göttliche Kunst gefertigtes Porträt seiner selbst für diesen mitgegeben hätte (vgl. den Art. „Abgar“: I, 81 f. sowie zur Ergänzung der Lit.-Angaben daselbst die inzwischen erschienenen wichtigen Monographieen von R. A. Lipsius, Die edessen. Abgarsage kritisch untersucht, Braunschweig 1880 [insb. S. 5 f. 52 ff.], und von K. Matthes, Die edessen. Abgarsage auf ihre Fortbildung untersucht, Leipz. 1882; auch Lipsius, Die apokryph. Apostelgesch. und Apostellegenden, II, 2, 179—200). Anhaltspunkte für die in der Veronicasage vorliegende freie Nachbildung dieser Legende hätten namentlich die Nachrichten bei Eusebius in den apokryphischen Pilatusakten und bei Johannes Malala über die geheiligte Blutflüssige von Paneas (Veronike u. dem letzt., vgl. oben) dargeboten. Besonders in der angelsächsischen Form der Sage (bei Beda) trete die erst in späterer Zeit hergestellte Beziehung zwischen dem das authentische Abbild Christi enthaltenden Tuche und zwischen dem blutflüssigen Weibe als seiner angeblichen Besitzerin deutlich zu Tage u. s. w. Es kann in der Tat sehr leicht so gegangen sein, dass man zunächst das Weib zu Paneas ihre Statue nach dem Modell eines änlichen Schweißtuchporträts oder authentischen Bildnisses herstellen ließ, wie das von Christus nach Edessa geschickte gewesen sein sollte, und dass man dann weiterhin in dem von alter Tradition angege-

benen Namen dieser Frau eine acuminöse Anspielung auf die wunderbare Eigenschaft ihres Besitztums, ein „wahres Bild" (vera icon) des Herrn zu sein, zu finden meinte. Die äußerst unkritische Geschichtsbetrachtung und Sprachwissenschaft des Mittelalters hat nicht selten noch phantastischere Kombinationen vollzogen und mit oft noch wilderen etymologischen Künsten zu stützen gesucht. Immerhin fehlt es an einer direkten urkundlichen Bezeugung der Gleichung Veronica = vera icon, weshalb die von Lipsius (Die Pilatusakten ꝛc. S. 34 f.), Holtzmann (JBW. für prot. Theol. 1877, I; vergl. unten) und anderen geäußerten Bedenken gegen diese Deutung des Veronika-Namens sich nicht one weiteres als ungerechtfertigt zurückweisen lassen. — Übrigens hat die Tradition bis herab in die neueste Zeit auch ein angebliches Haus der hl. Veronica in Jerusalem am Wege von der Wonung des Pilatus nach Golgatha gelegen, zu zeigen gewußt; s. AA. SS. l. c. p. 450 f.

Vergleiche überhaupt: Gretser, Syntagma de imaginibus non manu factis, Ingolst. 1622; Joh. Jac. Chifflet, De linteis Christi sepulchralibus servatis crisis historica, Antverp. 1624; Js. Beausobre, Des images de main divine (Bibliothèque Germanique, Tom. XVIII, 10); Tillemont, Memoires etc., Tom. I, p. 471 sq.; W. Grimm a. a. O.; L. Glückselig, Christus-Archäologie; Studien über Jesus Christus und sein wahres Ebenbild, Prag 1863; „Das wahre Ebenbild Jesu Christi" im Christlichen Kunstbl. von Grüneisen und Schnaase, 1864, Nr. 5; Hefele in der Tübinger Theologischen Quartalschrift 1864, I (Kritik der Glückseligschen Schrift). — Seit den 70er Jaren haben besonders drei kunsthistorische Prachtwerke des Auslandes wichtige Anregung zum Studium der die alten imagines Christi betreffenden Überlieferungen und Monumente geboten. Es sind dies 1) Garrucci, Storia della arte cristiana, t. III, Rom. 1873 mit wertvollen Abbildungen verschiedener εἰκόνες ἀχειροποίητοι auf tav. 106 ff.); 2) Thom. Heaphy (engl. Künstler): The likeness of Christ. Being an inquiry into the verisimilitude of the received likeness of our Blessed Lord., Lond. 1880 (mit 12 Farbendrucktafeln); 3) L. Dietrichson, Christusbilledet, Kjöbnhavn 1880 (Studien eines dän. Kunstforschers über Ursprung, Entwicklung und Erlöschen der typischen Christusgestalt in der Kunsttradition — mit zalreichen, aber meist wenig deutlichen und geringwertigen Illustrationen). Kleinere, mehr oder minder direkten Bezug hiezu (sowie zu den bereits genannten Untersuchungen der Abgarsage von Lipsius und Matthes s. o.) darbietende Arbeiten über den Gegenstand lieferten H. Holtzmann. Über die Entstehung des Christusbildes der Kunst (Jahrbücher für prot. Theol. 1877, I, 189 ff.; auch ders. in der deutschen Revue 1882, November, S. 242 ff.); A. Hauck, Die Entstehung des Christustypus in der abendländischen Kunst, Heidelberg 1880; Hotz-Osterwald, Das Dogma in der Wissenschaft, Zürich 1880, S. 38 ff.; V. Schultze, Die Katakomben, Leipzig 1882, S. 143 ff.; Derselbe, Ursprung und älteste Geschichte des Christusbilds (Zeitschr. für kirchl. Wissensch. und kirchl. Leben 1883, S. 301 ff.; F. Nippold, Das Leben Jesu im Mittelalter (in den Berner Beiträgen zur schweizer. Reformationsgeschichte, Bern 1884, S. 410 ff.). **Zöckler.**

Versönung ist der dogmatisch fixirte Ausdruck für diejenige Seite an dem Heilswirken Christi, vermöge deren dasselbe unmittelbar ein neues Liebesverhältnis zwischen Gott und der Menschheit herbeifürt. Sofern alles Heilswirken Christi überhaupt zunächst nur diesen Zweck haben kann, erscheinen alle anderen Folgen dieses Wirkens nur als mittelbare Ergebnisse, und alle diejenigen Tätigkeiten Christi, welche nicht direkt die Herbeifürung dieses Liebesverhältnisses erzielten, wesentlich als Mittel und Vorbereitungen für diesen letzten Zweck. Die Lehre von der Versönung umfaßt also den eigentlichen Kern- und Mittelpunkt der christlichen Heilslehre oder des Evangeliums. Dies letztere ist wesentlich λόγος τοῦ σταυροῦ 1 Kor. 1, 18. Verkündigung derjenigen Tatsache und Tat des Erlösers, an welche sich am unmittelbarsten dieser Erfolg der Versönung knüpft. Und gerade dieser σταυρὸς begründet die besondere μωρία des Evangeliums. Alles Unverständliche, Anstößige, was für das natürliche Bewußtsein die christliche

Heilslehre und die gesammte christliche Weltanschauung an sich trägt, konzentrirt sich in dieser Lehre von der Versöhnung. Sie setzt ebenso am bestimmtesten die eigentümlich christliche Anschauung von dem Wesen des Heilsgottes, von der Art seiner Wirksamkeit in der Welt, von der Sünde, von der geschichtlichen Folge der Sünde, von der Person des Erlösers voraus, wie sie den eigentümlichen Wert der christlichen Heilserfarung begründet und verbürgt. Wenn man diese Lehre aus dem Ganzen der christlichen Glaubenslehre herausbrechen wollte, so müssten alle anderen dogmatischen Bestimmungen nicht nur wesentlich modifizirt, sondern zum größesten Teil gleichgiltig werden, wie denn die Lehre von der Person Christi in ihrer einzigartigen Bedeutung zweifelhaft werden müsste, wenn sie nicht mehr die notwendige Voraussetzung eines Tuns wäre, durch welches die Versöhnung beschafft wurde. Es widerspricht dieser Wertung der Lehre von der Versöhnung nicht, dass sie zu denjenigen Teilen der Glaubenslehre gehört, welche am wenigsten zu einem gewissen Abschluss in allgemein anerkannten Formeln gekommen sind. Denn eben weil sich hier alle Stralen der übrigen dogmatischen Entscheidungen wie auf einem Punkte sammeln, kann es auch nicht wundernehmen, dass die daraus sich ergebenden mannigfaltigen Gesichtspunkte selbst von solchen Theologen, die im Übrigen eine wesentlich gleichartige Richtung innehalten, in verschiedener Weise zu kombiniren versucht wurden und dass darum auf diesem Punkte beinahe noch mehr als auf jedem anderen Teile christlicher Glaubenslehre eine gewisse Kluft zwischen der christlichen Glaubenssubstanz und ihrer theologischen Verarbeitung sich fülbar macht. Auch der Umstand kann an dieser Wertung unseres Dogmas nicht irre machen, dass es von der Theologie verhältnismäßig erst spät eingehend verhandelt wurde. Dass im Kreuz Christi der Grund des Heils liege, der große Wendepunkt der Weltgeschichte, das war die Voraussetzung der Kirche, die sie in der mannigfaltigsten Art, in welcher sie das Kreuz als Ausdruck und Symbol ihres Glaubens verwendete, zum Ausdruck brachte. Aber je fester diese Voraussetzung war, desto später erst kam sie dazu, über dieselbe zu reflektiren und sich eingehend darüber zu orientiren, inwiefern denn das Heil gerade durch den Tod Christi bedingt, das Bewusstsein wider in das richtige Verhältnis zu Gott getreten zu sein, durch dieses Kreuz vermittelt sei, das doch das charakteristische Merkmal des christlichen Glaubens sein sollte. Tritt uns doch innerhalb der Schrift selbst ein änliches Verhältnis entgegen. Wir werden uns überzeugen, dass die früheste christliche Verkündigung, soweit uns dieselbe noch von der späteren in der Schrift niedergelegten zu sondern möglich ist, den Gedanken der Versöhnung noch wesentlich zurücktreten läßt und dass derselbe doch erst in der paulinischen und johanneischen Theologie genauer verarbeitet ist, dass aber auch hier sofort eine Mannigfaltigkeit der Gesichtspunkte sich geltend macht, welche die Zusammenfassung in einheitliche dogmatische Formeln erschwert. Je mehr sich die neutestamentlichen Aussagen an alttestamentliche Voraussetzungen anschließen, desto weniger ist gerade bei Besprechung dieses Dogmas ein kurzer Blick auf diejenigen alttestamentlichen Veranstaltungen zu umgehen, welche den in der Versöhnung durch Christum erreichten Zweck vorbereitend und weissagend anstrebten. Wir haben daher unseren ersten biblischen Teil in die zwei Abteilungen zu scheiden: die alttestamentliche vorbildende Anschauung von der Art der Herstellung des normalen Verhältnisses zwischen Gott und Mensch und die neutestamentlichen Aussagen über die tatsächliche Herstellung dieses Verhältnisses in Christo.

I. Die biblische Lehre von der Versöhnung.

a) Die alttestamentlichen Voraussetzungen. Dem Bedürfnis, über dessen mögliche Befriedigung die Lehre von der Versöhnung Nachweis geben will, dem Bedürfnis, einer Erkenntnis über den richtigen Weg zur Gottesgemeinschaft zu kommen, war nach der alttestamentlichen Anschauung von Gott zum Voraus dadurch Abhilfe geschafft, dass er in freiester Auswal Israel zu einem Priestervolke bestimmt hatte, Exod. 19, 6, das zum Verkehr mit ihm zugelassen sein sollte, soferne er in ihrer Mitte seine Wonung aufgeschlagen. Das alttestamentliche Volk

schien also die Frage nach der Art der Versönung kaum nötig zu haben. Dennoch lag eben schon in dieser Auswal Israels der Gedanke eingeschlossen, dass an sich die Menschheit dieses Zugangs zu Gott entbehre, wenn es einer solch besonderen Gnadenveranstaltung bedurfte, um Israel in diesen Verkehr zu bringen. Der Grund dieser Scheidung zwischen Gott und den Menschen, durch welche eine solche Gnadenwal nötig geworden war, konnte doch nur in dem Abfall der Menschheit von Gott, in der menschheitlichen Sünde gesucht werden, auch nach alttestamentlicher Anschauung. Darauf deuten ebenso die Bedingungen hin, unter welchen eine Ausdehnung des Privilegiums Israels auch auf andere Völker in Aussicht genommen wird, als die Beschränkungen, denen der Verkehr mit Gott auch innerhalb Israels unterliegt. Diese Beschränkungen sind zunächst dreifacher Art. Einmal ist dem Priestervolk selbst wider ein Priestertum eingegliedert, dessen Dazwischentreten bei dem Nahen zu Gott die an sich bestehende Differenz zwischen diesem und dem sündigen Menschen im Bewusstsein erhalten soll, sodann ist dieser Verkehr wesentlich mit Opfern verbunden und endlich beruht der Bestand dieser ganzen Gnadenordnung auf der menschlichen Haltung des Bundesgesetzes. Was den ersten Punkt betrifft, so handelt es sich bei demselben eben darum, dem Volke die eigene göttliche Gnadenwal dadurch im Gedächtnis zu erhalten, dass auch für sein Verhältnis zu Gott eine von Gott in freier Wal bestimmte Vermittlung nötig sein sollte. Das Priestertum in Israel hatte von Anfang an mehr den negativen Sinn, den Abstand des Einzelnen von Gott im Bewusstsein zu erhalten, als den positiven, an den rechten Weg zur Ausgleichung dieser Differenz zu manen. In letzterer Beziehung kam vielmehr das Opfer in Betracht, das ja auch für die Entwicklung der Lehre von der Versönung in ganz besonderem Maße von Wichtigkeit wurde. Es kann hier nicht der Ort sein, die biblisch-theologische Frage vom Opfer, die ja ihre eigene Bearbeitung finden musste, weiter zu erörtern. Wir heben nur etliche für unseren Zweck bedeutsame Momente als Lehnsätze hervor, Momente, welche hauptsächlich das Sünd-, beziehungsweise Schuldopfer betreffen.

Die ältere Theologie ist bekanntlich davon ausgegangen, dass das Sündopfer einfach den Sinn einer *poena vicaria* gehabt habe, welche an dem Tiere vollzogen wurde. Diese Auffassung hat die neuere Theologie so gut wie allgemein aufgeben zu müssen geglaubt — und es konnte daher Ritschl sich für berechtigt halten, den Gedanken einer durch das Opfer herbeizufürenden Süne überhaupt in Abrede zu stellen (Rechtf. und Vers., 2. Aufl., II, S. 198. 199). Der Ausdruck כִּפֶּר, den die LXX mit ἱλάσκεσθαι zu übersetzen pflegen, soll nur die Bedeutung haben, dass der zu Gott Nahende in einer Gabe eine Schutzbedeckung finde, der das kreatürliche Leben vernichtenden Wirkung des erhabenen Gottes gegenüber. Er legt alles Gewicht darauf, dass, was ja freilich in der älteren Theologie vielfach übersehen ward, das Opfer den Bestand der Gnadenökonomie voraussetze, dass also unter dieser Voraussetzung von einem Zorn Gottes über die Sünde, der abgewehrt werden solle, gar nicht die Rede sein könne. Dass diese völlige Leugnung des Momentes der Süne entschieden zu weit geht, dürfte von Riehm in seiner Abhandlung über den Begriff der Süne im Osterprogramm der Universität Halle 1876 siegreich nachgewiesen sein, und das Pochen Ritschls auf die Gnadenordnung a. a. O. dürfte gegen die Instanzen Riehms nur dann entscheidend sein, wenn es unmöglich wäre, die Gnade mit dem Abscheu Gottes gegen die Sünde zusammenzudenken, wenn die Gnadenordnung die Richtung Gottes gegen die Sünde, auch sofern sie nicht Bundesbruch ist, ausschließen würde. Dies aber wird nimmer möglich sein zu behaupten. Der Heilige Israels ist eben nicht nur der Erhabene und Einzige dem kreatürlichen Leben gegenüber, sondern der ethisch Vollkommene; der gegen die Berürung der Sünder sich selbst in seiner Vollkommenheit erhalten muss und darum auch, wenn er in freier Liebe das Nahen des erwälten Volkes gestattet, ja fordert, in irgend einer Form diese ethische Selbsterhaltung üben muss, sodass das für die Sünder geforderte Opfer doch keinen anderen Sinn haben kann, als dass dadurch die Spannung zwischen seiner

Gnade und seiner Heiligkeit gelöst werden sall. Es fragt sich nun, inwiefern das Opfer diese Spannung lösen kann? Man könnte zunächst daran denken, dass schon in der Benützung der rein willkürlich gesetzten Mittel zur Erreichung des Zugangs zu Gott auch die Anerkennung der Heiligkeit Gottes liege und dass eben in dieser Anerkennung die göttliche Gnade die nötige Warung der eigenen Heiligkeit sehe. Allein es liegt auf der Hand, dass die Opferinstitution doch nicht auf einer ganz beliebigen, gegen das an sich richtige Mittel zur Ausgleichung der menschlichen Sünde mit der ethischen Vollkammenheit Gottes gleichgiltigen Wal der Formen, in denen sich das Nahen des Sünders zu Gatt vollziehen soll, beruhen kann. Das Opferinstitut muss doch symbolisch wenigstens zeigen, was an sich dem Verhältnis des Sünders zu Gott entsprechen würde. Und dieser Sinn kann nur darin gefunden werden, dass die Seele des Sünders bedeckt wird durch die Seele des reinen Tieres (vergl. Riehm a. a. O. S. 62 ff.). Ob man nun das Mament der Reinheit der Tierseele, das ja allerdings durch die Forderung der Mackellosigkeit des Opfertieres nahegelegt ist, betonen und den Nachdruck darauf legen will, dass eine sündige נֶפֶשׁ durch die reine bedeckt sei, oder mit Riehm weiter gehen und in der Behandlung des Fleisches beim Sündopfer auch das Moment einer poena vicaria, einer Vernichtung desselben durch göttlichen Eifer, angedeutet sehen will, mag dahingestellt bleiben. Auf alle Fälle muss hervorgehaben werden, dass für die dogmatische Betrachtung die Frage nach dem genuinen Sinn des alttestamentlichen Opferinstituts weniger in Betracht kommt, als die neutestamentliche Auffassung desselben, und dass schon aus diesem Grunde es von hoher Wichtigkeit ist, wenn der Hebräerbrief in dem Opfer am großen Versönungstag eine ἀνάμνησις ἁμαρτιῶν 10, 3 und in der αἱματεκχυσία die allgemeine Vorbedingung der Vergebung sieht.

Dass der Ausdruck כִּפֶּר übrigens wirklich die Schutzbedeckung gegen den in seiner Heiligkeit wider die Sünde reagirenden Gatt, also gegen seinen Zorn bedeutet, ergibt sich noch weiter aus dem Gebrauche des Wortes auf außergottesdienstlichem Gebiete. Einmal nämlich ist das Wart gebraucht in Bezug auf gewisse im Gesetz selbst vorgesehene Fälle, auf die Fälle, in denen durch unschuldig vergossenes Blut das Land, die Wonstätte des heiligen Gattes, im weiterem Sinne, verunreinigt wird (vgl. Riehm a. a. Ort S. 16 ff.), und wo dieses bedeckt wird durch den Vollzug der Todesstrafe an dem Schuldigen, woraus unbedingt erhellt, dass es der göttliche Abscheu ist gegen die Sünde, der durch die Strafe des Schuldigen abgewendet werden sall, und wenn in diesem Fall, wo der Schuldige nicht zu ermitteln ist, durch die Tötung einer Kuh ein allerdings nur durch die göttliche Gnade wider zu ergänzender Ersatz beschafft werden sall, so gibt uns das einen Wink teils in Bezug auf die absalute Notwendigkeit einer Süne, welche trotz aller göttlichen Gnade durch die göttliche Heiligkeit bedingt ist, teils in Beziehung auf die Idee der Strafstellvertretung, die, wie wir sehen werden, dem A. T. keineswegs fremd ist. —

Sodann aber wird das Wort auch gebraucht bei Sünehandlungen außerordentlicher Art im Falle eines vorgekammen Bundesbruches. Schon die Vergießung unschuldigen Blutes gehört in den Kreis der Handlungen, durch welche der Bundesbruch vollzagen wird. Die Gnadenordnung, welche dem Volke die, wenn auch immer beschränkte Erlaubnis, zu Gott zu nahen, garantirt, bleibt ja nur so lange aufrecht, als sich die Inadäquatheit des Volkes nur auf gewisse, von dem Willen des Menschen unabhängige Unreinigkeiten oder auf Vergehungen beschränkt, welche den Charakter der Unwissenheit und Unabsichtlichkeit an sich tragen. Wo eine wissentliche und absichtliche Verletzung des Gesetzes, dessen Haltung bei der Auswal zum Priestervolk ausbedungen wurde, eintritt, da stellt sich der Verletzer außerhalb der Gnadenordnung und verfällt dem göttlichen Zorngericht der Ausrottung. Wenn nun in einzelnen Fällen, namentlich da, wo das Volk im ganzen oder zu einem größeren Teile bundbrüchig geworden ist, das drohende oder schon begonnene Zorngericht aufgehalten wird durch Mittel, welche

wie das Räuchern des Hahepriesters (Num. 17, 13. 15) oder das Hebapfer, das David 2 Sam. 24, 23—25 bringt, der Gnadenordnung angehören, so liegt doch darin ein unverkennbares Zeugnis, dass so gewiss nur durch außerordentlichen göttlichen Gnadenakt diese Leistungen auch in solchem Falle zur Süne dienen können, das Opferinstitut denselben Hintergrund der göttlichen Heiligkeit voraussetzt, welche als Zorngericht den Bundesbrüchigen gegenüber sich offenbart. Man kann nicht annehmen, dass der Zorn nur ein Akt sei, der, wenn er überhaupt in Gott einen eigentümlichen Grund haben sollte, doch für den Bereich der Gnadenordnung schlechterdings gar keine Geltung habe. Vielmehr wird das Zorngericht nur verstanden werden können als Offenbarung der habituellen Stellung Gottes zur Sünde, die nur beschränkt ist innerhalb des Bundes durch die von Gott selbst gesetzten Bedingungen, unter denen dieselbe für den Verkehr mit ihm unwirksam gemacht werden kann.

Da diese letzteren Bedingungen, wie gesagt, bei den Fällen des Bundesbruchs nur vermöge außerordentlichen göttlichen Gnadenwillens wirksam werden können, so kann es nicht wundernehmen, wenn unter Umständen der Schutz gegen das Zorngericht auch in anderer Weise vermittelt sein kann, als durch dem gewönlichen Opferritus entnommene Mittel. Vielleicht dürfte man sagen, dass die Idee der Stellvertretung in einer oder der anderen Weise dabei wirksam wird, sei's nun, dass der Eifer eines menschlichen Vertreters Gottes, wie in dem Falle des Pinehas Num. 25, 13, die Reaktion gegen den Angriff auf die göttliche Heiligkeit übernimmt und so das Volksgewissen zum Eingehen auf diese Reaktion veranlasst, sei's, dass ein Mann, wie Mose fürbittend, für das Volk eintritt, wie Exod. 32, sei's, dass eine schwere Blutschuld gesünt wird durch Bestrafung von solchen, welche um ihres solidarischen Zusammenhangs mit den Schuldigen willen die Strafe der letzteren zu tragen berufen sind, 2 Sam. 21, 6 ff Wie nahe die Stellvertretung durch Gebet mit dem Gedanken der Strafstellvertretung zusammenhängt, tritt uns gerade in dem Falle Mose's vor Augen. Hier wird Exod. 32, 32 aus dem fürbittenden Eintreten das Anerbieten der stellvertretenden Übernahme des gedrohten Gerichtes, und man wird allerdings mit v. Orelli (Zeitschrift für kirchl. Wiss. und kirchl. Leben 1884, S. 130) urteilen müssen, dass dieses Anerbieten nicht hätte gemacht werden können, wenn der Gedanke der Strafstellvertretung mit der alttestamentlichen Gottesidee streiten würde. Wenn also auch das Anerbieten Moses zurückgewiesen wird, so folgt daraus nicht, dass überhaupt dieser Gedanke, den wir ja auch schon in den bisher angefürten Stellen mehrfach wirksam fanden, dem Alten Testamente fremd sei. Freilich, eine dem Wesen der göttlichen Heiligkeit entsprechende Verwendung dieses Gedankens ließ ja die Gegenwart nicht zu. Zunächst blieb es bei der Stellvertretung der Fürbitte. Die Fürbitte konnte ja aber auch ersetzt werden durch die Bitte des Schuldigen selbst, und wenn doch Alle diese Sünemittel immer nur vermöge positiven göttlichen Willensaktes wirksam sein konnten, so war ja ebenso möglich, dass dieser göttliche Gnadenwille auf jedes Sünemittel verzichtete und in freier Souveränität auf Geltendmachung seines Strafeifers verzichtete, wie denn jene Verhandlung Moses für das sündige Volk endlich mit der Erkenntnis schließt, dass Gott barmherzig, gnädig, אֶרֶךְ אַפַּיִם u. s. w. ist, Exod. 34, 6.

Aber eben dieser Ausdruck אֶרֶךְ אַפַּיִם weist eben darauf hin, dass die so bewirkte Vergebung eine ungarantirte ist, dass ein bloßes Aufhalten des göttlichen Strafeifers, so lange nicht nach einer bestimmten göttlichen Ordnung die Vergebung erworben ist, doch immer die Furcht übrig lässt von einer später sich entladenden und um so durchgreifenderen Offenbarung des göttlichen Zornes. Diese Furcht musste um so bedeutsamer werden, jemehr die Tiefe und Allgemeinheit des Widerspruchs im sittlichen Verhalten des Bundesvolks gegen die Heiligkeit Gottes hervortrat. Und dies ist nun eben die Sache der Prophetie, die Unzulänglichkeit der alttestamentlichen Gnadenordnung geltend zu machen. Man mag über den litterarischen Werdeprozess des Priesterkodex denken wie man will und diese oder jene Eigentümlichkeiten des israelitischen Kultus für nachexilisch hal-

ten, man wird dem Unbefangenen nicht glaublich machen können, dass die Grundgedanken dieser kultischen Institutionen von der schriftstellerischen Prophetie nicht schon vorausgesetzt werden. Der Fortschritt, den die Prophetie bezeichnet, ist gewissermaßen in nuce in jener Vision Jes. 6 enthalten. Dieselbe knüpft an die kultische Institution in der Schilderung des הֵיכָל mit dem Altare an, aber viel bestimmter und tiefer als im gewönlichen Kultus tritt das Bewusstsein der Sünde und ihrer Allgemeinheit auf und viel entschiedener das Bedürfnis einer positiven göttlichen Tat zur Entsündigung, einer positiven Mitteilung behufs Herstellung der gottesgemäßen Heiligkeit auf Seiten des Menschen. Das ist's ja, was die Propheten mit allem Ernste geltend machen, dass die in der göttlichen Gnadenordnung an die Hand gegebenen Mittel der Süne den in die Tiefe der Herzen hinunterreichenden Verletzungen der göttlichen Heiligkeit nicht gewachsen sind. Es muss also noch zu einer andersartigen Süne kommen, welche freilich vor allem eine göttliche Gerichtsoffenbarung voraussetzt. Wenn immerhin im Begriff der göttlichen Heiligkeit sozusagen das subjektive Moment noch vorherrscht, der Zorn daher noch etwas Pathologisches, bis zu einem gewissen Grad Willkürliches noch an sich zu tragen scheint, so tritt nun bei den Propheten die Beziehung auf צֶדֶק und מִשְׁפָּט Gottes bestimmter hervor — gewissermaßen zur Ergänzung. Mag man auch den Begriff der Gerechtigkeit im Alten Testamente auf Gott kaum im Sinne der Strafgerechtigkeit angewendet finden, mag man geltend machen, dass dieser Begriff vorzüglich die göttliche Konsequenz in Herbeiführung des Heils bezeichne, es kann doch darüber kein Zweifel herrschen, dass mit diesen Ausdrücken eine feste Regel und Norm bezeichnet werden will, nach der sich das göttliche Tun richtet. Eine solche Normalität des göttlichen Handelns kann aber doch unmöglich für Sünder eine andere Folge haben, als die, dass sie nun nicht nur im Interesse der Selbsterhaltung Gottes, sondern im Interesse dieser objektiven Norm von seiner Gemeinschaft ausgeschlossen werden. Darum wird nun von der Prophetie auch mit allem Nachdruck geltend gemacht, dass nur ein das ganze Leben umfassendes Rechtverhalten der Gemeinde den Zugang zu Gott erhalten könne, und die Frage ist für sie nur, wie diese Gerechtigkeit beschafft werden solle und könne. Das Gericht allein, das wird immer deutlicher, kann diese Gerechtigkeit noch nicht schaffen. Es gehört dazu noch ein Akt der besonderen Entsündigung und Begabung. Schon Jeremja weist im Zusammenhang mit der Weissagung eines neuen Bundes auf einen besonderen Akt der Vergebung hin, Jer. 33, 8, änlich ist bei Ezech. 36, 25 die Vergebung die Voraussetzung des N. Bundes, und bei Sacharja 13, 1 ist von einer Quelle die Rede, welche wider Sünde und Unreinigkeit für das Haus Davids und die Bewoner von Jerusalem in der messianischen Zeit eröffnet werden soll. Wenn diese Quelle aber nicht schon immer strömt, wenn sie etwas außerordentliches ist, so muss sie doch auch vermittelt sein durch etwas außerordentliches. Und in dieser Beziehung lenkt die Weissagung wider auf das alttestamentliche Opferinstitut insofern zurück, als sie in einer eben nur ihrer innerlichen Wirkungslosigkeit, ihrer sittlichen Gleichgiltigkeit zu entnehmenden neuen Gottesdienstordnung die Vermittlung sucht. Dass dieser Gedanke in einzigartiger Weise Jes. 53 seine Darstellung gefunden, kann nicht zweifelhaft sein. Der Ebed Jahveh macht seine Seele zum אָשָׁם, also zu demjenigen Opfer, bei welchem das Moment der Genugtuung hauptsächlich hervortrat und die Beziehung auf die Rechtsordnung im Unterschied vom Sündopfer, in welchem es sich mehr um Reinigung zum Behuf des Verkehrs mit dem hl. Gotte handelte. Dass diese Genugtuung für das göttliche Recht ein stellvertretendes Leiden ist, das unseren Frieden mit Gott bezweckt (vgl. V. 5: מוּסַר שְׁלוֹמֵנוּ) kann für die unbefangene Betrachtung nicht wol zweifelhaft sein. Man muss doch schon künstliche Mittel anwenden, und künstliche Schwierigkeiten schaffen, um an dem Ergebnis vorbeizukommen, dass hier wirklich von einer Auslegung der dem ganzen Volk zugedachten Züchtigungen auf den einen Vertreter die Rede ist, der persönlich schuldlos, sich gehorsam und willig in diese bis zum Todesleiden fortgehende Züch-

tigung ergibt, um freilich endlich dann den größesten Erfolg zu erzielen. — Zweifelhaft mag sein, ob die Vergleichung mit dem Lamm V. 7 zugleich eine Beziehung auf das Passahopfer in sich schließen soll. Weniger zweifelhaft aber ist, dass der Ebed Jahveh hier nicht Kollektivperson sein kann. Aber selbst wer da glaubte, Gründe geltend machen zu können für diese letztere Fassung, könnte doch nicht leugnen, dass es sich hier um eine Straffstellvertretung handelt, bei welcher allerdings Gott selbst den Ersatz beschafft, durch welches das von ihm beabsichtigte Gericht von der Gesamtheit des Volkes abgewendet wird, indem der gehorsame Rest desselben es trägt. Aber, wie gesagt, wir halten die Annahme einer Kollektivpersönlichkeit für unmöglich (vgl. v. Orelli a. a. O. S. 246 ff.). Das prophetische Bild von der messianischen Zukunft wird durch Jes. 53 allerdings mit einem Zuge ergänzt, der mit änlicher Deutlichkeit anderswo nicht hervortritt. Allein es ist eine durchaus stilgemäße Ergänzung. Denn einmal ist dieser Zug gar nicht zu entbehren. Die einzigartige Vergebung und Entsündigung, welche die messianische Zeit einleiten soll und ihr ihr Gepräge verleihen, muss doch irgendwie vermittelt, die Unzulänglichkeit des alttestamentlichen Opferinstituts, welche gerade für die tiefste Sünde keine Heilung bietet, muss ebenso durch ein auch den umfassendsten Bundesbruch sünendes Opfer überboten sein, wie die bloße ungorontirte Duldung der Sünde kraft göttlicher Langmut durch ein von Gott selbst dargebotenes Sünemittel, das wirkliche Vergebung wirkt, ihr Ende finden muss. Sodann ist die Lösung, die Jer. 53 diesem Bedürfnis zu teil geworden ist, längst vorbereitet schon in dem Anerbieten Moses zu stellvertretendem Leiden, wie in dem freilich nur innerhalb einer untergeordneten Sphäre des Eigentums sich bewegenden אָשָׁם. Mit dieser Entsündigung ist dann unmittelbar eine neue Begabung mit einem neuen Geist Jer. 31, 31 ff., mit einem neuen Herzen Ez. 36, 26. 27 verbunden. Und sofern diese Begabung mit dem neuen Geist nach Joel 3, 1 ff. nun alle Volksglieder zunächst zu Propheten, also zu unmittelbaren Organen Gottes macht, muss man daraus schließen, dass ein Näheverhältnis der Gemeindeglieder zu Gott damit gesetzt ist, durch welches die in der alttestamentlichen Gnadenordnung noch vorhandene Beschränkung dieser Gottesgemeinschaft unwirksam gemacht ist, und indem die Ausdehnung des theokratischen Verhältnisses auch auf die Völkerwelt mehrfach in Aussicht genommen wird, muss die künftige Entsündigung und Versöhnung selbst noch eine umfassendere Bedeutung bekommen. Deutlich genug erhebt sich so auf der Basis der alttestamentlichen Gnadenordnung die Fragestellung, deren Beantwortung nun die neutestamentliche Erfüllung sein will.

b) Die neutestamentlichen Aussagen über den Heilswert des Todes Christi. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass Christus die Entsündigung und Vergebung als die entscheidende Gabe für die Glieder seines Reiches angesehen hat, als die Gabe, durch welche die Einzelnen zur Gliedschaft dieses Reiches kommen. Der Täufer hatte seinen Bußruf ergehen lassen, indem er die ἄφεσις ἁμαρτιῶν als Ziel der bußfertigen Taufe in Aussicht stellte, Mark. 1, 4. Wie Jesus durch Übernahme der Bußtaufe das Recht dieser Täuferpredigt anerkannte, so nimmt er selbst diesen Ruf der Buße auch bei seiner Verkündigung (Mark. 1, 15). Die Weglassung der ἄφεσις ἁμαρτιῶν bei seiner Predigt kann nicht den Sinn haben, dass eine solche nach seiner Absicht nicht eintreten sollte, denn die Buße one das Ziel der Sündenvergebung ist gar nicht denkbar. Noch weniger kann die Sündenvergebung etwas selbstverständliches sein, das den Bußfertigen gar nicht mehr erst zugesprochen werden müsste. Eine solche Anschauung würde ja nicht nur im vollsten Kontrast mit den Voraussetzungen stehen, welche die Hörer aus der alttestamentlichen Ökonomie mitbrachten, in welcher eben die Vergebung nur außerordentlicher Gnadenakt Gottes sein konnte, sondern auch mit dem Gewicht, das er selbst auf die Sündenvergebung legt in den Fällen, in denen er sie übt. So wenig leugnet er die Ansicht der Pharisäer, dass Gott allein Sünden vergeben, der Mensch sie also nicht etwa sich selbst zusprechen könne, Mark. 2, 7, dass er die ihm zustehende ἐξουσία in dieser Beziehung durch

eine außerordentliche Wundertat zu beweisen sich veranlasst fült (a. a. O. 10). Es muss also ein anderer Grund dafür gesucht werden, dass Jesus gleichwol diese ἐξουσία so selten geübt und die Sündenvergebung nicht zum Mittrlpunkt seiner Predigt gemacht halte, wie sie es nach Luk. 24, 47 für die Predigt seiner Apostel sein sollte. Diese letztangefürte Stelle deutet uns nun eben diesen Grund an: Christus musste erst leiden und auferstehen, ehe die Vergebung allgemein angeboten werden konnte. Dagegen kann man sich nicht darauf berufen, dass ja doch in dem Gleichnis vom verlorenen Sone Luk. 15, 11 ff. von der Notwendigkeit einer Vermittlung der Vergebung nichts stehe, sondern die Wideraufnahme lediglich aus der schon immer vorhandenen Liebe des Vaters abgeleitet werde. Denn schon in dem Vaternamen ist hier die Andeutung gegeben, dass es sich um einen Vorgang im Reich Gottes handle, das in seiner Verwirklichung doch von der Vollendung der Person Christi abhängig erscheint. Sofern der Herr das Gleichnis zur Verteidigung seiner Mission an die Sünder redet, ist mindestens die Vermittlung der Umkehr des Sones durch seine Person einbedungen. Dagegen weist auf eine solche Vermittlung hin, dass der Herr Matth. 16, 19 ff. in den Schlüsseln des Himmelreichs den Jüngern erst für die Zukunft die Aufgabe, die Sündenvergebung anzubieten, in Aussicht stellt*). Auch hier ist deutlich: das Himmelreich kann gewissermaßen seine Schätze im Augenblick noch nicht entwickeln, so lange er selbst noch nicht vollendet ist. Die allgemeine Anerbietung der Sündenvergebung, welche für das Gottesreich wesentlich ist, hängt von Christi Tod und Auferstehung ab vgl. Joh. 20, 23. Die Ausübung der Sündenvergebung durch den Herrn ist also eine vorläufige, steht eben noch auf dem Boden der alttestamentlichen Voraussetzung, wonach ein außerordentlicher, nicht weiter vermittelter Gnadenakt die Versönung beschaffen kann. Nun möchte man freilich erwarten, dass entsprechend den zalreichen Andeutungen, welche Jesus über seine Person gibt, auch eine ebensogroße Zal von Andeutungen darüber sich finden müsse, wie denn nun diese Vermittlung der Sündenvergebung durch seinen Lebensausgang vorzustellen sei. Allein hier ist nun zuzugeben, dass zunächst wenigstens innerhalb der synoptischen Litteratur derlei Aussprüche nur in äußerst beschränktem Umfange sich finden. Wir können nach dem eben Ausgefürten unmöglich dies daraus erklären, dass der Herr selbst in dieser Beziehung nicht klar gewesen sei, bezw. erst zur Klarheit gekommen sei, denn er muss doch, wenn er mit dem Anerbieten der vom Täufer in Aussicht gestellten Vergebung zurückhielt, seine guten Gründe dazu gehabt haben, vielmehr wird anzunehmen sein, dass dies nur mit Rücksicht auf seine Jünger geschah, die ebenso, wie in noch höherem Maße natürlich der weitere Kreis seiner Hörer, für die Heilsbedeutung seines Todes insolange kein Verständnis haben konnten, als sie überhaupt in den Gedanken seines Todes sich nicht zu finden vermochten. Es ist nun aber bezeichnend, dass von dem Augenblick an, in welchem für ihn selbst die Aussicht auf das Sterben eine konkretere Gestalt annahm, er auch anfing, wenigstens von dem „dass“ seines Sterbens zu reden, und dass er die erste Ankündigung des letzteren in einem gewissen Zusammenhang mit der den Jüngern eröffneten Aussicht auf die Schlüssel des Himmelreichs brachte, Matth. 16, 21, und dass er weiter, in Anknüpfung daran, die Frage erhob, was etwa der Mensch als ἀντάλλαγμα seiner ψυχή geben könne, um dieselbe vor dem Inverlustgeraten zu bewaren — wie wir das ζημιωθῆναι doch wol übersetzen müssen, Mark. 8, 36. 37. Indem er von da an sein Leiden, Sterben und Auferstehen unter den Gesichtspunkt eines δεῖ stellt, lehrt er zum Voraus wenigstens so viel, dass es nicht nur die Verkettung der Umstände sei, die ja onehin niemals die Auferstehung zuwege bringen konnte, wodurch der Tod herbeigefürt werde, sondern dass dieser sein Lebensausgang Sache göttlicher Heilsordnung sei. Aber inwiefern dies der Fall sei, darüber spricht sich der Herr bei

*) Dass es sich an der angefürten Stelle wirklich nur um Übung der Sündenvergebung handeln kann, muss ich trotz gewichtiger Einsprache mit Rücksicht auf 18, 18 und auf den inneren Zusammenhang unserer Stelle festhalten.

den Synoptikern doch nur an zwei Stellen etwas bestimmter aus, an zwei Stellen, welche freilich auch von ganz besonderer Bedeutsamkeit sind: es sind die beiden Stellen Matth. 20, 28; Mark. 10, 45, ein Wort am Eingang der Passionsstraße, in dem Momente geredet, da die letzte Wendung Jerusalem entgegengemacht wird und Matth. 26, 26—28 par. die Einsetzungsworte des hl. Abendmals. Worte, die erst recht am Eingang der Passionswege im engsten Sinne geredet sind und die er durch die Verbindung mit seiner Gedächtnisfeier seiner Gemeinde für immer einprägen wollte, deren Gewicht er nicht hätte größer machen können durch mannigfache Widerholungen, als es jetzt geschah, durch diese Verbindung mit der wichtigsten Feier seiner Gemeinde. Mit Recht hat Geß (Jahrbücher der Theologie, 1857, S. 703) darauf hingewiesen, dass wie die bedeutsamste Erklärung über seine Person sich an die Einsetzung der Taufe, so das wichtigste Wort über sein Werk sich an die Einsetzung des hl. Abendmals knüpfe. In der Tat Weihnachten und Ostern basiren gewissermaßen auf den beiden Sakramenten.

Was ist nun aber der Inhalt dieser Erklärungen? Es ist das Verdienst Ritschls, zum ersten Male eine überaus gründliche Untersuchung der erstgenannten Stelle vorgenommen zu haben, und es erscheint an diesem Orte unmöglich, in eingehender Weise sich an dieser weitausgesponnenen Debatte zu beteiligen, welche sich über diese wenigen Worte erhoben hat. Es handelt sich vor allem um die Deutung des Wortes λύτρον, als was der Herr seine Seele geben will ἀντὶ πολλῶν. Nimmt man mit Ritschl an, dass λύτρον hier die Widergabe von כֹּפֶר sei, so wird man doch auf Grund des über die alttestamentliche Bedeutung von כֹּפֶר Gesagten gegen ihn behaupten müssen, dass es sich nicht um eine Schutzbedeckung gegen den Tod, sondern um eine Süne Gott gegenüber handeln müsse, um eine Süne, die dem Allgemeinbegriff von λύτρον gemäß nur in der Darbietung eines Äquivalents bestehen kann. Es dürfte dies durch die gründliche Erörterung Schmollers (Beweis des Glaubens 1883, S. 179—182. 219—231. 259—270) erwiesen sein. Das Wort λύτρον hat die Bedeutung von ἀντάλλαγμα in der Stelle Mark. 8, 37. Die Abweisung des Gedankens der Äquivalenz von Seiten Ritschls beruht doch, abgesehen davon, dass er hier überhaupt die Beziehung des λύτρον auf Gott leugnet, wesentlich auf zwei sehr bestreitbaren Voraussetzungen, nämlich auf der, dass, da doch one Zweifel die Annahme des λύτρον göttliche Gnade ist, auch die Berechnung des Wertes des λύτρον eine ganz gleichgiltige sei, dass überhaupt mit der Zulassung eines Sünpreises dieser letztere überflüssig werde, und auf der anderen, dass eine Äquivalenz sich auf den Wert der gegen einander zum Austausch kommenden Personen an sich beziehen müsste und nicht auf die Äquivalenz der Strafe, welche den einen treffen sollte und welche der andere wirklich übernimmt. Wenn demnach λύτρον den sünenden Lösepreis bezeichnet, so kann ein solcher nur zur Anwendung kommen für solche, welche Gott gegenüber in einer Strafverhaftung stehen, deren ψυχαί dem göttlichen Strafeifer an sich verfallen sind, denn sonst bedurften sie keines כֹּפֶר, und der Lösepreis kann nur bezalt werden dadurch, dass der Lösende die eigene ψυχή hingibt behufs derjenigen Straferfarung, welche den eigentlichen Missetätern bestimmt war. Man wird jedenfalls durch keine Andeutung im Text darauf hingewiesen, dass dieses δοῦναι ψυχήν eine positive Leistung zu Gunsten Gottes sei bezw. als solche ihren spezifischen Wert habe, und der Vergleich Schmollers mit der mittelalterlichen Rechtsinstitution, der sog. Komposition, hinkt auf diesem Punkte gewaltig. Die ψυχή Christi ist nicht ein Wehrgeld. So gewiss die Voraussetzung für das ψυχὴν δοῦναι die Sündlosigkeit des Sones ist, so gewiss dieselbe darum auch für Gott einen Wert besonderer Art hat, der dann dahin fürt, dass das ἀπολλύναι τὴν ψυχήν zum σῶσαι wird, so gewiss handelt es sich eben für den Herren, sofern er λύτρον ist, zunächst um das ἀπολέσαι τὴν ψυχήν. — Sofern also in anderweitigen Äußerungen des Herren kein entscheidender Grund dagegen gefunden werden kann, liegt in der Aussage selbst kein Grund vor, dieses Wort anders als im Sinne der durch die alttestamentlichen Voraussetzungen nahe-

gelegten Straſſtellvertretung, alſo im Sinne von Exod. 32, 31 und Jeſ. 53 zu faſſen.

Knüpft dieſes Wort an die außergottesdienſtlichen Formen der Sühne an, ſo das bei der Abendmalseinſetzung gebrauchte an die kultiſchen Formen der Sühne, an den Opferbegriff. Sofern es ein Paſſahmal iſt, bei dem das Abendmal eingeſetzt wird, dürfte auch das Paſſahopfer die naturgemäße Vorlage für dieſes Wort ſein, und wenn der Herr ausdrücklich die διαϑήκη nennt, welche durch ſein Blut inaugurirt werde, ſo wird an das Bundesopfer zu denken ſein, durch welches am Sinai der altteſtomentliche Bund geweiht wurde, als an den Vorgang, auf den ſich der Herr beziehen will. Sofern die ἄφεσις als Zweck genannt iſt, muſs aber dieſes Bundes- oder Verſönungsopfer von dem Herren unter die Kategorie der Sündopfer ſubſumirt ſein, alſo in vollendeter Weiſe die Wirkung ausüben, welche dieſe Opfer haben ſollten, nämlich eine Schutzbedeckung gegen die göttliche Heiligkeit für die Seinen bilden dadurch, „daſs er ſeine Seele für ſie hingibt“. Das ὑπὲρ läſst ſich in dieſem Falle nicht anders auslegen, als wenn ἀντὶ daſtünde. Dabei kommt noch beſonders in Betracht, daſs, wie beim Paſſah das Blut nicht wie bei den anderen Opfern beim Nahen zu Gott vor deſſen Angeſicht gebracht, ſondern an die Türpfoſten geſtrichen wurde, und wie beim Bundesopfer das Volk mit Blut beſprengt wurde, Exod. 24, 8, vgl. Ebr. 9. 19, ſo auch hier das Opferblut zur Aneignung ſeitens derer, für welche es vergoſſen wird, dargeboten wird; der Charakter der Heiligkeit, den dies Gott völlig zugeeignete Leben an ſich trägt und kraft deren es die Sünder vertritt, ſoll dieſen letzteren ſelbſt als bleibender Charakterzug aufgeprägt werden.

Wenn ſchon dieſe Ausſprüche des Herren bei den Synoptikern mehrfache Geſichtspunkte in ſich ſchließen, ſo iſt dies noch mehr der Fall bei den von dem vierten Evangeliſten berichteten etwas zolreicheren Stellen, welche ſich auf die Verſönung beziehen. Es entſpricht der Eigentümlichkeit des vierten Evangeliſten, daſs hier beſtimmter als in den eben betrachteten Worten die Geſamtperſönlichkeit des Herren, nicht nur das Sachliche, ſeine ψυχή, die er hingibt, ſein σῶμα und ſein αἷμα, das vergoſſen wird, in den Vordergrund tritt und daſs zugleich die ſubjektive Wirkung, die von ihm perſönlich ausgeht, mit der objektiven Leiſtung zuſammengeſchloſſen wird. Am wenigſten tritt dieſes letztere Moment bei dem Worte hervor, das aus des Täufers Prophetenmund gekommen, an der Spitze dieſer Worte ſteht, das Wort Joh. 1, 29. One Zweifel war es der Eindruck der Taufe des Herren, der bei dem Täufer plötzlich lebendig wird und ihn in dieſem ſeinem Täufling den Ebed Jahveh, erkennen läſst: das Lamm, das doch die Sünde nicht anders hinwegnehmen kann, als indem es ſie auf ſich nimmt. Dagegen wird in 3, 14. 15 der Kreuzestod weſentlich als Mittel hervorgehoben für die ſubjektive Glaubenswirkung. Freilich kann das tertium comparationis zwiſchen dem Son und der Schlange ſchließlich nur darin beſtehen, daſs er wie dieſe ein Gegenſtand des Fluches iſt, aber dieſer Gedanke iſt eben unmittelbar mit dem anderen zuſammengeſchloſſen, daſs er ſo auch Glauben weckt, wie dies 12, 32 noch ausdrücklich hervorgehoben iſt und änlich wie auch 11, 51. 52 die Heilswirkung des Todes Chriſti auf die Sammlung der zerſtreuten Gotteskinder bezogen wird, wozu noch eine Reihe von Stellen kommt, in denen der Tod zugleich als Verherrlichung aufgefaſst wird. Wenn das Wort 10, 11. 15. 17. 18 von ſeiner freiwilligen Hingabe der ψυχή an Matth. 20, 28 erinnert, ſo kann dabei doch allerdings nicht von einer Straſſtellvertretung die Rede ſein, ſondern nur von einer Berufstreue, welche, indem ſie für ſich ſelbſt jede ſataniſche Verſuchung abweiſt, gegen dieſelbe zugleich die Seinigen bewart. An den Opferbegriff endlich klingt das Wort 17, 19 an, wobei aber ſofort auch die heiligende Wirkung auf die Seinen mit eingeſchloſſen iſt. Wenn die Dogmatik ſo in dieſen zuletzt angefürten Ausſprüchen allerdings weniger feſte begriffliche Grundlagen für ihre Arbeit findet, ſo wird ſie durch den Reichtum der Geſichtspunkte ausreichend dafür entſchädigt.

Das Kreuz war zu enge mit der Auferſtehung verknüpft, als daſs die apoſtoliſche Predigt, welche dieſe letztere zum Mittelpunkte machte, das erſtere hätte

vergessen können, dennoch verstehen wirs, wie hinter dem Glanze der Auferstehung für die älteste apostalische Predigt der Wert des Tades einigermaßen zurücktreten konnte. Dass in den Zeugnissen der ältesten apastalischen Predigt, wie sie der erste Teil der Apostelgeschichte darbietet, zwar mit großem Nachdruck die göttliche Fügung im Tode Jesu hervorgehoben ist (Akt. 2, 23; 3, 18; 4, 28), nicht aber der Heilswert dieses Todes weiter erläutert wird, gehört mit zu den Zeugnissen dafür, dass dem Verfasser wirklich wertvolle Urkunden der ältesten Zeit zu Gebot standen. Aber jemehr die unmittelbare Frische der Parusieerwartung erblasste, desto mehr trat naturgemäß auch der Gedanke an die Bedeutung Christi für das gegenwärtige Heil ins Bewusstsein, und sa läßt außer dem Jakobusbrief kaum eines der apostalischen Lehrzeugnisse die Beziehung auf den Tod Christi als den eigentlichen Heilsgrund vermissen. Entsprechend der im hl. Abendmal gegebenen Anweisung wird vor allem der Opferbegriff verwendet zur Verdeutlichung dieses Heilswertes und daneben Jes. 53. Dabei kann unterschieden werden zwischen einer Auffassung des Opfers, welche mehr den expiatorischen Sinn nach alttestamentlichem Typus hervorhebt, und einer solchen, welche sich mehr dem Gedanken der Strafsatisfaktion zuneigt. Äußerungen der letzteren Tendenz finden sich denn auch one direkten Zusammenhang mit der Opferidee mehr im Anklang an Matth. 20, 28. Und dazu kommt endlich noch eine Verwertung der mystischen Idee, wie sie ihren Quell in Aussprüchen des Herren nach dem vierten Evang. hat. Die Opferidee nach ihrem alttestamentlichen Typus ist am bestimmtesten vam Hebräerbrief verwertet, mit dem in gewisser Hinsicht die petrinische und johanneische Auffassung verwandte Züge verrät. In sehr absichtlicher und dogmatisch ausfürlicher Weise hat sich der Hebräerbrief auf die Analogie des Kreuzestodes Christi mit dem alttestamentlichen Opfer eingelassen. Der wesentliche Gesichtspunkt ist ihm, dass es sich um die Herstellung der Möglichkeit eines im allgemeinsten Sinne gottesdienstlichen Nahens zu Gott handelt, welche durch Christus in analager, nur unendlich wirksamerer Weise vermittelt sein sall, als dies im alttestamentlichen Kultus durch das Priestertum mit seinen Opfern verwirklicht wurde. Die besondere Bedeutung des neutestamentlichen Opfers besteht schon darin, dass es ein schlechthin einmaliges war und daher einerseits mit dem alttestamentlichen Versönungsapfer als dem wenigstens nur einmal im Jare vollzogenen bezw. andererseits mit dem alttestamentlichen Bundesapfer als dem schlechterdings einzigartigen in Analogie tritt, vgl. 7, 27. 9, 12. 19 ff. Der Wert des Opfers aber liegt in der Darbringung des Opferblutes, wodurch die Befleckungen und Unreinigkeiten, welche durch menschliche Sünde an der Stätte der göttlichen Gnadenaffenbarung hervorgebracht werden, ihre Bedeckung empfangen 9, 21 ff. Diese Bedeckung ist zugleich als Süne für die Sünden selbst, welche diese Befleckung hervorrufen, zu beurteilen, 2, 17; 9, 26. Darum wird das Blut auch zur Besprengung der Sünder selbst verwendet, welche dadurch ein gutes Gewissen bekommen und zum Hinzutreten zu Gott befähigt werden, 10, 22; 9, 14. Es findet also eine positive Mitteilung des Charakters der Heiligkeit statt, dadurch, dass das Blut des neutestamentlichen Opfers den Sündern zugeeignet wird. Eigentümlich ist dabei das Gewicht, das der Hebräerbrief auf den priesterlichen Charakter Jesu legt. Dieses Priestertum ist wesentlich Bedingung für den Erfolg des Opfers, denn zum Wesen des Priestertums gehört einerseits die ausdrückliche göttliche Institution — nur auf Grund einer solchen kann das Tun desselben Erfolg haben — andererseits ebenso die Unterscheidung von, als die Gemeinschaft mit denen, für welche er eintritt. Indem sa der Opferwert wesentlich auch van dem Priesterwert Christi abhängig gemacht und die Vollendung des Opferaktes sozusagen mit der priesterlichen Vallendung Christi, d. h. mit seinem persönlich vollendeten Nahen zu Gott zusammengenommen wird, erscheint auch für die Sünder diese gesuchte Gottesnähe nicht nur an die ein- für allemal geschehene Leistung, sondern auch an die Person Christi und ihre fortgehende Vermittlung geknüpft. Er in seiner persönlich unbeschränkten Fortdauer 7, 24 und in seiner unmittelbaren Gottesgemeinschaft garantirt und vermittelt die Wirkung des von ihm dargebrachten Opfers 7, 25. Die Leistung erscheint so von der Person

Christi unablöslich und damit ist auch die Wirkung dieser Leistung sofort mit in Rechnung gestellt. Es ist hier zum Voraus klar, dass von keiner Genugtuung die Rede sein kann, die, abgesehen von dem persönlichen Verhältnis dessen, für den sie geschieht, zu dem, der sie vollzieht, wirksam werden könnte. In diesen Zügen — in der Hervorhebung des unauflöslichen Zusammenhangs des Opfers mit der fortdauernden Person Christi und in der direkten Verknüpfung des Opferwertes mit dem subjektiven Verhältnis zu dieser Person bewärt der Hebräerbrief eine nicht zu verkennende Änlichkeit mit den vom vierten Evang. berichteten Aussagen Christi über den Heilswert seines Todes. Endlich darf auch der weitere Zug nicht übersehen werden, der den Hebräerbrief in besonders nahen Zusammenhang mit den Aussprüchen des Herrn im vierten Evang. bringt, dass nämlich der Verf. die Selbstbewärung des Herren in der satanischen Versuchung zugleich als Mittel betrachtet, um die namentlich in der Todesschickung sich offenbarende allgemeine Macht des Satans über die Menschen zu brechen, 2, 14. 15. Freilich bildet auch wider diese Beziehung zwischen dem Teufel und dem Tod, vermöge deren der erstere wesentlich als Werkzeug Gottes für die Ausfürung des Fluches erscheint einen Unterschied gegen die im vierten Evang. ausgedrückte Anschauung vom Satan als dem *ἄρχων τοῦ κόσμου*, in dem die gattseindliche Welt ihre persönliche Spitze findet. Es scheint in der Tat dem Verf. des Hebräerbriefs die volle Erkenntnis der Sünde doch noch nicht ganz ausgeschlossen zu sein. Gerade die scharfe Scheidung, welche er in Anlehnung an den alttestamentlichen Unterschied von Bundesbruch und den mit den Mitteln der Opferinstitution zu beseitigenden Sünden auch auf neutestamentlichem Gebiete zwischen dem wissentlichen Absfall von Christo und allen anderen Sünden macht, die als *ἄγνοια* und *ἀσθένεια* beurteilt werden, sodass für den ersteren die neutestamentliche Opferinstitution trotz ihrer Vollkommenheit nicht ausreichend erscheint, ist geeignet, den inneren Zusammenhang und die prinzipielle Einheit aller Sünden zu verschleiern. Mag ja auch in scharfer Hervorhebung des Unterschiedes zwischen der Welt und den Gläubigen das vierte Evangelium noch viel weiter gehen, so ist doch ein graßer Unterschied, ob die Personen oder die Sünden als solche unterschieden werden. Wenn also in dieser Hinsicht die Verwandtschaft des Hebräerbriefs in der Versönungslehre mit den von dem Herren bei Johannes angedeuteten Gesichtspunkten eine Einschränkung erleiden muss, so tritt uns das Moment der Verwandtschaft doch darin wider entgegen, dass der erste Johannisbrief in seinen wenigen Äußerungen über die Versönungslehre sich ziemlich genau an die Darstellungen hält, die wir im Vorigen kurz gekennzeichnet haben. Widerholt hebt auch dieser Brief die *παῤῥησία* hervor, der wir bedürfen und die wir empfangen müssen, um Gott zu nahen. Die Versönung hat also auch hier wesentlich zum Zwecke die in der Person des hl. Gottes liegenden Hindernisse des Nahens zu ihm hinwegzuräumen. Und dies wird bewirkt dadurch, dass Jesus *δι᾽ ὕδατος καὶ αἵματος* kommt 5, 6 (vgl. Ebr. 10, 22. 23). Sein Blut ist es darum, das uns rein macht von jeglicher Sünde 1, 7, sein Blut wird also wesentlich nach dem Opferritus gewertet. Und dieses Blut haftet ebenso seiner Person an, wie es andererseits auf den Sünder sünend übergeht. Eben er ist der persönliche *ἱλασμὸς* 2, 2; 4, 10, und als *παράκλητος πρὸς τὸν πατέρα* 2, 1 nimmt er im wesentlichen dieselbe Stelle ein, wie der Hahepriester des Hebräerbriefs. Wenn das Wort 3, 5, dass Jesus geoffenbart sei, um die Sünde hinwegzunehmen, an das Täuferwort erinnert vom Lamm Gottes, so fehlt auch die Beziehung auf den Teufel nicht ganz, da 3, 8 dieses *αἴρειν τὰς ἁμαρτίας* offenbar mit dem *λύειν τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου* identisch gesetzt ist. Dieser *ἱλασμὸς*, der Jesus persönlich ist und ats der er fortgehend vor Gott funktionirt, tritt uns in der Apokalypse in der Gestalt des *ἀρνίον ὡς ἐσφαγμένον* anschaulich entgegen 5, 6 u. s. f., und das Blut des Lammes ist es, in welchem die Kleider weiß gewaschen werden, und wie er mit seinem Blute uns von Sünden losgemacht 1, 5, so hat er uns auch zu Priestern gemacht vor Gott V. 6 und zu Königen — eine Verbindung beider Stellungen, wie sie in dem Priestertum nach der Ordnung Melchisedeks im Hebräerbrief in Bezug auf Christum in vollkommener Weise gegeben ist. Soweit es sich also

um die johanneische Auffassung von dem Hergang der Versöhnung handelt, geben wir die von Ritschl behauptete Verwandtschaft mit dem Hebräerbrief (Rechtf. und Vers. II, 215) vollständig zu. Die Analogie des alttestamentlichen Opferbegriffs ist offenbar von durchschlagender Bedeutung, und die Idee einer Strafgenugtuung tritt gegen den positiven Wert des Blutes, in welchem Christus sünend seine reine Seele zu unserer Bedeckung vor Gatt bringt, in den Hintergrund — und die Natwendigkeit dieser Süne beruht wesentlich auf der Heiligkeit Gattes, welche gegen die Gemeinschaft mit den Sündern sonst reagiren müsste. Diese Gemeinschaft aber muss ständig durch das persönliche Hahepriestertum Christi vermittelt sein. Ob nun freilich auch ebenso der erste Petrusbrief diese Linie nicht überschreite, wie Ritschl a. a. O. will, möchte doch wal zweifelhaft sein.

Zwar insoweit ist die Verwandtschaft auch der Versöhnungslehre des Petrusbriefes mit den Auffassungen des Hebräerbriefes und der johanneischen Schriften zuzugeben, als der Zweck des Versöhnungswerkes zunächst in der Hinzuführung der Sünder zu dem hl. Gotte gesucht wird 3, 18, wie denn die Taufe als die Vermittlung der Versöhnung ein gutes Gewissen Gott gegenüber schafft (so wird man mit Recht sagen dürfen, auch wenn man für das schwierige ἐπρώτημα auch noch keine anerkannte Auslegung hat). Es handelt sich ja um Herstellung eines ἱεράτευμα ἅγιον 3, 5 βασίλειον ἱεράτευμα 3, 9. In kaum einer anderen neutestamentlichen Schrift wird der Begriff der Heiligkeit so nachdrücklich betant, wie im ersten Petrusbrief. Auch fehlt die Beziehung auf das Schema des alttestamentlichen Opfers keineswegs (1, 2 ῥαντισμὸν αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ). Allein die wichtigsten Aussprüche dieses Briefes in Bezug auf die Versöhnung schließen sich doch vielmehr an Jes. 53 an, var allem 2, 21—24. Damit ist aber gegeben, dass der Gesichtsvunkt der Strafstellvertretung hier in Sicht kommt. Wenn am a. a. O. gesagt ist, dass Christus unsere Sünden emporgetragen habe an das Kreuz, so ist offenbar die Auffassung, dass sein Blut als reine Gabe zu unserer Bedeckung diene, durch den anderen Gedanken überschritten, dass unsere Sünden vielmehr auf ihn gelegt gewesen seien und dass er also eben, um diese Sünden in rechtmäßiger Weise hinwegzuschaffen, sich dem Tade dargeboten habe, und den Ausdruck οὗ τῷ μώλωπι ἰάθητε werden wir dann im Sinne des hebr. Grundtextes auch nicht anders verstehen können, als dass der uns zugedachte, bezw. schon an uns sich betätigende μώλωψ nun auf ihn gelegt sei. Wenn 3, 18 gesagt ist, dass Christus einmal περὶ ἁμαρτιῶν gestorben sei, so schließt ja freilich die Präposition περὶ so wenig als das nachfolgende ὑπὲρ das Moment der Stellvertretung an sich schan in sich, aber mit Recht bemerkt Weiß (Neutest. Theol. § 49, S. 165), „dass der sa nachdrücklich hervorgehobene Gegensatz des Gerechten und der Ungerechten notwendig die Vorstellung weckt, dass das zum Besten dieser erlittene Leiden eigentlich von den Ungerechten hätte erlitten werden sallen". Wenn 1, 18. 19 von einer λύτρωσις aus dem eiteln ererbten Wandel vermittelst des wertvollen Blutes Christi als eines tadellosen und makellosen Lammes die Rede ist, so könnte man versucht sein, zunächst an eine Deutung zu denken, welche sich an die bei Johannes sich findenden Aussprüche des Herren von der Satan- und Weltüberwindung in Kraft seiner vollen Selbstbewärung anschließen würde, da auch hier die Lösung sich ja auf die Macht, nicht auf die Schuld der Sünde bezieht. Allein nicht nur fehlt dann jede Andeutung eines Zusammenhangs mit dem Teufel, sondern der Beisatz ὡς ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου weist deutlich wider auf den Ebed Jahveh und damit auf eine Erkaufung aus einer göttlichen Haft. Wir werden also auch hier zunächst an eine durch das Blut Christi bewirkte Aufhebung der Strafverhaftung zu denken haben, durch welche die Macht der ματαία ἀναστροφή sich vermittelt. So dürfte denn doch schon der erste Petrusbrief die Anschauungen des Hebräerbriefs und der johanneischen Schriften ergänzen durch die nicht zu beseitigende Vorstellung einer Strafstellvertretung, welche van dem Apostel Paulus weiter ausgebildet wurde. — Zwar fehlt auch bei Paulus der Opfergedanke nicht. Außer Eph. 5, 2, wa er ganz ausdrücklich ausgesprochen ist, klingt derselbe doch 1 Kor. 5, 7, wenn auch nur gelegentlich, doch unverkennbar genug an, und da der Begriff der

Süne nach vorchristlicher Voraussetzung mit dem des Opfers untrennbar verbunden schien, wird man auch in Röm. 3, 25 im Begriff ἱλαστήριον eine gewisse Reminiscenz an den Opferbegriff nicht leugnen können. Ebenso erscheint auch als Zweck der Opferhingabe das Nahenkönnen zu Gott Eph. 2, 18; 3, 12 und ebenso Röm. 5, 2, wenn es hier auch zunächst die χάρις ist, zu welcher uns die προςαγωγή eröffnet ist. Allein es zeigt sich doch gerade auf diesem Punkte auch ganz besonders der Fortschritt in der Erfassung der Heilsgedanken Christi, den der Apostel Paulus macht. Mit Recht hat v. Orelli (a. a. O. S. 19) gegen Ritschls Behauptung, dass der Begriff der Heiligkeit im Neuen Testament nur in einigen Anspielungen noch enthalten sei (a. a. O. II, S. 90) oder gar ganz abgestoßen sei (S. 101) Einspruch erhoben. Diese Behauptung erklärt sich nur aus der unrichtigen Voraussetzung, dass das Wort die ethisch noch nicht fundamentirte Erhabenheit Gottes über die Kreatur bezeichne und aus der nicht minder unberechtigten Annahme, dass die Heiligkeit in einem schlechterdings ausschließenden Gegensatz zur Liebe stehe, also aus einem gewissen Marcionitismus, und die Begründung dieser Behauptung konnte nur versucht werden dadurch, dass bloß solche Stellen in Betracht gezogen werden, in welchen Gott direkt als ἅγιος prädizirt wird. Die zalreichen Stellen, in welchen die Heiligkeit als positive Eigenschaft der Gemeinde und ihrer Glieder vorausgesetzt und erfordert wird, erscheinen dabei völlig außer Rechnung gelassen. Vielleicht könnte man aber sagen, es sei eben zu unterscheiden zwischen dem negativen Moment der Heiligkeit, vermöge dessen Gott den Verkehr mit den Sündern nicht dulden könne, und dem positiven, vermöge dessen er die Sünder in eine seinem Wesen entsprechende Qualität versetze und daran die Behauptung knüpfen, dass wenigstens die erstere Seite im N. T. zurücktrete. Allein unsere bisherige Betrachtung hat uns gezeigt, dass doch dem nicht also sein kann, denn die Anwendung der Opferidee auf den Tod Christi konnte doch nur geschehen unter der Voraussetzung, dass in Gott etwas sei, was den Verkehr mit den Sündern ausschließe, und dieses „Etwas" konnte nach unseren bisherigen Auseinandersetzungen nur die Heiligkeit Gottes sein. Dennoch liegt der Ritschlschen Behauptung eine gewisse Warheit zugrunde wenigstens in Beziehung auf den Apostel Paulus, sofern bei diesem der Begriff der Gerechtigkeit die Anwendung des Begriffes Heiligkeit überwiegt. Freilich haben wir dann um so energischer den Versuch Ritschls zu bestreiten, der Gerechtigkeit eine Bedeutung zu vindiziren, welche dem der Heiligkeit schlechthin inadäquat ist. Wenn Ritschl (a. a. O. II, S. 114) zugestehen muss, dass in Stellen wie 2 Theff. 1, 4—7; Röm. 2, 5—8 „nichts näher liege als die Annahme, dass die Gerechtigkeit das Motiv und die Norm bedeute, welche sich ebenso nahe zur Vergeltung der bösen Taten wie zu der der Ausdauer im unschuldigen Leiden oder im Guthandeln verhielte", so hat er damit selbst eigentlich zugestanden, dass die Einwände, die er dennoch gegen diese Annahme erhebt, dem Eindruck der Künstlichkeit nicht ganz entgehen können. Wir bleiben also mit v. Orelli (a. a. O. S. 76) dabei stehen, dass der Begriff der Gerechtigkeit als Norm göttlichen Handelns auch die richterliche Strafgerechtigkeit einschließt, und behaupten nun von hier aus, dass nach dem Apostel Paulus die Gerechtigkeit Gottes der Grund des Strafzustandes ist, in welchem sich die Menschheit befindet und der sich in Verhängung des Todes zeigt. Wärend wir also vom Begriff der Heiligkeit als der Selbstbehauptung Gottes in seiner absoluten ethischen Vollkommenheit im Verkehr mit den Sündern nur soweit gefürt werden, dass die Sünder, wofern sie den Verkehr mit Gott suchen, seinem Zorn verfallen, sofern sie diesen nicht suchen, gewissermaßen unangefochten bleiben, fürt der Begriff der Gerechtigkeit zu der Vorstellung, dass die Sünder, auch wenn sie auf diesen Verkehr verzichten könnten oder wollten, doch der Strafe verfallen sind. Der göttliche Zorn entbrennt nicht nur da, wo Gott offenbar durch die Sünder angetastet wird, sondern er liegt auf ihnen, auch sofern sie die göttlich gegebene Norm überhaupt verletzen. In diesem Sinne sind die Menschen alle Kinder des Zorns, Eph. 2, 3, auch abgesehen von dem durch den Gnadenbund gesetzten Gemeinschaftsverhältnis, durch dessen Verletzung sie den Zorn herausgefordert haben. Alle Sünde

macht also als solche den Menschen vor Gott schuldig — alle Menschen sind ὑφ' ἁμαρτίαν, Röm. 3, 19. Es handelt sich also um Aufhebung der Sündenschuld nicht nur zu dem Zwecke, dass die Sünder Gott nahen können, sondern zu dem Zweck, einen Strafzustand aufzuheben, der one Dazwischentreten einer besonderen Hilfe notwendig zur ἀπώλεια füren müste. Da die Menschen Feinde Gottes sind und zwar nicht nur im aktiven, sondern auch im passiven Sinne, Röm. 5, 10, welche letztere Bedeutung durch den Parallelismus mit ἁμαρτωλῶν V. 8 verbürgt wird, so bedarf es einer allgemeinen Versönung. Eine solche kann ja freilich nur ausgehen von der Liebe Gottes, Röm. 8, 32, bezw. Christi selbst, Röm 5, 8, — aber sie muss sich vermitteln durch die Gerechtigkeit. Gott kann auch in seiner Liebe die Norm seines Verhaltens gegen die Sünde nicht aufgeben. Wenn diese Liebe ein Sünemittel sucht, welches die Nichtanrechnung der Sünde vermitteln soll, so muss es ein solches sein, welches doch zugleich Offenbarung der Gerechtigkeit ist. Ist die Vergebung als ein Rechtsakt, als ein δικαιῶν vorgestellt, so muss sie sich auch auf einen Akt stützen können, in welchem das normale Verhältnis Gottes zur Sünde zum Ausdruck kommt. Dies dürfte doch der Sinn der Grundstelle Röm. 3, 24—26 sein. Das δικαιῶν setzt die Offenbarung der δικαιοσύνη voraus auch in dem Sinn, dass sie die Sünde gerichtlich behandelt. Die Versönung der Menschen, zu der Gott allerdings die Initiative ergreifen muss, 2 Kor. 5, 8, kann doch nicht nur darin bestehen, dass Gott die ihm feindlich gesinnten Menschen von der Grundlosigkeit ihrer Feindschaft überzeugt, sondern darin, dass er selbst erst die Möglichkeit herstellt, um sich in Gnaden den ihm um der Sünde willen Verhassten wider zuzuwenden; erst auf Grund dieser objektiven Versönung kann er die Hand zur tatsächlichen Versönung bieten, a. a. O. V. 19, und diese Möglichkeit wurde eben dadurch beschofft, dass Gott den, der von keiner Sünde wusste, zur Sünde machte, d. h. ihn als einen Sünder behandelte. Denn die Bedeutung von Sündopfer für ἁμαρτία ist schon durch den Parallelismus von δικαιοσύνη ausgeschlossen, V. 21. Mit dem Tode des Einen sind eben Alle gestorben, V. 14, d. h. das Allen bestimmte Gericht ist an dem Einen so vollzogen, dass die Anderen alle nun behandelt werden können, als wäre auch an ihnen dies Gericht vollzogen. Soferne nun die göttliche Gerechtigkeitsnorm, die von den Menschen verletzt war, im Gesetz ihren Ausdruck fand, ward dieses letztere zum Schuldzeugnis gegen die Menschen, umsomehr, da das Gesetz ausdrücklich auch die Strafankündigung, den göttlichen Fluch, gegen seine Verletzer in sich schloss. Indem nun das Kreuz der spezifische Ausdruck göttlichen Fluches ist, wie er vom Gesetze gedroht war, hat Christus den Fluch des Gesetzes getragen Gal. 3, 13 und damit die Menschen von dem Fluche losgekauft, dass sie diesem Fluche nicht mehr verfallen, ja er hat überhaupt das Gesetz — sofern es menschliche Schuld bezeugt, ungiltig gemacht, Kol. 2, 14. Diese unzweideutigsten Äußerungen, welche beweisen, dass in der Tat Paulus den Matth. 20, 28 ausgesprochenen Gedanken einer die Erledigung der Menschen aus der göttlichen Strafverhaftung bezweckenden Hingabe Christi unter die Hand göttlicher Strafgerechtigkeit weiter ausgefürt hat, werden auch durch solche Stellen nicht ungiltig gemacht, in welchen der Gehorsam Christi als Grund der Sündenvergebung dargestellt wird, wie Röm. 5, 19, denn dieser Gehorsam ist einerseits die notwendige Voraussetzung der Straferduldung, Phil. 2, 8, andererseits schließt der Umstand, dass Christus in seiner Vertretung der Menschheit Gegenstand göttlichen Fluches wird, nicht aus, dass er eben in dieser gehorsamen Übernahme des Strafzustandes, in dieser absoluten Bewärung im Gericht, auch wider Gegenstand besonderen göttlichen Wolgefallens wird, Phil. 2 9. Die Auferstehung wird ja vom Apostel eben als göttliches Zeugnis dafür angesehen, dass in dieser Strafstellvertretung nun die Vorbedingung für Ausfürung des göttlichen Gnadenwillens der Vergebung vollständig erfüllt, also Christus selbst auch wider gerechtfertigt ist, Röm. 4, 25. Diese positive Gerechtigkeit Christi kann denen, die mit ihm in Verbindung treten, dann wol auch positiv zugute kommen, Eph. 1, 5, und es schließt sich daran der sonst vom Apostel weniger betonte Gedanke, dass Christus persönlich die Wirkung seines Todes für die Einzel-

nen zur Geltung bringe kraft seiner spezifischen Gottesnähe, Röm. 8, 34. — Eine Beziehung des Todes Christi auf die gottfeindlichen Mächte kommt nur insofern zum Ausdruck, als die Befreiung von dem Schuld- und Strafzustand, in welchem der Sünder sich befindet, demselben die Zuversicht gewärt, dass seine Verbindung mit Gott durch solche Mächte eine Beeinträchtigung nicht erleiden könne, und wenn Kol. 2, 15 von einer triumphirenden Überwindung solch unsichtbarer Mächte die Rede ist, welche durch das Kreuz Christi erfolgte, so dürfte auch diese Vorstellung so zurechtzulegen sein, dass nicht sowol der versucherische Charakter der satanischen Mächte gebrochen wurde durch die Selbstbewärung Christi, sondern dass sie als Ankläger, welche den Genuss der göttlichen Gnade dem Sünder unmöglich machen, aus dem Mittel getan sind, worauf ja auch der Zusammenhang mit dem oben besprochenen V. 14 hinweist.

Wol aber muss nun diese Betrachtungsweise des Heilswertes des Todes Christi noch nach anderer Richtung als durch den Apostel ergänzt angesehen werden. Die zalreichen Stellen, in welchen der Apostel von einem Mitsterben und Mitleben mit Christo redet, werden doch kaum alle auf den Gedanken reduzirt werden können, dass die Erfarung der im Tode Christi uns vermittelten Schuldbefreiung zu dem Entschlusse füren müsse, in ethischer Überwindung der Fleischestriebe dem Herren und seinem Sterben änlich zu werden. Stellen wie Röm. 6, 6 ff. scheinen doch eine Vorstellung nahe zu legen, wonach kraft eines unmittelbaren, also nicht rein psychologisch vermittelten Wonens Christi in den Gläubigen, der in seinem Tode am Kreuz vor sich gegangene Prozess der Zerstörung der σάρξ sich in uns widerhole. Jedenfalls aber wird diese mystische Betrachtung dem Gedanken der Strafstellvertretung keinen Eintrag tun dürfen, und es ist verkehrt, wenn man schon versucht hat, umgekehrt alle die Strafstellvertretung bezeugenden Stellen auf den Gesichtspunkt einer solchen mystischen Todesgemeinschaft reduziren zu wollen. Es gehören diese Gedanken nur eben zu dem Reichtum der Gesichtspunkte, dem wir auch beim Apostel Paulus begegnen. Dass derselbe einerseits die Ausprägung einer zusammenhängenden dogmatischen Anschauung unter allen biblischen Schriftstellern am meisten gefördert hat, andererseits aber nicht nur eine von der übrigen Schriftanschauung sich mehr oder weniger weit entfernende Privatansicht, eine nur mit einer beinahe wunderlichen Auffassung vom Gesetz zusammenhängende ganz eigentümliche dogmatische Anschauung herausgebildet, dürfte aus dem Vorangehenden deutlich erhellen und damit auch das Recht sich ergeben, die späteren dogmatischen Vorstellungen vorzugsweise an der paulinischen Lehre als der Norm zu prüfen. Eine eigentlich dogmatische Weiterbildung ließ freilich sehr lange auf sich warten, was sich uns ergeben wird, wenn wir uns zu einer kurzen Betrachtung

II. der geschichtlichen Vorarbeiten für eine dogmatische Darstellung von der Versönung

wenden. Den geschichtlichen Teil seiner Lehre von der Rechtfertigung und Versönung hat Ritschl in der ersten Aufl. mit Anselm und Abälard begonnen, in der zweiten nur eine kurze Übersicht über die Lehre innerhalb der alten Kirche vorangeschickt, und es läst sich diese Zurückhaltung wol begreifen, wenn man nicht beabsichtigt, die geschichtliche Betrachtung um ihrer selbst willen durchzufüren, sondern, wenn man nur das herausheben will, was für die Weiterentwicklung des Dogmas vom bleibenden Werte geworden ist. Dass freilich ein Jartausend dahingehen muste zwischen Paulus und Anselmus, bis die Lehre von der Versönung wider Gegenstand absichtlicher eingehender Darstellung wurde, dass bei den großen Lehrern der alten Kirche, bei einem Irenäus, Athanasius, Augustin wol einzelne Gedanken sich finden, die eine gewisse Verwertung für unser Dogma zulassen, dass aber nirgends es zu einer deutlichen Erkenntnis von dem Werte dieses Dogmas kam, ist eine so auffallende Tatsache, dass wir wirklich dringend einer Erklärung bedürfen. Wie konnte es kommen, dass eine Frage, welche den tiefsten Kern der christlichen Warheit betrifft, so wenig Beachtung fand? dass die Christenheit Jarhunderte lang mit aller Andacht das Leiden Christi feierte, one

sich über den Heilswert dieses Leidens und Sterbens klare Rechenschaft zu geben? Wie konnte sie, die Briefe des Apostels Paulus in der Hand, doch vorübergehen an dem grundlegenden Problem seiner Theologie? Soweit ich sehe, hat auch Ritschl nun in der zweiten Auflage seiner Schrift die Erklärung bestätigt, welche ich bei Besprechung der ersten Auflage (Studien und Kritiken 1872, S. 333) zu geben versuchte, dass nämlich der alten Kirche die Erkenntnis der Sünde als Schuld fehlte, dass ihr die Sünde wesentlich nur als Macht zum Bewusstsein gekommen war: durch diese Voraussetzung waren ihre Augen gehalten, dass sie die gewichtigsten neutestamentlichen Aussprüche in dieser Richtung übersah. Dieser Gedanke, dass allerdings der Mensch unter der Macht der Sünde stehe, von der er einer Erlösung bedürfe, dass diese Sünde aber nicht wesentlich Schuld sei, empfing aber in den beiden großen Teilen der alten Kirche je eine verschiedene Auslegung. Das den griechischen Vätern vor allem kraft einer gewissen Naturanlage wie entsprechend der eigentümlichen Entwicklung des griechischen Geisteslebens eignende vorwiegend intellektualistische Interesse suchte diese Macht der Sünde vor allem in der Unwissenheit, in der Verkehrung des menschlichen Denkens. Diese Unwissenheit hing nach ihrer Voraussetzung teils mit der Schwäche der menschlichen Natur überhaupt, mit ihrer materiellen Bestimmtheit, teils mit dem positiven Einfluss gottfeindlicher dämonischer Mächte zusammen, welche hinter der polytheistischen Weltanschauung stehend, die Sinne der Menschen gefangen nahmen. Wie freilich diese Umneblung des menschlichen Sinnes nur möglich war unter Voraussetzung einer verkehrten sittlichen Richtung, so war diese letztere selbst doch wider durch Unwissenheit wesentlich bedingt. Es handelte sich also nach dieser Voraussetzung wesentlich nur darum bei der Erlösung, dass einerseits die Schwäche menschlicher Natur durch den Eintritt des Logos in sie aufgehoben, andererseits durch Beseitigung der dämonischen Einflüsse der Geist in die Lage versetzt werde, zu einer klaren Erkenntnis zu kommen, bezw. der im Logos geschehenen vollkommenen Offenbarung der Warheit sich zuzuwenden. Die beiden Gesichtspunkte der Vergottung menschlicher Natur und Befreiung des Geistes von dämonischer Herrschaft ergänzen sich also. Dagegen schien, wenn der so befreite Geist nun durch die richtige Erkenntnis in den Stand gesetzt werde, tatsächlich das Leben Christi zu reproduziren, eine besondere Veranstaltung zur Herstellung des Friedensstandes mit Gott nicht mehr nötig. Die abendländische Theologie hat dagegen schon seit Tertullian und noch klarer seit Augustin die Macht der Sünde in einer Bindung bezw. direkten Verkehrung des menschlichen Willens, in dem Vorhandensein einer übermächtigen Neigung zur Sünde im Menschenherzen gefunden, und wenn Tertullian die unmittelbare Bindung des Willens offenbar noch wesentlich als eine von außen her durch dämonische Kräfte geschehende anzusehen geneigt war, so hat dagegen Augustin den Fortschritt gemacht, die Sünde direkt als Verkehrung des Willens, also nicht nur als Folge der Unwissenheit zu betrachten, sie als Bestimmtheit des Herzens ganz in den Menschen selbst zu verlegen. Aber je umfassender ihm diese concupiscentia erschien, diese innerlich bindende Macht, jemehr ihm der Mensch sozusagen ganz mit der Konkupiscenz sich identifizirt, umsomehr kam nun alles darauf an, eine Gegenmacht zu finden, welche ebenso unmittelbar innerlich wirkend, diese Sündenmacht auflöse. So war ihm denn Christus vor allem Träger und Quell dieser absoluten Gnadenmacht. War es Gottes Gnade in Christo, die mit absolut necessitirender Macht allein alles Gute im Menschen schaffen musste, so konnte die Süne nur in sehr untergeordneter Weise noch eine Bedeutung beanspruchen. Denjenigen, welchen diese Gnadenmacht sich noch nicht zugewendet hatte, konnte die Süne nichts nützen. Diejenigen, welche schon unter dem Einfluss der Gnade standen, bedurften einer solchen nicht. So kam es denn auch von dieser vertieften Sündenerkenntnis Augustins aus zu keinem Versuch, die Lehre von der Versönung eingehender zu behandeln. Mehr nur gelegentlich und auf exegetische Veranlassung hin finden sich dahin zielende Äußerungen. Erst als der germanische Begriff der Persönlichkeit im Mittelalter mehr zur Geltung kam, gewann die Frage ihre Bedeutung, wie der Mensch der Sündenschuld Gott gegenüber ledig werde.

Das Bedeutsame der Anselmschen Theorie, das, was sie gewissermaßen zum Typus machte, mit dem man nun alle diejenigen Lehranschauungen zu bezeichnen pflegt, welche mit der Schrift bei dem Begriff der Versöhnung eine Wirkung auf Gott selbst behufs Ermöglichung der Sündenvergebung voraussetzen, besteht eben darin, dass er zuerst aus dem Wesen Gottes selbst wie aus dem Wesen der Sünde die der Notwendigkeit einer Leistung des Gottmenschen deduzirte, durch welche für Gott Erlass der Schuld ermöglicht sein soll. Wenn wir die schriftgemäße Hervorhebung des Momentes der Schuld an der Sünde mit der dem germanischen Volksgeist näher liegenden Wertung der Persönlichkeit in Zusammenhang bringen zu dürfen glaubten, so hat nun neuerdings Cremer (Studien und Kritiken 1880, S. 7—24) auch wider nachzuweisen unternommen, dass das, was uns fremdartig an dieser Theorie anmuthet, wesentlich germanischen Ursprungs sei und sich aus den Rechtsbegriffen des germanischen Mittelalters erkläre. Eigentümlich ist ja schon, dass Anselm seine Argumentation auf einen Grundbegriff baut, der in der Schrift keine Wurzeln nachweisen kann — auf den Begriff der Ehre Gottes. Wol hat dieser Begriff insofern mit dem der Heiligkeit eine gewisse Analogie, als auch in ihm die subjektive Empfindlichkeit Gottes, dass ich so sage der Verletzung durch die Sünde gegenüber zum Ausdruck kommt. Aber indem Anselm, um den Gedanken einer Beeinträchtigung der Unveränderlichkeit Gottes abzuwehren, die Ehre, welche durch die Sünde des Menschen beeinträchtigt werde, als die in der Welt offenbare bezeichnet (cur Deus homo I, 15), gewinnt der Begriff des honor wider eine nähere Beziehung zur Gerechtigkeit, als der Macht, durch welche die öffentliche Ordnung der Welt in ihrem Verhältnis zu Gott geschützt werden soll. Aber so bestimmt Anselm als Inhalt des göttlichen Willens das Gerechte bezeichnet (I, 12), so ist es doch nun charakteristisch, dass nicht das öffentliche Interesse der Durchführung göttlicher Rechtsordnung direkt den Wert der Schuld und die Art ihrer Beseitigung bestimmt, sondern dass zwischen diese Rechtsordnung der göttliche honor als das persönliche Interesse Gottes an der Durchfürung derselben eingeschoben wird. Von hier aus gestaltet sich denn auch der Begriff der Sünde in eigentümlicher Weise. Die Sünde wird dahin bestimmt, dass sie bestehe in dem Deo non reddere debitum (I, 11). So gewiss als wesentlicher Fortschritt bezeichnet werden muss, dass Anselm die in der Sünde liegende Verletzung Gottes wider hervorhebt, was eben mit dem Begriff der Schuld aufs innigste zusammenhängt, so eigentümlich ist es, dass diese Verletzung weder auf die Heiligkeit Gottes begründet wird, welcher das versuchte Nahekammen des Sünders widerspricht, nach auf den Begriff der Gerechtigkeit, welche die Ordnung der sittlichen Welt aufrecht erhält und darum durch Verletzung derselben direkt provozirt wird, sondern dass diese Verletzung der göttlichen Norm nur mittelbar eine Verletzung Gottes selbst sein soll, sofern die Ehre Gottes an der Aufrechterhaltung derselben hängt und sonach der Sünder Gott etwas nimmt oder verweigert, was Gott gebürt. Danach kann denn freilich auch die Aufhebung dieser Verletzung nur geschehen dadurch, dass Gott das debitum entweder freiwillig wider gegeben wird und zwar in einem Umfange, der den ursprünglichen Schaden noch überbietet und dadurch die in der anfänglichen Weigerung liegende Schmach gutmacht, dass also eine Leistung eintritt, zu welcher an sich der Schädiger nicht verbunden wäre, und das ist satisfactio (a. a. O.), oder dadurch, dass Gott in der Strafe das Verweigerte sich selbst mit Gewalt nimmt. Da nun der letztere Weg doch nur zur Unseligkeit der Menschen, zu ihrer absoluten Verwerfung, damit aber zur Vereitelung des göttlichen Weltzwecks füren müsste (II, 4. cf. I, 14) eine Vergebung aber ane satisfactio nicht nur mit der Warung der Ehre Gottes streiten müsste und damit mit der Weltordnung überhaupt (I, 13), sondern auch mit dem Wesen der zukünftigen Welt, welche nicht eine Gemeinschaft von Heiligen sein könnte, wenn Sünder daran beteiligt wären, welche die Sünde nicht wider gut gemacht (I, 19), so muss also eine solche satisfactio eintreten. Die Leistung einer solchen aber ist unmöglich von Seiten des Menschen, da derselbe einmal zu allen möglichen, insbesondere auch asketischen Leistungen onehin verbunden ist (I, 20). Da fürs andere die Verletzung Gottes eine unendliche Schuld

ist und der Mensch kein Äquivalent dafür besitzt und überdies durch eigene Schuld sich in die Unfähigkeit zur Darbietung eines Aquivalentes, das in der Besiegung des Satans etwa bestehen könnte, versetzt hat (I, 21—23), so muss also ein neuer Weg eingeschlagen werden, um die göttliche Barmherzigkeit mit den Forderungen seiner Ehre auszugleichen (II, 5). Dieser neue Weg bietet sich dar in der Menschwerdung. In dem Gottmenschen ist eine Persönlichkeit gegeben, deren Leistungen, weil sie göttlich ist, einen Wert haben, der alles überbietet, was außer Gott ist, und die doch als Mensch allein die Forderung zu erfüllen in der Lage ist, die nun einmal durch den Menschen erfüllt werden soll (II, 7). Da aber die satisfactio in einer durchaus freiwilligen Leistung bestehen muss, d. h. in einer solchen, welche an sich nicht gefordert werden kann (II, 18), der übrige Lebensgehorsam aber Gott gegenüber an sich um der menschlichen Natur willen nötig war, so bleibt nur der Tod als solche freiwillige Leistung übrig, sofern derselbe ja nicht zur menschlichen Natur an sich gehört (II, 11). Diese Leistung aber ist nun auch um seiner persönlichen Würde willen eine alle Sünden übersteigende (II, 14), begründet darum ein absolutes Verdienst des Gottmenschen. Da aber der Gottmensch für sich selbst Alles hatte, also einer göttlichen Belonung für seine eigene Person nicht bedürftig war (II, 19), so kannte er nun sein Verdienst seinen Geschlechtsgenossen zuwenden, saferne dieselben seinem Beispiele folgen, und es ist sonach auch göttliche Gerechtigkeit, wenn Gott um dieses Verdienstes des Gottmenschen willen den Sündern vergibt.

Es ist nun allerdings deutlich, dass dieser Ausfürung das Schema der sog. Komposition zugrunde liegt, der Herstellung des Verbrechers zu bürgerlicher Rechtsgemeinschaft dadurch, dass der durch das Verbrechen geschädigten Person oder Gemeinschaft durch die Bezalung einer Buße Genugtuung geleistet wurde. Dass aber die Übernahme der Todesstrafe als eine ein Verdienst begründende Leistung von Anselm beurteilt wird, erklärt sich uns nur aus der asketischen Auffassung des Mittelalters, gemäß welcher die Selbstpeinigung, der Verzicht auf einen irdischen Genuss, auf weltliche Stellung als ein Gott wolgefälliges, einen Lon erheischendes Tun angesehen wurde. Es ist klar, wie der mit dieser Auffassung im engsten Zusammenhang stehende Gedanke einer überverdienstlichen Leistung, einer Leistung, welche das unmittelbare Bedürfnis des Strafersatzes noch überragen sollte, ebenso bedenkliche Konsequenzen noch sich ziehen konnte als der Gedanke, dass Christus, obwol er einerseits durch den Geschlechtszusammenhang mit der Menschheit in der Zuwendung seines Verdienstes auf den Kreis der Menschen beschränkt war, doch andererseits diese Zuwendung wider von bestimmten, seinem eigenen Tun analogen Leistungen abhängig machen könne, die solche Lehre von der Heilsaneignung ebenso schon voraussetzte, als begünstigte. In diesem Begriff der satisfactio kommt eine Ansicht von dem Verhältnis des Menschen zu Gott zum Ausdruck, die doch wieder von der biblischen ebenso abweicht, wie die in der alten Kirche herrschende der einseitigen und ausschließlichen Abhängigkeit von Gott. Dieser Begriff der satisfactio setzt ein Verhältnis des Menschen zu Gott voraus, das analog der Nichtunterscheidung von Privatrecht und öffentlichem Recht im mittelalterlichen Leben eine falsche Selbständigkeit des Menschen Gott gegenüber begünstigt, sodass eine positive Leistungsfähigkeit des Menschen zu Gottes Gunsten ermöglicht wird, was Anselm selbst zuweilen zu empfinden scheint (vgl. z. B. I, 14 Schl.). Damit hängt zusammen, dass gerade derjenige Punkt, der in jeder Theorie, welche eine direkte Beziehung des Todes Christi auf Gott zu Gunsten der Herstellung der Möglichkeit der Vergebung annimmt, immer der schwierigste ist, verhältnismäßig fast unbeachtet bleibt, die Frage nämlich, inwiefern denn der Gerechte für die Ungerechten eintreten könne, one dass zugleich die notwendigsten Grundsätze der Gerechtigkeit, die auf der einen Seite gewart werden sollen, doch auf der anderen nur um so bestimmter verletzt werden. Sa epochemachend also Anselms kleines Buch erscheint, so trägt dasselbe die Schattenseiten einer einseitigen mangelhaften Rechtstheorie wie einer bereits verkehrten Auffassung des christlich-sittlichen Lebens um so unbeschränkter an sich, als der Verf.

absichtlich aus der bloßen Vernunft deduziren will, eine Messung an den biblischen Gedanken also zum Voraus ablehnt.

Tritt uns in Anselm zum ersten Male der energische Versuch entgegen, die Wirkung des Todes Christi auf Gott vorstellig zu machen, so stellt sich ihm in seinem jüngeren Zeitgenossen Abälard eine in gewissem Sinne geradezu entgegengesetzte Anschauung zur Seite, wie sie erst in einem späteren Jarhundert wider aufgenommen und weiter gebildet werden sollte, eine Anschauung, welche einen madernen Charakter an sich trägt. Dass der Kreuzestod Christi als Liebeserweis Gottes die menschliche Gegenliebe entzünden soll, wie Abälard ausfürt (s. Reuter, Gesch. der Aufklärung, I, S. 243. Deutsch, Peter Abälard S. 377), würde ja mit der Voraussetzung der Anselmschen Theorie durchaus nicht streiten, ja, der Eindruck der Gottesliebe scheint aus dem Tode Christi erst unter der Bedingung recht zu erwachsen, dass dieser Tod das notwendige Mittel zur Herbeifürung der Versönung ist, allein Abälard beschränkte den Heilswert des Todes Christi gerade auf diese subjektive Wirkung. Dieser Tod ist lediglich ein in der Analogie des Martyriums erfolgter, beruht also nicht auf einer unmittelbaren Fügung Gottes zu unserem Heil. Es kann sich nur darum handeln, die Menschen zu einem veränderten Verhalten gegen Gott zu veranlassen, da dieser letztere selbst auch erst einer Einwirkung bedarf, durch welche seine Vergebung möglich werden sollte. Die einzige Bedingung für letztere ist die tatsächliche Änderung des Sünders. Da diese Änderung freilich nach keine vollkammene ist, so bedarf sie doch wider einer Ergänzung, welche Abälard in dem Verdienst Christi findet, kraft dessen seine Fürbitte eine besonders wirksame ist — für die, welche sich ihm anschließen. Dieses Verdienst ist aber kein wesentlich anderes, als das, welches jede menschliche Gerechtigkeit begründet. In diesem Begriff des meritum ergibt sich denn dach schließlich wider eine Analogie auch mit Anselm — die mittelalterlich kirchliche Anschauung wirkt an dieser Stelle so gut auf den Aufklärer ein, als der streng kirchliche Mönch und Erzbischof davon befangen war. Das Problem aber, wie es dach schon durch die alttestamentliche Opferidee und die Heilstatsachen selbst gestellt war, das Problem, die göttliche Gnade mit der Heiligkeit nnd Gerechtigkeit Gottes auszugleichen, ist dach von Abälard gar nicht erkannt warden van einem Gottesbegriffe aus, der nicht ethisch tief genug orientirt war und selbst der richtige Gedanke der Wirkung der Liebe im Kreuz Christi hatte zu wenig wirkliche Begründung auf christologischem Gebiete, als dass er hätte warhaft wirksam werden können.

Die Scholastik hat denn nun weder genau an Anselm sich gehalten, noch weniger sich auf Abälards Seite geschlagen. Zwar als Moment wurde immerhin der Gedanke, dass die im Tode Christi sich offenbarende Gattesliebe Gegenliebe wecke, von dem Lambarden und dann auch von Thomas aufgenommen. Allein die anderen Gesichtspunkte bleiben dach maßgebend, und wenn der Lambarde die Befreiung van dem Teufel noch in den Mittelpunkt rückte, freilich nur so, dass er dessen Herrschaft als eine sittlich bedingte betrachtete, also im wesentlichen mit der Herrschaft der Sünde als zusammenfallend ansah, so hat dagegen Thamas die Begriffe Genugtuung, Opfer und Lösegeld einer weiteren Erörterung unterzagen. Der Begriff der satisfactio, abgleich er ihn aus dem Verband mit einer bestimmten Rechtsanschauung, in welchem ihn Anselm gebildet hat, löst, wird doch insofern van Thomas in wesentlicher Analogie mit Anselm bestimmt, als auch nach seiner Auffassung (Summa P. III, Qu. 48, Art. 2) derselbe in einer pasitiven, für Gatt wertvollen Leistung besteht. Dieser Wert ergibt sich teils aus der sittlichen Qualität, welche in diesem Leiden offenbar wurde, teils aus der Würde der leidenden Persan, teils aus dem intensiven und extensiven Umfang des Schmerzes. Sa überbietet diese Leistung den durch die Sünde in Gott erregten Abscheu schlechthin und hat einen überfließenden Wert. Sofern diese satisfactio zugleich die Ehre Gottes zum Zwecke hat, erscheint sie als Opfer (Art. 3), und sofern sie die Verhaftung unter Sündenschuld wie unter Sündenmacht löst, ist sie redemtio, wird zum Lösepreis (Art. 4). Die wichtigste Frage, wie denn die Leistung Christi für uns insbesondere wirksam werden könne, be-

antwortet Thomas in Qu. 4, 9, indem er hier zeigt, wie das Leiden Christi der eigentümliche Grund der Sündenvergebung werden könne. Es ist bezeichnend, daſs hier nun Thomas die Abälardsche Auffassung voranstellt, nämlich daſs das Leiden Christi, sofern es die Liebe als Bedingung der Sündenvergebung hervorrufe, die letztere wirke, wonach also der Gesichtspunkt der satisfactio außer Wirksamkeit gesetzt scheinen könnte. Doch kehrt Thomas zu demselben zurück, indem er auf die Eigenschaft Christi als caput aufmerksam macht. Seine redemtio betrifft also das mit ihm geeinigte corpus mysticum der Kirche mit. Doch tritt die Neigung des Thomas deutlich hervor, die Bedeutung des Leidens Christi für die Sünder von einer Art des Eingehens der letzteren auf die Gemeinschaft Christi abhängig zu machen, welche auch als selbständiges Verdienst neben dem meritum Christi in Betracht kommt. Es zeigt sich hier, wie der Mangel an einem Begriff des Glaubens als ὄργανον ληπτικὸν immer wider den Wert des Opfers Christi für unsere Versöhnung fraglich zu machen droht, wenn man denselben auch durch die Behauptung der Superabundanz noch so hoch zu steigern scheint. Es hat sich dies schon bei Anselm in seiner Schluſswendung gezeigt, tritt aber bei Thomas um so bedeutsamer hervor, als er darauf verzichtet, die Notwendigkeit der Satisfaktion aus dem Wesen Gottes abzuleiten, da dieses in seiner abstrakten Formulirung gegen die Menschheit gewissermaßen gleichgiltig erscheint, weßwegen sich auch Thomas damit begnügt, den Weg der Satisfaktion als den angemessensten zu bezeichnen (Ritschl, Rechtfertigung und Vers., 2. Aufl., I, S. 62. 63). Zu welchen Konsequenzen das fürt, das zeigt sich bei Duns. An die Stelle des Substanzbegriffes, den Thomas auf Gott anwendet, hat dieser den Begriff der absoluten Willkür, des reinen liberum arbitrium, gesetzt. Es gibt in Gott und für Gott überhaupt keine Notwendigkeit, auch die sittliche nicht, welche Anselm zu behaupten so eifrig bemüht ist. Hat also schon Thomas das Zugeständnis gemacht, daſs Gott an sich ungehindert wäre, die Sünde durch einen einfachen Akt der Vergebung beiseite zu schaffen, so tritt Duns nun vollends für die Anschauung ein, daſs es lediglich ein Akt göttlicher Willkür sei, wenn er die Erlösung auf dem Wege des Todes Christi bewirke. Es bedarf darum auch durchaus keiner Äquivalenz des Leidens Christi mit der Sünde der Menschheit. Der Wert seines Leidens, der an sich endlich ist, da lediglich die menschliche Seite an Christus verdiente und der Wille der natura assumta allein in Betracht kommt, bestimmt sich lediglich nach dem Willen Gottes. Tantum valuit Christi meritum sufficienter quantum voluit ipsum Trinitas acceptare (in Sent. Lib. III, Dist. 19). Es ist klar, daſs demnach ebensogut jedem anderen menschlichen Verdienst ein solch beliebiger Wert beigelegt werden könnte, wenn auch in der Würde der Person eine gewisse ratio extrinseca liegen mochte, warum gerade die Genugtuung Christi pro infinitis potuit acceptari. Deswegen wird denn auch die Geltung des Verdienstes Christi auf die prima gratia beschränkt, die der cooperatio von Seiten des Menschen wider bedarf. Damit ist denn freilich das gerade Gegenteil des Standpunktes erreicht, von dem die Scholastik in Anselm ausgegangen war. Anselm lag alles an dem Nachweis der absoluten Notwendigkeit der satisfactio, für Duns ist dieselbe eine lediglich positive Anordnung Gottes, welche an sich eigentlich ganz gleichgiltig ist. Es ist klar, wie damit vollends jenem falschen Prinzip des menschlichen Verdienens, das schon Anselm unorganisch genug seiner Satisfaktionslehre zur Seite stellte, in der kirchlichen Lehre und Praxis der weiteste Spielraum aufgetan war.

Die mit größerem oder geringerem Rechte als mystisch bezeichnete Theologie, die neben der Scholastik herging, hatte im ganzen für die Versöhnungslehre noch weniger Interesse. Ihr lag ja die tatsächliche Entsündigung und Loslösung von der Sünde in erster Linie am Herzen, und auch die theologisch bedeutsameren Schriftsteller dieser Richtung, wie z. B. Joh. Wessel, gingen mehr wider auf Antriebe der altkirchlichen Theologie zurück, die sie weiter zu bilden suchten. In diesem Sinne hat namentlich Wessel den Kampf mit dem Teufel wider aufgenommen, aber nicht in der mythologisirenden älteren Form, sondern mehr im Anschluſs an das 4. Evangelium, indem er die absolute Selbstbewärung Jesu im

Kampf gegen den Satan und sein Reich als für die Seinen maßgebend geltend machte oder in anderer Beziehung auch mit Abälard auf die überwältigende Macht der am Kreuze offenbaren Liebe Jesu hinwies. Doch fehlt es bei Wessel auch keineswegs an Aussprüchen, welche die Anselmsche Theorie zu reproduziren scheinen; aber da die Schuldaufhebung für ihn kein so centrales Interesse hat, kann es uns auch nicht wundernehmen, dass doch schließlich der johanneische Gedanke siegreicher Selbstbewärung Jesu im Kampfe zum Behufe faktischer Erlösung überwiegt (vgl. meinen Art. über Wessel in der ersten Aufl. Bd. XVII, S. 745 ff.). Der mystische Zug der unmittelbaren Versenkung in Gott oder wenigstens in die Liebe Christi, der Gedanke des Aufgebens und Aufgehens der eigenen Selbstheit in Gott bei den Mystikern im engeren Sinne war ja der Ausbildung des Schuldbewusstseins nicht günstig — und von diesem aus erst konnte das Verständnis für die biblischen Andeutungen wider gewonnen werden. Energischer war aber dies Schuldbewusstsein im Laufe der ganzen Kirchengeschichte noch nie zum Ausdruck gekommen, als in Luther. Es war der germanische Gedanke der Verantwortlichkeit und des Bewusstseins der Persönlichkeit, der zum zweiten Male wider das Bedürfnis der Versönung und die Frage nach ihrem Zustandekommen weckte.

Freilich war das Interesse der Reformation ja unmittelbar der Konsequenz der Versönungslehre, nicht dieser selbst zugewendet. Es war die Frage, auf welchem Wege die Frucht der Versönung angeeignet werden könne und müsse, welche die reformatorische Theologie zunächst bewegte, nicht die Frage, in welcher Weise Christus die Möglichkeit der Sündenvergebung oder Rechtfertigung erworben habe. In Bezug auf diese letztere Frage war sich die reformatorische Theologie keiner wesentlichen Abweichung von der von Anselm und Thomas vorgetragenen Theorieen bewusst. Es war ihr nur darum zu tun, der Tendenz, welcher diese Theorieen entsprungen zu sein schienen, auch praktisch zur vollen Anerkennung zu verhelfen. Das Verdienst Christi, der Wert seiner Leistung sollte keine Beeinträchtigung erfaren durch Geltendmachung konkurrirender Werte menschlicher Leistung. In diesem Sinne wurde denn freilich zunächst gegen die Lehre des Duns, wonach das Versicherungswerk Christi nur die prima gratia verdienen sollte, Stellung genommen und die Augustana bekennt in ihrem dritten Artikel, dass Christus zum Opfer geworden sei non tantum pro culpa originis sed etiam pro actualibus hominum peccatis. Dieser Gedanke einer gewissen Beschränkung der sühnenden Wirkung des Todes Christi war freilich bei Duns nur zum vollen Ausdruck gekommen, bekannt ist, wie gerade der Gedanke der Superabundanz des Verdienstes Christi bei Thomas zu einer Konsequenz ganz änlicher Art gefürt hatte. Und auch Anselm hat ja in seiner Schlusswendung eine Bedingung der Zuwendung des Verdienstes Christi an die Sünder aufgestellt, welche, wie wir sahen, einen gewissen selbständigen Wert menschlichen Tuns für das wirkliche Zustandekommen der Versönung konstituiren musste. Die von Abälard ausgehende Richtung vollends, die, nur etwas anders motivirt, von jenen vorreformatorischen Augustinern aufgenommen wurde, vermischte den objektiven Grund der Rechtfertigung, den die reformatorische Theologie voraussetzte, mit der tatsächlichen Ablösung des Einzelnen von der Sünde, sah die Wirkung des Todes Christi in dem subjektiven Prozess, den dieser Tod, kraft einer unmittelbaren Einheit Christi mit den Gläubigen in letzteren einleitete. Es war also klar, dass die Lehre von der Rechtfertigung doch auf die nähere Gestaltung der vorausgesetzten Versönungslehre zurückwirken musste und die reformatorische Theologie doch unter der Hand eine neue Auffassung derselben zuwege brachte. Es war das Gesetz, dessen Schrecken Luther erfaren hatte, indem er änlich wie Paulus es versucht hatte, mittelst der Erfüllung desselben das Heil sich zu sichern. Im Gesetze aber stellte sich der gerechte Wille Gottes dar, dessen Aufrechterhaltung und Erfüllung Gott durch Strafandrohung für die Verletzung desselben erstrebte und das durch Vollzug der Strafandrohung wenigstens in seiner unbedingten Geltung zur Anerkennung gebracht werden sollte. Es handelt sich also bei der Versönung nicht sowol um die Frage, wie Gottes Ehre restituirt werden soll, welche durch die Sünde verletzt ist, sondern wie die göttliche Gerechtigkeit befriedigt werden soll, welche die Strafe der

Sünder fordert und das Gesetz als unabweisbare Forderung uns entgegenhält. Soll sich der Sünder der vergebenden Gnade Gottes getrösten können, so muss er als Voraussetzung die Gewissheit haben, dass die vom Gesetz geforderte Strafe vollzogen ist und soll er nicht wider auf's neue mit seiner Seligkeit an die Bedingung der Gesetzeserfüllung gebunden sein, so muss er die Gewissheit haben, dass dieses Gesetz in einer Weise erfüllt ist, welche die Unterordnung des Sünders unter das Gesetz überflüssig macht. Der Zorn Gottes ist also hier in Verbindung gebracht mit der Gerechtigkeit, deren Ausdruck er ist, wo es sich um den Vollzug der Strafe handelt. Danach ist nun die durch Christus geschehene Versöhnung zu bemessen. Es ist zunächst nicht seine Aktivität, welche die Versöhnung zu Stande bringt, sondern die leidentliche Unterstellung unter das Gesetz mit seinem Fluch. Schon das Tun des Gesetzes, als die Erfüllung einer äußerlich fordernden Macht, fällt jetzt unter den Begriff des Duldens. Denn so gewiss an sich die absolute Heiligkeit Christo eigentümlich war und die Erfüllung des göttlichen Willens ihm daher naturgemäß sein musste, so ist doch die Unterordnung unter ein für den Sünder bestimmtes Gesetz für den, der eben um seiner innerlichen sittlichen Freiheit willen davon frei ist, eine Demütigung, die nur um unsertwillen ihm nötig war (Köstlin, Luthers Lehre II, S. 401 f.). Als Mitleiden mit uns erfüllt dann das Leiden auch schon sein Leben (Köstlin a. a. O. S. 427). Die Hauptsache ist nun aber allerdings die Tragung des Zorns und der spezifischen Sündenstrafe — des Todes, die eben darum stellvertretende Bedeutung haben konnte, weil er durch seinen auch aktiven Gehorsam an sich von diesem Geschicke frei war, deren unendlicher Wert in seiner gottmenschlichen Persönlichkeit verbürgt ist und deren Anwendbarkeit auf den Sünder in seiner Gleichheit mit ihnen nach der menschlichen Natur liegt (a. a. O. 426). So ist denn die satisfactio im Sinne Luthers, wesentlich Strafstellvertretung: es ist der die Strafe heischenden Gerechtigkeit in Christi Tod genug getan, nicht eine die persönliche Forderung Gottes befriedigende und die Strafe abwendende Leistung ist derselbe, was ja nun auch darin hervortritt, dass Leiden und Sterben nicht von dem übrigen Leben Jesu schlechthin unterschieden wird. Wie freilich diese zum Tragen der Sünde gehörende Unterordnung unter das Gesetz doch zugleich den aktiven Gehorsam in sich schließt, so ist auch das Leiden und Sterben nicht reine Passivität, sondern auch aktive Selbsthingabe, sittliche Bewärung und insofern kann auch der Gesichtspunkt des Verdienstes angewendet werden, obgleich derselbe von dem der satisfactio noch nicht ganz bestimmt unterschieden ist (a. a. O. S. 425). Aber indem Luther sein Augenmerk auf diese sittliche Selbstbewärung richtet, schaut er im Sinne der johanneischen Aussprüche über den Wert des Todes Christi diesen letzteren wesentlich auch als Überwinder von Tod, Teufel und Hölle und wenn er diese Auffassung eben auch nur bildlich durchzuführen vermag, so wird doch Köstlin Recht haben, wenn er den Versuch, diese bildlichen Vorstellungen auf die Konsequenzen der Genugtuung zurückzuführen, als Zerstörung des eigentümlichen Charakters von Luthers Lehrweise angesehen wissen will. Dieser Gedanke der Überwindung der gottfeindlichen Mächte durch Christum mittelst seiner sittlichen Bewärung im Leiden und Sterben fürt nun zu der Vorstellung von der in fortgehender Fürbitte vor Gott geübten hohepriesterlichen Tätigkeit hinüber, wie sie wesentlich in den Stand der Erhöhung fällt. Wird ja auch schon das Leiden Christi unter den Gesichtspunkt hohepriesterlichen Tuns gestellt, so ist doch natürlich, dass dieser Gesichtspunkt hinter den der Straferduldung hier zurücktritt und erst da wider zur Geltung kommt, wo Christus vorwiegend aktiv erscheint — eben im Stande der Erhöhung.

Dass die theologische und systematische Verarbeitung in der nachfolgenden Theologie nicht alle Momente, welche dem Tiefblicke Luthers sich aufdrängten, gleichmäßig zu umfassen wusste, kann nicht verwundern. Zunächst handelte es sich darum, den in der mittelalterlichen Theologie den Grundvoraussetzungen derselben gemäß vernachlässigten Gedanken der Strafsatisfaktion weiter zu entwickeln als die Grundlage einer Lehre von der Sündenvergebung, welche den Begriff des Verdienstes als eines Mittels zur Erlangung derselben grundsätzlich ausschloss.

Bei dem Nachdruck, der auf das Moment des Strafleidens fiel, können wir uns nicht wundern, dass die Frage sich erhob, inwiefern denn neben dieser Genugtuung durchs Leiden noch eine solche durchs Tun nötig sei. Nachdem schon innerhalb der lutherischen Kirche Karg diese Frage erhoben hatte, war es auf reformirter Seite vor Allem Piscator, an dessen Namen sich der Streit über die obedientia activa knüpfte. Dieselbe schien doch schon deswegen nicht stellvertretend sein zu können, weil ja, vollends nach reformirter Anschauung, der Gottmensch zum Gehorsam unter das Gesetz verpflichtet sein musste, und weil andererseits eine stellvertretende Gesetzeserfüllung die Konsequenz haben zu müssen schien, dass die Gläubigen keine Verpflichtung zum Tun des im Gesetz gebotenen Guten mehr haben können. Diese Bestreitung der obedientia activa veranlasste schon die Konkordienformel, in ihrem dritten Artikel ausdrücklich diese Frage zu berüren und die obedientia gegen das Gesetz neben die passio als Heilsgrund hinzustellen, indem sie darauf hinweist, dass Christus als Herr des Gesetzes demselben an sich nicht untertan gewesen sei. Wenn dann weiter gesagt ist: quod Christus perfectissima obedientia sua omnia ipsorum peccata tegat, so scheint schon die spätere Auffassung angedeutet, wonach die negative Wirkung der Versönung von der positiven unterschieden wird, die Sündenvergebung von der positiven Gerechtsprechung und jene ebenso auf das stellvertretende Strafleiden, wie diese auf den stellvertretenden Gehorsam gegründet wird. Dass diese Art der Begründung unhaltbar ist und der ursprüngliche Gedanke Luthers, dass eben die äußerliche Form des Gesetzes als Bedingung des Heilserwerbes durch eine Unterordnung Christi unter dasselbe, zu der er, unbeschadet seiner schlechthin sittlichen Verpflichtung im allgemeinen, nur durch seinen besonderen Beruf veranlasst sein konnte, abgelöst sei, damit verschoben werde, hat Ritschl gezeigt (Rechtf. u. Vers. I, 279 ff.). Auf Grund der Entscheidung der Konkordienformel hat nun die spätere lutherische Dogmatik die Lehre von der Versönung, soweit sie nicht als causa meritoria in den Titel der Rechtfertigung eingeschoben war, unter dem Schema des hohepriesterlichen Amtes entwickelt. Da dabei vorausgesetzt wurde, dass die alttestamentlichen Opfer den Gedanken des stellvertretenden Leidens zum Ausdruck bringen, so bedeutet dieses Schema nicht etwa einen Abfall von der Idee der Satisfaktion. Dagegen bot dieses Schema die Möglichkeit, auch die fortdauernde intercessio darunter zu subsumiren. Die Notwendigkeit der Versönung wird daraus abgeleitet, dass die Gerechtigkeit Gottes eine unvermittelte Vergebung nicht denkbar erscheinen lasse. Gott müsste seine von ihm selbst gesetzte Ordnung ebenso leugnen, wenn er die Forderung der Gerechtigkeit aufgeben wollte, als er mit seinem eigenen Weltzwecke in Zwiespalt käme, wenn er die Forderung der Gerechtigkeit und Heiligkeit an den Sündern ausfüren wollte, denn da die Sünde — und dies wird ganz im Sinne Anselms ausgefürt — unendliche Schuld ist als Verletzung des unendlichen Gottes, so müsste dieselbe absolute Verwerfung der Sünder, also den ewigen Tod des Menschengeschlechtes herbeifüren. Danach erscheint denn ein Ausgleich zwischen Barmherzigkeit und Gerechtigkeit notwendig. Die erstere kann in Wirksamkeit treten nur auf Grund der Befriedigung der letzteren. Eine solche Befriedigung ist aber nicht möglich durch irgend eine menschliche Tat aber ein menschliches Leiden um der Unendlichkeit willen der Schuld. Darum konnte diese Befriedigung ausgehen nur von dem Gottmenschen, dessen unendlicher persönlicher Wert auch dem an sich beschränkten Leiden doch eine unendliche Geltung verlieh. Als Gottmensch Herr des Gesetzes hat er sich doch dem letzteren unterworfen und so die von den Sündern nicht erfüllte und nicht erfüllbare Pflicht, dem Gesetze durchaus Genüge zu tun, an ihrer Stelle vollzogen. Durch das freiwillig übernommene Leiden, zu dem ihn den absolut Gehorsamen lediglich nichts verpflichten konnte, hat er aber auch die dem Sünder bestimmte Strafe vollständig auf sich geladen, so dass in dieser doppelten Gehorsamsleistung Christi dem Gesetze nach seinen beiden Seiten genug getan wurde, sowol sofern dasselbe positive Ansprüche an uns macht, als sofern es den Sünder mit Strafe bedroht. Der Gehorsam Christi im Tun und im Leiden ist also durchaus zureichendes Äquivalent für die Sünde der ganzen Welt. Das göttliche Erbarmen

kann sich nun one Widerspruch an dem Sünder erzeigen, ja der letztere hat, sofern er sich auf die vollbrachte Süne der Sünde stützt, einen Rechtsanspruch an das göttliche Erbarmen. Denn die Gehorsamsleistung Christi wird auch zum Verdienst — und hier tritt nun wider eine gewisse Wendung zu Anselm ein, die freilich immer nach den Abstand durchscheinen läßt. Das Verdienst besteht eben darin, dass Christus etwas geleistet hat, wozu er rechtlich nicht verpflichtet war, was aber doch zur Befriedigung eines Rechtsanspruches bestimmt war. Es ist nicht nur sozusagen die sittliche Befriedigung des Vaters über die Gehorsamsleistung des Sones, die ihn veranlasst, diesem e.ne Belonung zuzubilligen, sondern die befriedigte Strafgerechtigkeit fordert nun, dass die Strafe nicht mehr vollzogen werde an denen, für welche Christus gelitten. Das Verdienst Christi ist also der Rechtsanspruch, den er erworben durch sein Strafleiden auf Strafbefreiung derer, für welche er intercedirt. Darum beruft sich Christus bei seiner Fürbitte für die Sünderwelt vor Gott auf dies sein Verdienst — und jeder einzelne Sünder bekommt die ihm erworbene Gerechtigkeit zu genießen nur auf Grund eines besonderen Intercessionsaktes Christi, in welchem er als der ewige Hohepriester diesen durch seine Sünetat erworbenen Rechtstitel zu Gunsten dieses bestimmten Sünders geltend macht und so das Gnadenverhältnis Gottes zum Sünder herstellt oder die Versönung des Sünders mit Gott zuwege bringt. Soferne der Rechtsanspruch an die Gnade Gottes nur von demjenigen geltend gemacht werden kann und Christus denselben nur für denjenigen geltend macht, der in die besondere Verbindung durch den Glauben mit ihm tritt, wird die allen Menschen *δυνάμει* in der Auferweckung Christi als der göttlichen Anerkennung der geschehenen Süne zugewendete Rechtfertigung für den einzelnen realisirt und mit dieser Realisirung ist dann in weiterer Konsequenz die Befreiung von Tod, Teufel, Hölle u. s. w. verbunden. Die Vergebung, d. h. Nichtanrechnung der Sünde, obgleich so rechtlich begründet, ist doch insofern Gnadentat, als ja diese ganze Vermittelung auf dem Heilswillen Gottes beruht und durch Hingabe des eingebornen Sones zu Stande gekommen ist.

Der Versuch Schneckenburgers in seiner Schrift: Zur kirchlichen Christologie (S. 45 ff.) einen tiefgreifenden Unterschied zwischen der lutherischen und reformirten Lehre von der Versönung zu erweisen, ist von Ritschl (a. a. O. S. 263 ff.) einer einschneidenden Kritik unterzogen worden. Es kann hier nicht genau festzustellen versucht werden, in welchem Umfange diese Kritik berechtigt ist. Das liegt ja auch nach Ritschl offen vor, dass die reformirte Dogmatik die Absicht Christi bei seinem stellvertretenden Tun schlechthin auf die electi oder auf seinen mystischen Leib beschränkt und Ritschl nimmt auch keinen Anstand, sich in dieser Frage durchaus auf die Seite der reformirten Theologie zu stellen. Damit ist denn aber auch die Bedeutung der hohepriesterlichen intercessio des erhöheten Christus im wesentlichen beseitigt und indem damit die Heilsgewißheit ihre Stütze an der Erwälung zu suchen veranlasst ist, verliert praktisch die Versönungstat Christi entschieden an Interesse und insoweit wird immerhin der Auffassung Schneckenburgers, dass nach reformirter Lehre die Satisfaktionslehre nur instrumentale Bedeutung habe, ein gewisses Recht zuzubilligen sein, wenn ja auch die Lehre von der Straferduldung Christi von den reformirten Theologen im Einklang mit den lutherischen mit allem Ernst der socinianischen Kritik gegenüber festgehalten wurde.

Es waren freilich nicht nur die Socinianer, welche von dieser Versönungslehre sich abwandten. Der Mystizismus der mittelalterlichen Kirche, wie er auch in einzelnen Persönlichkeiten und Secten im Reformationszeitalter sich fortpflanzte, in einem Schwenkfeld u. A. nahm an dieser ihm äußerlich scheinenden Art der Vermittelung zwischen Gott und den Menschen Anstoß und in A. Osianders Rechtfertigungslehre suchte dieser Mystizismus ja auch innerhalb der Kirche Einfluss zu gewinnen. Der Hauptsatz Osianders, dass Christus nach seiner göttlichen Natur unsere Gerechtigkeit sei, setzte ja ein substantielles Verhältnis der Person Christi zu dem Menschen voraus, das eine durch Strafsatisfaktion bewirkte Änderung unseres Verhältnisses zu Gott eigentlich ausschloss.

Dass Osiander gerade die Unterscheidung des aktiven und passiven Gehorsams Christi in die Theologie einfürte, darf uns in dieser Anschauung nicht irre machen, denn diese Unterscheidung hatte ihre Bedeutung gerade auch für einen Standpunkt, der den Christus für uns ganz aufgehen ließ in den Christus in uns. Freilich die zeitgenössische Polemik hat diese Konsequenz der osiandrischen Aufstellung weniger ins Auge gefasst. Auch den Widertäufern gegenüber beschäftigte sich die Polemik nicht besonders mit diesem Dogma, obgleich dieselben in ihren alttestamentlichen, gesetzlichen Richtung mindestens kein Interesse für eine Versönung durch den Kreuzestod Christi hatten und in einzelnen ihrer Vertreter wie z. B. in Hetzer, Denk, David Joris zu einem Rationalismus fortgingen, der geradezu das Dogma von der Strafsatisfaktion ausschloss. Allein eine wirklich durchgreifende Kritik übte doch eben nur der Socinianismus. Man wird demselben zugestehen müssen, dass seine Kritik so geschlossen war, dass alle spätere Kritik doch immer wider auf die socinianischen Argumente zurückkommt und je weniger wir behaupten können, dass es der Glaubenslehre des 17. Jarhunderts gelang, überall in zureichendem Maße diese Kritik abzuwehren, desto mehr werden wir zugestehen müssen, dass jede positive Darstellung unseres Dogmas noch immer mit dem Socinianismus zu kämpfen hat. Es ist eigentlich kein Stein in dem ganzen Ausbau der lutherischen Dogmatik, den der Socinianismus nicht als unbrauchbar verworfen hälte. Er bestreitet zuerst die Notwendigkeit einer Versönung. Auf Grund desselben Gottesbegriffes, von dem aus schon Augustin die Möglichkeit auch einer anderen Art der Versönung behauptet, von dem aus Thomas nur die Konvenienz der Satisfaktion nachweisen zu können glaubte, von dem aus vollends Duns zu seiner Theorie von der Acceptation gekommen war, bestritt der Socinianismus überhaupt das Bedürfnis einer Versönung. Wenn Gott kraft seines absoluten dominium andere Wege der Erlösung hätte einschlagen können, so ist nicht mehr zu verstehen, was ihn hätte hindern können, überhaupt auf eine Satisfaktion zu verzichten. Will er Vergebung den Sündern angedeihen lassen, warum sollte er das erst auf einem Umwege erreichen müssen? Gott kann also in unbestrittener Willkür vergeben oder bestrafen, wie es ihm nach seinen Absichten tauglich erscheint. Eine solche Notwendigkeit liegt um so weniger vor, da die Sünde auch keine unendliche Schuld ist, denn es kann sich bei der Wertung derselben nicht um die Person dessen handeln, gegen den die Sünde sich richtet, sondern um die Person dessen, der sie begeht, und um sein Motiv. Und wie die Sünde des schwachen endlichen Menschen keine unendliche Schuld begründen kann, so kann umgekehrt auch der Tod Christi keinen unendlichen Wert haben. Abgesehen davon, dass nach socinianischer Ansicht von einer göttlichen Person des Mittlers nicht die Rede sein kann, ist ja das Leiden Christi doch immer nur ein zeitliches gewesen und ehe noch die ex hypothesi verdiente unendliche Strafe an ihm wirksam werden konnte, ist er in einen Zustand der Herrlichkeit übergegangen. Von einer Äquivalenz der Leistung kann aber auch, wenn man von der Unendlichkeit der Schuld absieht, nicht die Rede sein, denn die Leistung des Einen kann die Sünden der unendlich Vielen nicht decken. Überhaupt ist der Gedanke der Stellvertretung ein in sich widersprechender. Der Unschuldige kann nicht für den Schuldigen leiden. Die Bestrafung eines Gerechten für einen Ungerechten wäre ja eine viel größere Verletzung der göttlichen Gerechtigkeit als die Erlassung der Schuld des Sünders. Ja wäre eine solche Leistung der Strafe seitens des Einen für die Vielen überhaupt möglich, so könnte von einer Vergebung gar keine Rede mehr sein. Die Sünde aller Welt wäre bezalt. Gott hätte kein Recht mehr zur Strafverhängung auch über die größten Sünder, er könnte also auch die Strafe nicht mehr erlassen. Christus war also nicht der Erwerber, sondern der Verkündiger der Sündenvergebung und sein Tod hat für uns zunächst nur den Wert, dass er die Warheit dieser seiner Verkündigung damit besiegelte. Und wenn freilich erst die Auferstehung diese volle Besiegelung bringt, so erscheint der Tod doch bedeutsam als Bedingung dieser Auferstehung. Derselbe hat aber seinen selbständigen Wert auch in der subjektiven Wirkung, welche er auf die Sünder übt als Erweis seiner Liebe und indem Christus so die Sünder zu einer Änderung ihrer

Stellung gegen Gott veranlasst, sie von ihrer Feindschaft wider Gott abzieht, ist er der Versöner, d. h. er versönt nicht Gott mit den Menschen, aber die Menschen mit Gott. Erst in Betrachtung des Standes der Erhöhung tritt einigermaßen eine Analogie mit der Lehre von der Intercession ein. Der Socinianismus redet hier von einem Priestertum Christi, doch entbehrt dasselbe der Basis des Opfers und die Fürbitte Christi tritt in den Hintergrund gegen die tatsächliche Befreiung von Sünde und Tod, die er wirkt.

Diese Kritik machte wenigstens auf diejenige kirchliche Partei, welche onehin eine gewisse Neigung zu dogmatischen Relaxationen hatte, auf die Arminianer den Eindruck, dass sie die Äquivalenz der Leistung Christi aufgaben. Hugo Grotius, auf demselben Gottesbegriff wie der Socinianismus stehend, glaubte doch zeigen zu können, dass die Rücksicht auf die moralische Weltordnung eine unbedingte Straflosigkeit der Sünde habe ausschließen müssen, dass Gott als rector der sittlichen Welt seinem Abscheu gegen die Sünde habe Ausdruck geben müssen. Dies habe aber geschehen können one eine äquivalente Strafverfügung, auch die an sich nicht ausreichende Leistung habe er als Ersatz annehmen können. Er nimmt also die Acceptation des Duns wider auf, nur dass er dabei in ganz anderer Weise die subjektive Wirkung auf die Sünder in Anschlag bringt. Die Absicht, auf eine die Sünder zugleich von seiner Liebe überzeugende Weise diese Kompensation der Strafe zu suchen, rechtfertige auch die Annahme einer Stellvertretung. Indem Grotius so bei dieser Relaxation der orthodoxen Satisfaktionstheorie wesentlich auch die unmittelbare Wirkung auf die Sünder in Anschlag bringt, bereitet er die Wendung zu Theorieen vor, welche ausschließlich diese Wirkung des Todes Christi auf die Menschen in Betracht ziehen.

Diese Wendung konnte auch der Pietismus nicht aufhalten, so orthodox er denken mochte, da sein Interesse doch zu sehr auf dem Boden des subjektiven Heilslebens lag und er gerade der Gefar, welche durch ungerechtfertigtes Sichstützen auf die Versönung in Christo entstehen konnte, entgegenzuwirken sich veranlasst sah. Selbst die Zinzendorf'sche Theologie, so sehr sie gerade das Versönungsleiden Christi zum Mittelpunkte machte, tat dies doch in einer Weise, welche der Durcharbeitung des dogmatischen Problems nicht günstig war. Indem sie die Person Christi als des geschlachteten Lammes sich vermittelst der Phantasie vergegenwärtigte, trat ihr der Gedanke der Wirkung der Versönungstat Christi auf Gott gegen den Genuss der gegenwärtigen Liebe Christi in den Hintergrund. Es kann uns daher nicht wundernehmen, dass, als die Wolf'sche Philosophie und ihre theologischen Anhänger zunächst an Grotius anknüpften, die Auflösung des orthodoxen Dogmas sich rasch vollzog. Die Einwirkung der Leibnitz-Wolff'schen Philosophie war zunächst geeignet, das Sünden- und Schuldgefül zu erschüttern, auf dem das Bedürfnis einer Versönung beruhte. Noch mehr wurde diese Philosophie dadurch verhängnisvoll, dass sie bei ihrer Theodicee bestrebt war, mit der Sünde auch das Übel als Bedingung der Welterxistenz in den Kauf zu nehmen. Damit war ein Punkt berürt, welcher allerdings die socinianische Kritik noch ergänzen konnte. Wie! wenn der Tod und alle die Übel, welche man one Weiteres als Sündenstrafe angesehen hatte, zur Endlichkeit der Welt gehören sollten, so konnte von einer Vertauschung der Strafe ja nicht mehr die Rede sein. Dazu kam, dass nicht nur die göttliche Willkür der Forderung der Gerechtigkeit gegenüber behauptet wurde, sondern dass man anfing, eine den Straferust ausschließende Güte Gottes als sein Wesen zu bezeichnen. Die eingehendste Kritik wurde unserem Dogma innerhalb der evangelischen Kirche von diesen neuen Voraussetzungen aus durch Töllner zu Teil, der zunächst die stellvertretende Geltung des aktiven Gehorsams Christi bestritt und den Wert des passiven auf das Strafexempel reduzirte. Allein noch weiter gingen die eigentlichen Aufklärer, Eberhard, Steinbart, Löffler, welche als Zweck der Strafe überall nur die Besserung anerkennen wollten und von hier aus den Gedanken eines Straferlasses als widersprechend beurteilen mussten, also noch viel mehr den Gedanken der Strafstellvertretung für nichts als Torheit halten konnten. Auch der Gedanke der Schuld, der nun, nachdem der Begriff der positiven Strafverhängung aufgegeben war, als für sich bestehende

Größe sozusagen übrig blieb, wurde doch aus seiner Beziehung auf Gott gelöst und auf die Unzufriedenheit des Sünders mit sich selbst reduzirt im Blick auf die an die Sünde sich knüpfenden natürlichen Folgen, die sag. natürlichen Strafen. Ein Gott der voller Güte nur die Besserung der Sünder anstrebte, die ja doch meist nur aus Schwäche und Unwissenheit gesündigt hatten, bedurfte natürlich keiner Versönung und auch der Sünder höchstens der Aufklärung, nicht der Umwandlung seiner Gesinnung gegen Gott. Der Tod Christi wurde also zum Exempel der Tugend eines frommen Dulders, eine spezifische Beziehung auf die Versönung oder Erlösung des Menschen konnte derselbe nicht mehr behaupten.

One Zweifel ist es dieser Aufhebung oder wenigstens gründlichen Abschwächung des Bewusstseins der Sünde gegenüber als ein für unser Dogma wertvoller Fortschritt zu bezeichnen, dass Kant den Begriff der Schuld mit aller Energie hervorgehoben und in der Lehre vom radikalen Bösen eine Analogie mit der christlichen Lehre von der Erbsünde geltend gemacht hat. Aber gerade die abstrakte Scheidung des Empirischen und Transscendenten, des Natürlichen und Moralischen bei Kant ist auch wider verhängnisvoll geworden. Indem Kant das Schuldgefül nur dadurch meint begründen zu können, dass das intelligible Ich als gesetzgebend gedacht wird, muss er dieses Schuldbewusstsein entweder zerstören oder zu einem unaufhebbaren machen. Unaufhebbar ist es in dem Falle, wenn es sich einfach mit dem Bewusstsein des Widerspruchs zwischen Sollen und Sein, oder richtiger zwischen dem Getanhaben und dem Getanhabensollen deckt, wenn es also mit der Selbstverwerfung sich deckt, sofern sich dieselbe auf eine der Vergangenheit angehörige also nicht mehr ungeschehen zu machende Verletzung der eigenen Würde durch eigene Tat gründet. In Warheit ist aber Schuldgefül nicht identisch mit dem Gefül der Selbstverwerfung, sondern dasselbe setzt immer ein Verhältnis voraus, in welchem wir zu einer Macht stehen, welche sich in Folge unseres Verhaltens gegen uns wendet. Das Schuldbewusstsein ist nicht denkbar one das Bewusstsein der Strafwürdigkeit. Es kann also auch keine Aufhebung des Schuldbewusstseins geben one Aufhebung der Strafwürdigkeit und keinen Straferlass von kompetenter Seite one Aufhebung des Schuldbewusstseins. Sofern freilich die Gemeinschaft mit Gott, die Achtung unserer Persönlichkeit seitens Gottes ein Gut für sich ist, lässt sich die Aufhebung unseres Unwertes in der Schätzung Gottes denken auch one Aufhebung der äußeren Straffolgen. Da wir in Gott aber doch zugleich auch den Herrn der Welt und ihrer Ordnung erkennen und auch die äußere Welt und Zuständlichkeit im Zusammenhang mit unserem Verhältnis zu Gott betrachtet sein will, wird immer auch die unserem Bedürfnis entsprechende Herstellung unserer äußeren Zuständlichkeit als wenigstens in der Zukunft zu erwartende Folge der Widerherstellung unserer Gottesgemeinschaft gedacht werden müssen und wird umgekehrt an dem Widerspruch dieser äußeren Zuständlichkeit mit unserem Bedürfnis das Schuldgefül sich entwickeln können. Nur wenn unsere Sünde nicht nur Widerspruch mit unserem eigenen intelligibeln Ich, sondern mit dem Gesetz Gottes ist, lässt sich eine Sündenvergebung denken. Unser intelligibles Ich hat keine Exekutive, sondern ist nur das Ideal, das wider uns zeugt und wenn dieses Zeugnis nicht ein schlechthin unseren Frieden störendes sein soll, kann seine Beseitigung nur so gedacht werden, dass entweder die Sünde nur der unvermeidlichen empirischen Seite ausschließlich zugerechnet wird, der sich das intelligible als das ware eigentliche Ich entgegenstellt, dass also das radikale Böse in eine bedenkliche Analogie mit unserem sinnlichen Wesen gestellt wird, oder dass dieses Bewusstsein der eigenen Verwerflichkeit überwogen wird durch die vermittelst einer moralischen Revolution zu vollziehende Änderung unserer Denkungsart. Bekanntlich hat Kant selbst auf den letzteren Gedanken die Allegorisirung des im geschichtlichen Sinne von der christlichen Dogmatik gemeinten genugtuenden Strafleidens Christi gegründet. Im zweiten Stück der Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft S. 98 ff. fürt er aus, dass der Mensch, wenn er von seinem verderbten Zustand ausgegangen, in seiner neuen Gesinnung, die der des Sones Gottes, den er in sich

aufgenommen, entspricht, moralisch ein anderer sei als vorher, wenn er auch physisch dieselbe Person sei. Die Leiden nun, denen er sich wesentlich auch in Folge dieser moralischen Revolution ausgesetzt sieht und die er nun zu dulden hat, kann sich der neue Mensch als Strafe nur zurechnen, indem er sie auf den alten abgelegten Menschen bezieht. So leistet der neue Mensch in jedem einzelnen Genugtuung für den alten. Es schloss sich daran das von Kant selbst angeregte, von Tieftrunk, Flatt u. s. w. verarbeitete Problem, wie denn diese moralische Revolution möglich sei one vorangehende Sündenvergebung, die doch andererseits erst auf die Besserung gebaut sein sollte. Es ist aber verständlich, wie bei vielen anderen der Rigorismus wider in den alten aufklärerischen Standpunkt umschlagen konnte, indem dieselben einfach jenes intelligible gesetzgebende Ich mit der guten Gesinnung identifizirten, welche die durch die einzelnen Sünden herbeigefürte Schuld zudecken sollte, und dass aus dem radikalen Bösen die sinnliche Schwachheit wurde, welche die Sünde entschuldigt. Die Allegorisirung aber des Dogmas von der Genugtuung ließ sich die spekulative Schule nicht entgehen, welche die Versönung in der philosophischen Erkenntnis fand, dass wie Strauß sagt (Leben Jesu II, 735), die Verunreinigung immer nur am Individuum klebt, in der Gattung aber und ihrer Geschichte aufgehoben ist. In der Negation seiner Natürlichkeit, welche sich durch Erhebung zum philosophischen Wissen vollzieht, liegt für jeden die Versönung beschlossen.

Durch Schleiermacher hat die Theologie das Problem wider in dem Zusammenhang des geschichtlichen Christentums zu fassen gesucht. Allein Schleiermacher war doch noch zu sehr in den von der Philosophie ererbten Voraussetzungen gebunden, um ernstlich den Rückweg zu den biblischen Anschauungen zu finden. Schleiermacher selbst hat es versucht, in seiner Glaubenslehre die altkirchlichen Formeln vom hohepriesterlichen Amte, vom tätigen und leidenden Gehorsam und der Intercession in einer Weise zu deuten, durch welche sie für einen Standpunkt annehmbar werden sollten, der von keiner persönlichen Schuld, von keiner positiven Strafe, von keinem zur Rechten des Vaters sitzenden Christus etwas wusste, für einen Standpunkt, dem die Religion wesentlich ein Prozess des Bewusstseins war, nicht das Verhältnis der endlichen Person zu dem persönlichen Gott. Indem er ja freilich die sündlose Vollkommenheit Christi anerkannte, war es ihm möglich, denselben als Gegenstand einzigartigen göttlichen Wolgefallens zu denken und sofern nun Gott die Gläubigen als durch den Einfluss Christi mit demselben Impuls des Gehorsams erfüllt, schon immer ansieht, das Wolgefallen, das auf Christo ruht, auch als auf die Gläubigen ausgedehnt vorzustellen. Allein da die Voraussetzung eines Stehens unter göttlichem Zorne fehlt, so kann auch nur sehr uneigentlich von einer Versönung die Rede sein, und wol mögen die Ausfürungen Schleiermachers über die Erfarung, die Christus von der sich an ihm erschöpfenden Sünde macht, über sein Mitleiden mit den Sündern, die innerliche Überwindung aller Leiden, durch welche er den Seinen, die Möglichkeit, ihre Seligkeit unter allen Übeln zu behaupten verschafft, an manche johanneische Ausdrücke, allein es wird eben dabei klar, wie doch am Ende das Übel nur insofern als Strafe von ihm gefasst werden kann, als das Schuldgefül es dazu stempelt, dass also all dies Leiden Christi nur eine andere Ansicht vom Übel bei uns herbeizufüren bestimmt war. So ernstlich gemeint Schleiermachers Versuche sind, zu einer Unterscheidung des hohepriesterlichen Geschäftes Christi von dem prophetischen zu gelangen, so können diese Versuche auf Grund der oben genannten Prämissen dieser Theologie ja doch bei näherem Zusehen zu einem wirklichen befriedigenden Erfolg nicht füren.

Die Versuche, welche von der Theologie seitdem unternommen worden sind, um dieses mittelpunktliche Dogma des Christentums verständlich zu machen, bewegten sich im wesentlichen in einer zweifachen Richtung. Der eine Teil der Dogmatiker wollte ausschließlich von einer Wirkung der Leistung Christi auf die Sünder hören, die anderen suchten die Wirkung dieser Leistung auf Gott als das Wertvollste darzustellen. Dass die Klasse der Theologen ersterer Richtung die zalreichere ist und auch solche Männer in sich befasst, welche auf anderen Punk-

ten der altkirchlichen Lehre viel näher stehen, wird uns verständlicher, wenn wir den Unterschied ins Auge fassen, der innerhalb dieser ersten Richtung selbst wider zwischen denen stattfindet, welche sich die Leistung Christi in dieser subjektiven Wirkung erschöpfen lassen und zwischen denen, welche doch auch von einer Versönung Gottes nicht nur des Menschen wissen wollen, aber von einer Versönung Gottes, welche durch die Leistung Christi nur mittelbar zuwege gebracht wird. So sind es in der Tat nicht nur zwei, sondern drei Richtungen, auf welche wir unser Augenmerk zu richten haben. Die einen schließen sich also an Schleiermachers Prämissen an, wonach ein Wechsel in der Stimmung Gottes gegen die Menschen undenkbar, das religiöse Verhältnis also überhaupt nur auf Seite des Menschen beweglich ist, so dass es sich immer nur um eine Änderung unseres Bewusstseins handeln kann. In diese Reihe gehören nicht nur Männer, die, wie Lipsius, dem Gott doch nur der allmächtige geistige Grund des Daseins ist, im Gottesbegriff selbst schon besondere Verwandtschaft mit Schleiermacher verraten, gehören nicht nur spekulative Theologen wie Biedermann und Pfleiderer, für welche der leidende Christus doch nur das Symbol oder der vorstellungsmäßige Ausdruck der Tatsache ist, dass das Prinzip der Gotteskindschaft uns von dem Schuldbewusstsein und der Weltmacht befreit, uns also zufrieden macht mit uns selber und mit der Weltordnung trotz alles Übels — in diese Reihe müssen wir auch den Mann einrechnen, der ja am eingehendsten mit unserem Problem sich beschäftigt hat, Ritschl. Obgleich derselbe die Persönlichkeit Gottes in viel stärkerem Maße betont, als dies seitens Schleiermachers geschehen konnte, so glaubt doch auch er die Unveränderlichkeit Gottes nur sicher stellen zu können dadurch, dass in seinem Verhältnis zur Menschheit ein Wechsel nicht eintritt. Gott ist die Liebe in dem Sinne, dass dadurch jedes Bedürfnis der Bestrafung ausgeschlossen ist, jedenfalls eine solche nur die treffen kann, die, indem sie sich dieser Liebe verschließen, auch sich selbst tatsächlich bestrafen, d. h. in dem Gefül des Schuldbewusstseins, das am Ende die einzige Strafe ist, fest bannen. Danach ist das Bedürfnis einer erst durch eine geschichtliche Tat herbeizufürenden Änderung des Verhaltens Gottes zu der Menschheit, also eine Versönung Gottes ausgeschlossen. Aber mehr noch: nicht nur eine solche prinzipielle, einmalige Veränderung in der Anschauung Gottes von der Menschheit ist damit ausgeschlossen, sondern auch die Sündenvergebung im einzelnen. Die Ausdrücke Sündenvergebung und Rechtfertigung haben in Ritschls Theologie einen Sinn, der durchaus nicht mit ihrer Etymologie stimmt. Da Gott von sich aus eigentlich niemals die Sünder von seiner Gemeinschaft ausschloss, so kann die in der Rechtfertigung liegende Erklärung, dass der Sünder, trotz seiner Sünde, doch Anteil an der Gottesgemeinschaft habe, den Sünder nur über eine an sich schon gültige Warheit belehren, nicht ihm Kunde geben von einem jetzt erst verwirklichten Entschluss Gottes. Darum wird auch konsequent die Rechtfertigung auf die Gemeinde, nicht auf den Einzelnen bezogen, und diese Gemeinde selbst ist doch nur eine Gemeinde von solchen, welche etwas wissen, das die noch nicht wissen, die das Schuldbewusstsein noch an sich tragen, weil sie den Heilswillen Gottes nicht erkennen. Das Schuldbewusstsein selbst, sofern es die Vorstellung von einem Zorn Gottes, einem Ausschluss aus seiner Gemeinschaft in sich schließt, ist also doch nur ein Stück Unwissenheit, ist eine verkehrte Beurteilung Gottes und der Welt, die allerdings so lange notwendig sein und auch ihr Gutes haben mag, als der Mensch den Zweck Gottes nicht erkannt hat und auf denselben nicht eingegangen ist. Die ganze Offenbarung kann also ihren Zweck doch nur darin haben, eine andere Beurteilung Gottes, der Welt und unser selbst herbeizufüren. Sie soll uns lehren, in der Erkenntnis des Heilszweckes Gottes den letzteren als Liebe zu beurteilen, sie soll uns lehren, uns selbst, sofern wir auf diesen Heilszweck eingehen als gerecht und als der Natur schlechthin überlegen, selbst als Zwecke Gottes zu beurteilen, sie soll uns lehren, die Welt zu beurteilen als diesem Zwecke Gottes und damit auch dem eigenen dienend, namentlich auch die Hemmungen und schließlich den Tod als in diesen Zweck aufgenommen. Mag man nun auch verstehen, dass diese Belehrung nur auf dem Wege der Darstellung eines vollkommenen Berufslebens geschehen

konnte, in welchem mit dem priesterlichen Nahen zu Gott die unbedingte Hingabe an den Zweck Gottes und die vollkommenste Weltbeherrschung verbunden war, d. h. die durch keine äußeren Hemmnisse unterbrochene Durchführung des Berufes, und mag man es verstehen, daſs insbesondere die Art, wie Christus den Tod gewissermaßen nun wider zum Mittel seines Berufes zu machen wuſste, einen anregenden Einfluſs auf die Sünder auszuüben vermag, so ist doch kaum zu verstehen, wie darin die Liebe Gottes offenbar sein soll und wiefern die Versöhnung auch nur der Menschen — denn um diese kann es sich allein handeln — dadurch gewirkt, wie gerade in diesem Tode ihnen die überzeugende Erfahrung zu Teil werden soll, daſs auch der Tod dem Zwecke Gottes diene, namentlich da von der Bedeutung der Auferstehung kein Gebrauch gemacht wird. Alle Versuche Ritschls, seine Ergebnisse in kirchlich lautende Aussagen einzukleiden, werden also das Recht nicht aufheben können, ihn in diese erste Kategorie von Theologen einzurechnen, für welche Versöhnung nichts anderes bedeuten kann als die Änderung unseres Bewuſstseins von Gottes Urteil über die Sünde, eine Aufhebung des Schuldbewuſstseins durch die Erkenntnis der Liebe Gottes.

Eine andere Richtung halten diejenigen Theologen ein, welche eine wirkliche Änderung der Stellung Gottes zum Sünder als möglich annehmen, aber dieselbe doch nur als bedingt ansehen können durch eine, wenn auch nur prinzipielle Änderung der Stellung des Sünders zu Gott, die durch Christus gewirkt sein soll. Diese Richtung will also die Versöhnung auf die tatsächliche Erlösung bauen. Am massivsten hat diesen Gedanken eine Theologie geltend zu machen gesucht, welche auf dem biblischen Realismus der Bengel'schen Schule fußend, von Menken, Stier u. a. vertreten wurde und die im Tode Christi eine tatsächliche Vernichtung des Sündenprinzips annahm, das in Christi eigenem Fleische vorhanden war, eine Vernichtung, die dann in den Gläubigen sich fortsetzen soll. Wenn hier also die Versöhnung abhängig gedacht wird von der Aufnahme eines physisch vorgestellten neuen von Christo ausgehenden, die Sünde ertötenden Prinzips, so hat im Anschluſs an Schleiermacher v. Hofmann eine mehr ethisch-mystische Wendung diesem Gedanken zu geben versucht. Danach ist Christus der Versöhner insofern geworden, als der Gegensatz des Vaters und des Sohnes, in welchem das innergöttliche Verhältnis mit Jesu Menschwerdung eingetreten war, sich dahin vollendete, daſs der mit der Menschheit vereinigte Sohn nun das Äußerste, was der göttliche Zorn als Strafe auf die Sünde gelegt hatte, durch den Haſs des in den Ungerechten wirksamen Argen erfur. Indem er nämlich unter diesem Widerfarnis sich durchaus bewärte, verwirklichte er ein neues Verhältnis Gottes und der Menschheit, für welches die Sünde nicht mehr gilt und das der Wirkung des Argen durchaus entnommen ist (Schriftbew. I, S. 47. 48). Es ist klar, daſs nach dieser Auffassung insofern nicht von einer Straſstellvertretung die Rede sein kann, als das Leiden Christi nicht Gericht Gottes, sondern ein vom Teufel herbeigefürtes Widerfarnis ist, daſs das neue Verhältnis zu Gott sich nicht verwirklicht in Folge der Erschöpfung des göttlichen Zorns an ihm, sondern in Folge der Bewärung des neuen Adams und daſs die Konsequenz dieses neuen Verhältnisses sich nur an denen verwirklicht, welche in Folge ihrer Verbindung mit dem neuen Christus auch das Prinzip des neuen Lebens in sich haben (cf. die lichtvolle Auseinandersetzung Weizsäckers über den durch die Hofmann'sche Theorie veranlaſsten Schriftenwechsel Jahrbb. für Deutsche Theol., 1858, S. 1, 54 ff.). Ob man ein Recht hat, auch Frank, der in seinem System der Wahrheit § 35 die eigentümliche Betonung der Überwindung des Satans bei Hofmann widerhalt, auf den aktiven Gehorsam Christi ein ganz besonderes Gewicht legt, den meritorischen Charakter dieses Gehorsams dem satisfaktorischen Wert voranstellt, auch ganz in eine Kategorie mit Hofmann einzureihen, mag ununtersucht bleiben. Deutlich ist, daſs solches Vorantreten der erlösenden Wirkung Christi vor die versöhnende, so daſs die letztere vermittelt ist durch die erstere, die Grundlage der Rechtfertigungslehre bedroht, da wir gesehen haben, wie mit der Entwicklung der letzteren eigentlich selbstverständlich aus dem Anselm'schen meritum die Straſsatisfaktion wurde. Nach dieser Richtung hin sind dieser Hofmann'schen Theorie je-

denfalls die Auffassungen solcher Theologen überlegen, die, wie z. B. Ritzsch (System chr. Lehre, 6. Aufl., § 136) in dem Tade Christi auch eine solche Erlösung der Welt sehen, vermöge welcher diese nicht nur widerbelebt, sondern auch in ihrer sündigen und fleischlichen Eigenheit getötet und nicht entschuldet wird one auch enteignet zu werden und one die Macht zu empfangen sich selbst zu bestrafen und durch den Tad der Buße ins Leben einzugehen. Damit erscheint ja denn auch das Leiden Christi wesentlich insofern versönend, als es in der Menschheit die Bedingung der Versönung verwirklicht, aber als diese Bedingung erscheint hier eben dach nur die Grundbedingung der Rechtfertigung in negativer Hinsicht, nämlich die Buße. In eigentümlicher Weise hot diese Auffassung Weizsäcker auszubilden gesucht durch den Gedanken, dass Christus wirklich etwas gelitten habe, was wir nicht leiden können und dach leiden sollten, nämlich einen der Unendlichkeit der Sünde entsprechenden unendlichen Schmerz über die Sünde und dass, wenn die Buße dem Gläubigen zum Frieden hilft, dies eben darum so ist, weil er an dem unendlichen Schmerz Christi Anteil hat (a. a. O. S. 184). Diesen Gedanken hat neuerdings Häring in seiner kleinen Schrift über das Bleibende im Glauben an Christus S. 81 ff. nach näher auszufüren und damit an der Ritschl'schen Thearie eine Weiterbildung vorzunehmen versucht. Man kann diesem Versuche zugestehen, dass er dem Bedürfnis, das in der Lehre van der Strafstellvertretung seine Befriedigung sucht, wesentlich entgegenkammt und doss diese Theorie darum eigentlich schon in die letzte nach kurz zu erwänende Kotegarie gehört. es ist nur bei Häring namentlich der Versuch zu beanstanden, die Strafe eigentlich mit dem Schuldbewusstsein zusammenfallen oder in demselben sich vollenden zu lassen. Dies deutet darauf hin, dass diese Auffassung, wenn sie einerseits die Schleiermocher'sche Unterardnung der Versönung unter die Erlösung überwunden hat, andererseits der Voraussetzung dieses Theologen waider zu verfallen droht, dass der ganze religiöse Prazess sich ausschließlich innerhalb des Bewusstseins abspiele, und der Gedanke positiver und objektiver Strafe Gottes darüber zu kurz zu kammen draht. Indem wir die monnigfachen Modifikatianen, mit denen manche Thealagen der Gegenwart auf einem der bisher bezeichneten Wege die Versönung der Welt nachzuweisen bestrebt waren, der Kürze wegen übergehen, wenden wir uns nach einen Augenblick zu denen, welche die Straffatisfoktion wider zur Geltung zu bringen bestrebt waren.

Am nächsten ane Zweifel an die alte dogmatische Theorie hat sich Philippi anzuschließen gesucht, indem er namentlich mit großem Nachdruck die Dappelseitigkeit des Gehorsams Christi geltend macht, den Unterschied zwischen obedientia activa und passiva, dafür den Gedanken der Äquivalenz sollen läßt. Dagegen haben Thomasius, Geß u. A. die Sonderbedeutung der obedientia activa fallen lassen zu müssen geglaubt und den Begriff der satisfactio durch den der Süne wesentlich ergänzt. Der Eindruck, den die Ritschl'sche aussürliche und eindringende Arbeit hervorbrachte, musste natürlich auf Seiten derer, welche in einer der kirchlichen Auffassung näher kommenden Vorstellung ein unentbehrliches Element des christlichen Glaubens erkannten, neue Anstrengungen zur Lösung des Problems hervorrufen. In einer eigenen Schrift hat G. Kreibig die These, dass das Leiden Christi eine unmittelbare Wirkung auf Gatt ausgeübt hobe, zu verteidigen gesucht. Auch Dorner hat in aussürlicher Erörterung gegen Ritscht Sinn und Recht der Strafstellvertretung geltend gemacht (Glaubensl. S. 612—659). Die Erörterungen Kählers, des neuesten Dagmatikers (Wissensch. der christl. Lehre, II, § 43 ff.). wollen, indem sie sich bemühen, die verschiedenen Beziehungen des Todes Christi möglichst als Ineinander zu fassen, ebensa den Gesichtspunkt der Ersatzleistung, wie der Süne geltend machen. Indem Kähler ausdrücklich das Leiden als Erfarung des Zornes Gottes bestimmt (§ 47) und jedenfalls die Beziehung des Werkes Christi auf Gott ebenso geltend gemacht wissen will, wie die auf die Menschheitsentwicklung, räumt er dem Dagma von der Strafstellvertretung wenigstens als einem Moment des Ganzen eine wesentliche Stelle ein. Die Tragweite der bei unserem Dogma in Betracht kommenden Prableme kann freilich durch eine bloß geschichtliche Darstellung, die onehin gerade in Bezug auf die

neueren so sehr komplizirten Versuche der Lösung nur andeutend zu verfaren vermag, kaum in genügendem Maße verständlich gemacht werden. Sie dürften deutlicher hervortreten erst in dem Versuch einer diese Probleme berücksichtigenden

III. positiven dogmatischen Ausfürung.

Kaum bei einem anderen Dogma wird es so unmöglich sein wie bei diesem, durch reine Reproduktion der biblischen Aussagen zu einer einheitlichen Anschauung zu gelangen. Es ist schlechterdings notwendig, erst die Voraussetzungen zu untersuchen, auf deren Grund diese Aussagen beruhen, denn gerade an diese Voraussetzungen knüpfen sich ja nicht zum wenigsten die Schwierigkeiten, mit welchem unser Dogma zu ringen hat. Diese Vorauusſetzungen bilden die Lehren von Gott und von der Schuld und Strafe.

A. Die Voraussetzungen unseres Dogmas a) Die Voraussetzungen in der Lehre von Gott. Über das Schicksal unseres Dogmas ist natürlich sofort entschieden, wenn man meint, den Begriff Gottes in der Abstraktheit fassen zu müssen, zu welcher die einseitige Beschreitung der via negationis notwendig fürt. Von Versönung kann nur die Rede sein, wenn es wirklich ein positives Verhältnis der Gegenseitigkeit zwischen Gott und Mensch gibt. Auch wenn man die Frage, ob Gott versönt werden könne oder müsse, nach außer Betracht läßt, wird doch zu sagen sein, daſs eine Versönung im ernstlichen Sinne nur zwischen Person und Person möglich ist. Wo Gott nur ein anderer Ausdruck für Weltordnung, wenn auch für eine moralische ist, da kann von der Forderung einer Ergebung an den Menschen die Rede sein, aber nicht von einer Versönung. Nichts aber ist gewisser als daſs die Schrift auf jedem ihrer Blätter, aber am meisten in ihrem Mittelpunkte ein Verhältnis Gottes zur Menschheit voraussetzt, bei welchem Gott als zugänglich für die Einwirkungen der letzteren erscheint. Wer einen solchen Gottesbegriff für unvollziehbar erklärt um der absoluten Zeitlosigkeit und Unveränderlichkeit Gottes willen, wird genötigt sein, allen Schriftaussagen eine andere Deutung aufzudrängen, als sie der Wortlaut ergibt und nicht nur den Schriftaussagen, sondern auch den Aussagen des religiösen Bewuſstseins. Denn daſs das letztere ein solches Gegenseitigkeitsverhältnis fordere, das haben gerade Theologen dieser Richtung dadurch eingestanden, daſs sie die Notwendigkeit der kirchlichen Vorstellungswelt für den religiösen Verkehr nachzuweisen suchten, wobei freilich der Dualismus unerklärlich bleibt, den dieses religiöse Bedürfnis mit seiner Forderung einer solchen Vorstellungswelt und das menschliche Denken mit seinem abstrakten Gottesbegriff im menschlichen Bewuſstsein bilden. Wir werden also zum Voraus Einwendungen, welche von einem derartigen Gottesbegriffe ausgehen, als ungültig für den Standpunkt des christlichen Bewuſstseins betrachten und auf die in der Lehre von Gott zu gebende Abwehr dieses Gottesbegriffes verweisen dürfen. Dagegen wissen wir aus der geschichtlichen Übersicht bereits, daſs das kirchliche Dogma auch von einem Standpunkt aus angegriffen wurde, der von einem solch abstrakten Gottesbegriffe weit entfernt ist. Der skotistische Begriff Gottes, den der Socinianismus wider aufgenommen, die Vorstellung von dem absoluten dominium Gottes repräsentirt ja in dem Moment der Willkür, mit welchem Gott behaftet ist, eine jenem absoluten Sein geradezu entgegengesetzte Richtung. Allein diese Willkür, indem sie auch die ethische Unveränderlichkeit Gottes antastet, zerstört in anderer Beziehung die Voraussetzung der Versönungslehre. Das Problem ist ja dadurch entstanden, daſs die Sünde als Widerspruch gegen ein absolut giltiges Soll gewertet wird, als ein Widerspruch, der durch keine Willkür beseitigt werden kann. Mögen auch auf alttestamentlichem Gebiete Äußerungen sich finden, welche auf eine solch reine Positivität des Guten zu deuten scheinen, mag aus der Form des Gesetzes, welches auch Zufälliges, Zeitliches unvermittelt in gleicher Weise als Äußerung des Gotteswillens aufstellt wie das Sittliche sich eine Anschauung erklären im Kreise des alttestamentlichen Volkes, welche auch auf eine willkürliche Behandlung der Sünde durch Gott rechnen zu dürfen glaubte, so hat doch die Prophetie bestimmt genug dagegen geeifert und nicht nur die Versönung, auch die ganze Erlösung wird bei einem solchen Gottes-

begriff unverständlich. Auch sie wird zur reinen Willkür und das Schuldbewusstsein entweder zerstört oder schlechthin getrübt, wenn es nicht mehr als Zeugnis eines mit Gottes Wesen aufs innigste verknüpften sittlichen Muss aufgefasst wird. Es ist bezeichnend, dass gerade aus der skotistischen Anschauung das Dogma von der immaculata conceptio hervorgegangen ist, ein Dogma, in welchem das evangelische Bewusstsein nichts anderes sehen kann als die virtuelle Aufhebung des Wertes der Erlösung. Die Vorstellung einer Aufhebung der Sündenschuld one anderes Motiv als das der göttlichen Willkür streitet ebenso wie die einer Aufhebung der Sündenmacht one innerliche ethische Vermittlung schlechthin mit dem eigentümlichen christlichen Gottesbegriff, dessen Eigentümlichkeit doch gerade in der Erkenntnis besteht von der absolut ethischen Vollkommenheit Gottes, kraft deren er, one sich selbst zu verleugnen, das Gesetz des Guten, das er selbst ist, nicht verleugnen kann.

Wenn nun aber diese ethische Vollkommenheit auf neutestamentlichem Boden in dem Worte: „Gott ist die Liebe“ ihren entsprechendsten Ausdruck gefunden hat und wenn diese Liebe die Bereitwilligkeit zur Nichtanrechnung der Sünde, wenigstens in dem Falle einschließen zu müssen scheint, dass die Menschen sich dem durch sie gesetzten Heilszweck nicht schlechterdings entgegensetzen, so scheint ja die ethische Unveränderlichkeit vollständig gewart und doch die Möglichkeit einer Versönung gesichert, nicht zwar einer Versönung Gottes, aber einer Versönung der Menschen, einer Aufhebung ihres Schuldbewusstseins, die doch nicht erst durch einen göttlichen Willkürakt herbeigefürt wird. Freilich scheint der Begriff der Vergebung in seinem Wortverstande damit kaum mehr bestehen zu können, denn der letztere setzt doch eine Veränderung in der Stellung des Vergebenden zum Sünder voraus, mindestens eine prinzipiell andere Stellung zur Sünde des Sünders, als sie tatsächlich zur Erscheinung kommt. Das Schuldbewusstsein ist in seiner Warheit bedroht, wenn doch im Wesen Gottes die unbedingte Nichtanrechnung der Sünde begründet ist. Sofern das Schuldbewusstsein das Verwerfungsurteil über die eigene Sünde als ein göttliches vollzieht, müsste die Erkenntnis Gottes als der Liebe zur Zurücknahme dieses Verwerfungsurteils als eines irrigen füren und damit würde der eigentliche Charakter der Sünde als eines Widerspruchs wider Gott aufgehoben und damit wäre gerade der ethische Charakter der Liebe, der doch die Unterscheidung des Guten und des Bösen in sich schließt, aufgehoben. Allerdings so lange man die Möglichkeit eines göttlichen Zornes wenigstens gegen diejenigen Sünden festhält, welche dem bewussten Widerstreben gegen Gottes Heilszweck entstammen und die deswegen dann auch unvergebbar sind, wird man den ethischen Charakter dieser Liebe immer noch behaupten können, aber die große Mehrzal der Sünden, welche diesen Charakter nicht an sich tragen, sind dann ebenso an sich vergeben, können, weil nur auf einem Nochnichtsein der Erkenntnis des Heilsgottes beruhend, von Anfang an nicht als eigentliche Sünden gewertet werden, weil das Liebesverhältnis Gottes zu dem Menschen durch sie nicht beeinträchtigt wird. In Beziehung auf sie wenigstens muss es dabei bleiben — man mag sich drehen wie man will — dass die Versönung auch des Sünders nur dadurch zu Stande kommen kann, dass ihm das Schuldbewusstsein, so weit dasselbe eine Verurteilung durch Gott in sich schließt, als Verirrung aufgedeckt wird und ihm mit dem Eingehen in den Heilszweck Gottes klar wird, dass irgend eine Ängstigung über die vergangenen Sünden ein Unglaube an Gott wäre. Die Erlösten müssten das Sichzurückversetzen in den Zustand des Schuldbewusstseins als Sünde und Versuchung von sich weisen. Die Tiefe des Sündenbewusstseins, des Bewusstseins der Verwerflichkeit vor Gott, welche uns in der Schrift entgegentritt und nicht am wenigsten aus dem Munde derer entgegenklingt, welche auf den Heilszweck Gottes eingegangen sind oder bereit sind, auf denselben einzugehen, würde uns bei einer solchen Auffassung der göttlichen Liebe geradezu unverständlich. Wir werden also einen Begriff von Liebe voraussetzen müssen, welcher diejenigen göttlichen Eigenschaften nicht ungiltig macht, auf denen das negative Verhältnis Gottes zu der Sünde beruht.

In der Tat wissen wir auch schon aus unserer biblischen Betrachtung, dass

die Eigenschaften der Heiligkeit und Gerechtigkeit keineswegs als durch den Gedanken der Liebe ganz oder teilweise ungiltig gemacht betrachtet werden.

Wenn wir die Heiligkeit als die göttliche Selbstbehauptung in seiner ethischen Vollkommenheit beim Verkehr mit den Sündern definiren, so ergibt sich sofort, dass dieser Begriff eine notwendige Näherbestimmung der Liebe selbst ist. Wenn die letztere den Verkehr mit den zur Gemeinschaft mit Gott geschaffenen Menschen sucht zum Zwecke ihrer Lebensförderung, so würde doch dieser Zweck selbst hinfällig, wenn Gott dieses sein Selbst, das eben in seiner ethischen Vollkommenheit für den Sünder wertvoll ist, dadurch verleugnete, dass er die in dieser ethischen Vollkommenheit liegende Notwendigkeit der Verurteilung der Sünde bei Seite setzte. Es ist eine sittliche Notwendigkeit für ihn, gegen die durch die Berürung des Sünders mit ihm eintretende Beeinträchtigung seiner ethischen Vollkommenheit zu reagiren. Diese Reaktion ist eben der Zorn, der durch sünende Bedeckung des Sünders abgewehrt werden muss, durch eine tatsächlich sich erweisende Anerkennung des ethisch vollkommenen Wesens Gottes in seinem Widerspruch gegen die eigene Sünde. Gäbe es keine Liebe, so würde eine solche Selbstbehauptung gar nicht in Frage kommen. Aber es ist nun weiter auch bereits darauf hingewiesen worden, dass gerade auf neutestamentlichem Gebiet der Begriff der Gerechtigkeit bedeutsamer hervortritt neben dem der Heiligkeit. Dieser Begriff hat doch einen sozialen Charakter und je mehr das Reich Gottes als göttlicher Heilszweck hervortritt, desto mehr muss auch die Gerechtigkeit als Attribut dieses Reiches hervortreten. Man mag die Gerechtigkeit als die Konsequenz göttlicher Heilsbeschaffung definiren, man wird selbst von hier aus zu dem Gedanken der Vergeltung gedrängt. Es ist eine von dem Begriff des Guten untrennbare Forderung, dass in einer Gemeinschaft der sittliche Wert des Einzelnen auch in seiner Geltung und Stellung innerhalb derselben zum Ausdruck komme. Wir können uns keine vollendete sittliche Gemeinschaft denken, in welcher die äußere Zuständlichkeit in einer gegen den inneren Wert gleichgültigen Weise geordnet wäre — darum auch keine sittliche Gemeinschaft, in welcher der Sünde nicht ihr Recht würde durch Verneinung ihrer Existenzberechtigung bezw. der Existenzberechtigung dessen, der als Täter der Sünde sich mit derselben identifizirt. Ist das Reich Gottes Theokratie, so folgt daraus, dass jede Verletzung der Norm dieser Gemeinschaft eine Verletzung Gottes und seines Rechts ist und dass umgekehrt jede Verletzung Gottes auch als eine das Wesen der Gemeinschaft selbst bedrohende Beeinträchtigung erscheinen und abgewehrt werden muss. Wenn aber die Heilsgemeinde nicht gedacht werden kann one die konsequente Abwehr ihrer Störung durch Sünde, one konsequente Durchführung des sittlichen Maßstabes auch bei Ordnung der äußeren Zuständlichkeit, so wird auch schon die Aufrichtung und Herstellung dieses Reiches nicht one Betätigung dieser Gerechtigkeit als vergeltender gedacht werden können. Ist nun aber eine sittliche Veränderung auf Seiten des Menschen möglich und die göttliche Gerechtigkeit kein selbstwirkender Mechanismus bei dem jedes menschliche Tun sofort von selbst eine entsprechende Funktion desselben hervorruft, ist sie die Erweisung des persönlichen Herrn, der seine Norm aufrecht erhält, so wird auch die göttliche Unveränderlichkeit nicht so gedacht werden können, dass eine je nach der Stellung des Sünders sich ändernde Stellung Gottes zu ihm ausgeschlossen wäre. Gerade die ethische Unveränderlichkeit Gottes macht diese Veränderung nötig, one welche das Schuldbewusstsein und der Wechsel in demselben zur Illusion werden müsste, wie am Ende unser ganzer Verkehr mit Gott. Und was von der Gerechtigkeit gilt, gilt auch von der Heiligkeit. Das Ausschließen und Zulassen zu seiner Gemeinschaft in Folge der Veränderung des Menschen, durch die er aus einem Sünder ein Heiliger wird, muss auf der Veränderung Gottes in seiner Stellung zum Sünder beruhen. Wenn also Gott ebenso gegen den Sünder, der sich seiner Gemeinschaft nahen will, reagiren, Zorn beweisen, als den Störer der Ordnung, die er als eine zum Heil schlechthin notwendige aufgerichtet hat, bestrafen muss in seinem Zorn, so kann dieser Zorn nicht nur auf die Tatsache der Vernichtung der definitiv Widerstrebenden bezogen werden, sondern muss als ein innerliches Verhältnis Gottes gegen den Sünder be-

trachtet werden. So unentbehrliche Näherbestimmungen der Liebe aber auch Gerechtigkeit und Heiligkeit sein mögen, so sind sie doch wesentlich nur zum Dienst für den durch die Liebe gesetzten Heilszweck bestimmt, können nicht im Widerspruch mit demselben stehen. Sie schließen also einmal die göttliche Langmut nicht aus, welche die Offenbarung des Zornes im Interesse der Raumlassung zum Abbruch sündiger Entwickelung aufhält, noch die göttliche Gnade, welche auch dem Sünder unter der Bedingung der Geltung von Heiligkeit und Gerechtigkeit sich woltuend und erlösend zuwendet. Von der Voraussetzung eines solchen Gottesbegriffes aus wird der Versuch unternommen werden können, zu erklären, wie die Schrift one Schwanken die Versönung des Sünders mit Gott auf die Liebe Gottes zurückfürt und doch dieselbe an Vermittlungen knüpft, welche offenbar keinerlei Notwendigkeit hätten, wenn es sich nur darum handelte, diesen Liebeswillen der Menschen kund zu machen. Aber nicht allein one diesen Gottesbegriff lassen sich die Aussagen der Schrift über die Versönung nicht verstehen, dieselben gehen auch aus von bestimmten Voraussetzungen in Beziehung auf

b) Schuld und Strafe. Im Bewusstsein der Schuld ist das Bewusstsein menschlicher Freiheit eingeschlossen. Das Schuldbewusstsein müsste als unberechtigt erwiesen werden, ebenso, wenn die Tat, an die es anknüpft, als unvermeidlich sich herausstellen sollte, als wenn sich ergeben würde, dass die Tat keine Verletzung Gottes in sich schließe. Dies ergibt sich daraus, dass die Schrift in Übereinstimmung mit den Aussagen des sittlichen Bewusstseins Sünden, welche one Überlegung und Bewusstsein begangen sind, für geringer taxirt, als die, in welche der menschliche Wille sich absichtlich legt. Die Schuld hängt also an der menschlichen Freiheit, in welcher zugleich das wesentliche Moment der Gottebenbildlichkeit liegt. Dass aber das Schuldbewusstsein doch auch in Bezug auf Sünden der Unwissenheit, wenn dieselben in das Licht des Bewusstseins treten, tätig wird, zeigt, dass es keine absolute Unwissenheit in sittlicher Beziehung geben kann, sondern dass dieselbe immer eine relative und meist selbst schon eine verschuldete ist. Dieses Schuldbewusstsein erscheint nun als die unabtrennbare Konsequenz der Sünde. Allein wie diese letztere es hervorruft, so ist sie geeignet, dasselbe auch wider abzustumpfen; es gibt eine sittliche Abstumpfung bei der fortgehenden Sünde, welche zur Leugnung der Schuld fortgeht. Zwar erscheint das Schuldgefül nicht schlechthin aufhebbar, da die Sünde auch einen Widerspruch mit dem eigenen Wesen des Menschen in sich schließt, der sich notwendig im unmittelbaren Selbstbewusstsein reflektirt, wenn auch als dumpfes Gefül, aber das Schuldgefül bedarf erst der Anregung und Schärfung bei habituellen Sündern, wenn es richtig funktioniren soll. Dies Schuldbewusstsein schließt nun notwendig das Moment der Verantwortlichkeit in sich. Soweit dasselbe sich also nicht an die Verletzung einer rein irdischen Ordnung knüpft, welche den Schutz einer irdischen Gewalt für sich hat, sondern soferne es sich an eine Sünde als Verletzung Gottes knüpft, schließt es auch den Gedanken der Verantwortlichkeit vor Gott in sich. Die Schrift weiß es nicht anders: es darf, wie bereits hervorgehoben wurde, das Gefül der Selbstverachtung, Selbstverwerfung nicht mit dem Schuldgefül verwechselt werden. Das erstere Gefül wäre eine Reue zum Tode. Dieses Gefül der Verantwortlichkeit weist aber auf die tatsächlich von Gott zu erwartende Reaktion hin. Die letztere kann zunächst darin gefunden werden, dass der Sünder kraft des Schuldgefüls sich von dem Verkehr mit Gott als dem Heiligen ausgeschlossen sieht, und das ist ja allerdings in gewissem Sinne auch die allerschwerste Folge der Sünde. Jemehr der Mensch den Wert dieses Verkehrs gerade auch in seiner Entbehrung schätzen lernt, je mehr ihm die Erkenntnis aufgeht, dass er nur in dieser Gottesgemeinschaft sich selbst der Welt gegenüber behaupten kann, desto peinlicher wird gerade das an die Verantwortlichkeit für die Sünde vor Gott sich anschließende Gefül der Verwerfung von ihm. Aber diese Verwerfung mit dem Verzicht auf die in dieser Gemeinschaft zu hoffenden Güter ist bereits Strafe, bereits Konsequenz der Schuld, nicht mehr die Schuld selbst. Und dazu kommt nun noch, dass das Schuldgefül auch eine Reaktion des gerechten Gottes erwartet. Die Sünde ist doch eine Verletzung der gött-

lichen Weltordnung, die sich mit den Mitteln dieser äußeren Welt, deren Herr und Leiter der Schützer dieser sittlichen Weltordnung ist, verwirklicht, und das Schuldgefül ist darum auch auf eine göttliche Reaktion innerhalb dieser äußeren Welt gefasst. Dass das Schuldgefül in den vorchristlichen Religionen vorzüglich diese Reaktion ins Auge fasste und in den Hemmungen, welche der Befriedigung menschlicher Bedürfnisse sich entgegenstellen in der äußeren Welt, positive Strafen erkannte, kann nicht zweifelhaft sein, und dass gerade in der alttestamentlichen Religion mit besonderer Schärfe dieser Gesichtspunkt bei der Betrachtung der äußeren Zuständlichkeit der Menschen in Anwendung kam, kann um so weniger fraglich sein, da ja für die alttestamentliche Theologie — wenn wir diesen Ausdruck anwenden dürfen — diese Frage eines der wichtigsten Probleme bildete. Man wird nicht sagen können, dass dieses Problem im Neuen Testament dadurch seine Lösung empfangen habe, dass diese äußere Zuständlichkeit außer allen Zusammenhang mit dem Schuldbewusstsein wäre gesetzt worden, sodass von einer positiven Strafe gar nicht mehr die Rede sein könnte. Die neutestamentliche Offenbarung unterscheidet sich in dieser Beziehung nur dadurch, dass sie zunächst einmal den Versuch einer in jedem einzelnen Fall zutreffenden Beziehung zwischen der äußeren Zuständlichkeit und dem Schuldbewusstsein abwehrt und mehr die allgemeine Beziehung des Weltzustandes auf die deutlicher hervortretende Gesamtsünde betont, sodann dadurch, dass sie allerdings die Möglichkeit der Aufhebung des Schuldbewusstseins one gleichzeitige Aufhebung des Strafzustandes mit allem Ernst bezeugt, aber doch nicht one die Voraussetzung, dass die Aufhebung der Schuld irgendwie auch schließlich zur Aufhebung der widersprechenden Zuständlichkeit füren müsse. Wenn überall der Tod als die gewaltigste göttliche Reaktion gegen die menschliche Sünde in Betracht kam, als Vollendung des Widerspruchs, in welchen der Mensch nach seiner äußeren Seite mit seiner eigentlichen Bestimmung gerate, so hat sich im Alten Test. mehr und mehr auch die Betrachtung herausgestellt, dass der Tod eine definitive Trennung von Gott bedeute, dass der Tod also ebenso von dem gerechten Gott als Strafe für den menschlichen Ungehorsam, wie von dem hl. Gott als Mittel geordnet sei zur definitiven Ausschließung der Sünder von seiner Gemeinschaft. Vom Neuen Testament ist diese Auffassung übernommen, zugleich aber allerdings die Möglichkeit behauptet, diese Konsequenz der Scheidung des Menschen von der Liebe Gottes könne und müsse von dem äußeren Vorgang des Todes sich auch abtrennen lassen, wenn dann auch freilich die äußere Restitution nicht ausbleiben könne bei dem, der von Gott innerlich nicht geschieden sei. — Allerdings könnte dies äußere Übel nicht als Strafe erscheinen, wo gar kein Schuldbewusstsein vorhanden wäre. Aber andererseits kann doch die Erfarung des Übels auch erst dieses Schuldbewusstsein anregen, und sofern die Strafe doch eben ihre Abzweckung nicht nur im Bewusstsein des Einzelnen hat, kann dieselbe auch vorhanden sein, wo dieses Schuldbewusstsein nur in minimaler Weise vorhanden ist. Die Strafe hat, wie die Gerechtigkeit, der sie entspringt, eine soziale Geltung. Die absolute Norm soll innerhalb eines Kreises hergestellt werden durch Darstellung des Unwertes der geschehenen Störung. Dies ist nicht richtig ausgedrückt durch das Wort „Abschreckungstheorie" — denn diese Existenzverminderung oder gar Vernichtung des Frevlers entspricht an sich der Idee der Sache. Die Behauptung der unbedingten Geltung des Guten durch Strafe derer, welche diese Geltung beeinträchtigen, ist auch nicht Strafexempel, wenngleich die Abzweckung der Strafe auf die ganze Gemeinschaft gerichtet ist. Wenn demnach für den Einzelnen Strafe möglich ist auch one Schuldbewussein, so wird im allgemeinen doch festzuhalten sein, dass die Lebensverminderung als Strafe nur wirken kann mit Hinzuziehung des Schuldbewusstseins, das, wenn nicht in dem Gestraften selbst, doch in dem Kreis, für den die Strafe bestimmt ist *), vorhanden sein muss. Wie die Strafe das Schuldbewusstsein anregen soll, so kann,

---

*) Schuldbewusstsein bedeutet im zweiten Fall nicht Bewusstsein der eigenen Schuld sondern Erkenntnis der Schuld des Gestraften.

wie bereits gesagt, dieses nicht sein, one dass es die Strafe erwartet, resp. in gewissem Sinne fordert.

Dieser Zusammenhang von Schuldbewusstsein und Strafe bei relativem Unterschied zeigt sich nun auch, wenn wir auf die Vergebung achten. Die tatsächliche Strafaufhebung kann dem erregten Schuldbewusstsein allerdings noch nicht genügen. Eine solche Strafaufhebung böte ja für die Zukunft eigentlich keine Garantie und würde die positive Zulassung zu dem hl. Gott und die positive Widereinsetzung in die Stellung innerhalb der christlichen Gemeinschaft noch nicht in sich schließen. Die Aufhebung des Schuldbewusstseins kann nur zu Stande kommen, durch ein positives Zeugnis von der Bereitschaft des hl. Gottes zur Widerzulassung zu ihm und von seinem Entschlusse, auf alle aus seiner Gerechtigkeit folgenden Konsequenzen zu verzichten. Andererseits wird eine Aufhebung des Schuldbewusstseins one wenigstens prinzipielle Abnahme der Strafsolgen nicht denkbar sein. Wir können uns allerdings eine relative Fortdauer der letzteren denken, allein sie dienen dann nicht mehr dem objektiven Zwecke der Herstellung der absoluten Geltung des Guten, sondern sie können nur noch dem subjektiven Zwecke der Besserung dienen, der sittlichen Übung, sind aber eben darum auch zeitlich beschränkt. Gerade dieser letztere Punkt muss aber zu der Frage weiter füren, ob denn überhaupt eine Vergebung möglich sei.

Es ist bereits hervorgehoben, dass dem Liebeszweck Gottes gegenüber Heiligkeit und Gerechtigkeit doch nur Näherbestimmungen sind. Soweit dieser Liebeszweck erreichbar ist auf dem Wege der Vergebung, wird die letztere notwendig sein. Allein er ist nur erreichbar, wenn es möglich ist, einerseits tatsächlich den Sünder von der Sünde loszumachen, andererseits die Heiligkeit und Gerechtigkeit dabei in ihrer Geltung zur Anerkennung zu bringen. Diese Anerkennung muss natürlich von dem Sünder selbst zunächst geleistet werden. Allein sie kann nicht bloß eine innerliche und in Worten sich ausdrückende bleiben, sondern sie muss sich objektiv bewären, damit auch für das Bewusstsein anderer die Gerechtigkeit intakt bleibe. Diese Bewärung kann nur geschehen in der willigen Übernahme der Strafsolgen oder wenigstens eines Teils derselben oder eines Ersatzes dafür. Das wird sogar von jedem erregten Schuldbewusstsein in menschlichen Verhältnissen gefordert. Dasselbe will — auch wo es Vergebung hofft und bedarf — doch in irgend einem Maße die Tat büßen. Es könnte sich einer rein willkürlichen Vergebung nicht als einer sicheren warhaft getrösten. Erst in einer solchen tatsächlichen Buße, in welcher der Gerechtigkeit eine Genugtuung geleistet wird, empfängt es eine gewisse Rechtsgarantie für die wirklich erfolgte Vergebung. Und ebenso kann der Zugang zu Gott nicht wider gewonnen werden, one dass die Anerkennung des tatsächlichen Abstandes zwischen dem hl. Gott und dem Sünder sich in einer Süne kundgibt, in einer positiven Leistung, in welcher der Entschluss zu einer dem Gemeinschaftsverhältnis zu Gott entsprechenden Heiligung einen Ausdruck gewinnt, der zugleich eine gewisse Bürgschaft für die Zukunft enthält. Auch in dieser Beziehung können wir auf die Erfarung menschlichen Gemeinschaftslebens verweisen. Die Vergebung, die der Vater dem verirrten und befleckten Sone angedeihen läßt, wird für diesen selbst erst ein woltuendes Gut, wenn er auch seinerseits eine Änderung durchgemacht, in einer Leistung den Ernst seiner Umkehr an den Tag gelegt hat. Unter diesen Bedingungen erscheint denn aber auch eine Versönung wirklich möglich, d. h. eine solche Aufhebung des Schuldbewusstseins, welche zwar nicht das Gedächtnis des Geschehenen ausschließt und darum das Bewusstsein der empfangenen Gnade auslöschen könnte, welche aber die Freudigkeit zur Gottesgemeinschaft setzt und von der Verantwortlichkeit entlastet, welche auf das Herz durch die Tat gelegt ist und die Verpflichtung zur Ertragung der Strafsolgen in sich schließt.

Kann die Vergebung so nur eine mit der Heiligkeit und Gerechtigkeit vermittelte sein, so fragt sich, ob der Sünder tatsächlich diese Bedingungen erfüllen kann. Es würde dazu gehören einmal eine umfassende Erkenntnis der Sünde und ihres Widerspruchs wider Gott, eine Erkenntnis, die natürlich nur an der Anschauung des absolut Guten reifen könnte. Da nun aber die Sünde nicht nur eine indivi-

duelle Tatsache ist, sondern sich zu einer schlechthin allgemeinen menschlichen Sündhaftigkeit ausgebildet hat, so erscheint zunächst die Erkenntnis des Guten in vollem Sinne unmögtich, da das Gesetz zwar wol den Abstand zwischen dem Heiligen und dem Sünder offenbart, aber doch nur in einem der persönlichen Darstellung des Guten gegenüber wesentlich abgeschwächten Maße. Wenn also die Sünde in ihrem vollen Umfange erst im Gegensatze zu dem vollkommen Guten ganz offenbar werden kann und wenn erst in dem vollen Gericht über die Sünde die Gerechtigkeit, um deren Anerkennung es sich handelt, ihren Ausdruck finden kann, so ist klar, dass eine sündige Menschheit, in deren Mitte ein schlechthin Guter nie zur Erscheinung kam und die troß aller Gerichte, welche über Einzelne ergingen, das Gericht in vollem Umfang one eigene Vernichtung nicht erfaren konnte, in welcher also das Gericht immer durch die göttliche Langmut noch zurückgehalten war, es zu einer solchen unbedingten Anerkennung göttlicher Heiligkeit und Gerechtigkeit unmöglich bringen konnte. Dazu kam, dass eine tatsächlich sich manifestirende Anerkennung, wie sie oben gefordert wurde, ja gar nicht eintreten konnte, one einen tatsächlichen Bruch mit der sündhaften Richtung, welcher bei dem allgemein menschheitlichen Charakter der letzteren gar nicht möglich war und um so weniger, als ein solcher Bruch mindestens schon die Aufhebung des Schuldbewusstseins, die erst erstrebt wurde, vorausgesetzt hätte, da nur die positive Erfarung des göttlichen Liebeswillens die Kraft dazu entwickeln kann. Dies ist denn auch die Voraussetzung der Schrift und des christlichen aus ihr und an ihr gebildeten Bewusstseins, dass die Menschheit schlechterdings unfähig war, von sich aus in den Friedensstand mit Gott zu kommen, dass nur die göttliche Initiative auf Grund einer besonderen Veranstaltung im Stande gewesen sei, die Versönung zu bewirken. Gott hat die Welt mit ihm selbst versönt, er hat die Möglichkeit der Versönung, wie vorbereitend und abschattend im A. Test., so im vollen Umfang in wirklicher Realität durch Christum erst in der Menschheit gesetzt. Diese Möglichkeit war aber nicht herzustellen one einen Versöner, der außerhalb der menschlichen Sünde stand. Darum hat Gott seinen eingebornen Son dahingegeben, um das Schuldbewusstsein in tatsächlicher Offenbarung des Guten und der göttlichen Heiligkeit ebenso anzuregen, als dasselbe zu stillen. Damit treten wir an das eigentliche Problem heran.

B. **Der Modus der Versönung in Christo: a) die Genugtuung an die göttliche Gerechtigkeit.** Es ist bereits ausgefürt worden, dass die Vergebung abhängig ist von einer Veranstaltung, durch welche doch die Geltung der Gerechtigkeit festgestellt sein muss. Diese Feststellung setzt aber einmal die Erkenntnis Gottes als des absolut Guten und der Sünde als des vollen Widerspruchs dagegen voraus. Die Vorbedingung also der Versönung ist die tatsächliche Offenbarung des Guten und seines Widerspruchs der Sünde. Schon insofern also gehört die sogenannte obedientia activa als erstes Moment zur Genugtuung, als sie zur persönlichen Darstellung des Guten in der Menschheit gehört. Die Darstellung des absolut Guten durch Christus konnte für das Bewusstsein des Volkes zunächst nur so geschehen, dass er unter das Gesetz getan ward, Gal. 4, 4, unter das Gesetz, das um seiner Bestimmung willen für Sünder auch noch mit einer der Freiheit des Gottessones Matth. 17, 26; Gal. 4, 5 widersprechenden Äußerlichkeit behaftet war. Nichtsdestoweniger ist er gekommen, das Gesetz zu erfüllen, Matth. 5, 17. Freilich ist man versucht, in dem Worte πληρῶσαι einen Doppelsinn zu suchen und zu verstehen, dass er mit dem Tun des Gesetzes auch erst den tieferen Gehalt desselben habe herausstellen wollen. Er zerbricht nicht äußerlich das Gesetz, aber indem er tatsächlich zeigt, dass die Liebe die ware Gesetzeserfüllung, die ware δικαιοσύνη ist, töst er das äußere Gesetz ab und offenbart das Gute in einer einzigartigen Form, in der Erscheinung eines sündlosen persönlichen Lebens. Er ist der ἅγιος καὶ δίκαιος schlechthin, Akt. 3, 14, welcher sich der Sünderwelt darstellt, der normale Mensch der υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, der neue gerechte Adam, Röm. 5, 15. Zu dieser Darstellung des Guten gehört nun freilich eben auch sein Leiden. Sein Sterben erst ist der vollständigste Beweis seiner Liebe, Joh. 15, 13; vgl. 10, 11. Diese vollkommenste Offenbarung

des warhaft Guten, der vollen *δικαιοσύνη*, ist nun zugleich der Anlass zur vollen Erscheinung der Sünde. Indem der *υἱὸς τȣ̃ ἀνϑρώπȣ* in der Sünder Hände übergeben wird, der *ἅγιος* und *δίκαιος* verleugnet wird und dafür der Mörder gefordert, Akt. 3, 14, tritt die Sünde in den unmittelbarsten Widerspruch mit dem schlechthin Guten und wird damit auch in ihrem Wesen erst recht klar. Mag auch vielfach subjektiv die Verwerfung des Gerechten noch unter den Gesichtspunkt der Unwissenheit fallen, Akt. 3, 17; Luk. 13, 34; 1 Kor. 2, 8 — objektiv bleibt doch die Kreuzigung Christi die unbedingteste Darstellung der Sünde. Was äußerlich elementarisch ist am Gesetz, Gal. 4, 3, erhebt sich gegen den waren Erfüller des Gesetzes, und der *νόμος τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν* Eph. 2, 15 bricht damit eigentlich selbst zusammen, und ebenso wird von seinem Wort der Worheit der Widerspruch der heidnischen Sünde gestraft, Joh. 18, 37 ff.

Damit ist nun aber erst die Erkenntnis des Guten und der Sünde ermöglicht für die Menschheit, one welche eine Anerkennung der göttlichen Gerechtigkeit in ihrem Recht noch nicht gegeben ist, aber diese Gerechtigkeit selbst scheint nur um so zweifelhafter zu werden. Es ist ja dieser Widerspruch des Guten und der Sünde, wenn in demselben auch der Gerechte sich innerlich vollständig bewärt, noch keineswegs eine Feststellung der göttlichen Strafgerechtigkeit, im Gegenteil scheint ja die tatsächliche Geltung des Guten schlechthin beeinträchtigt und noch weniger kann bis hierher von einer tatsächlichen Unterwerfung des Sünders unter diese Strafgerechtigkeit zum Behuf ihrer Anerkennung die Rede sein. Darum tritt denn dieses Leiden, in welchem sich der *δίκαιος* bewärt, unter einen ganz anderen Gesichtspunkt. Der Gerechte wird auch nach Gottes Ordnung zur *ἁμαρτία*, an der sich nun die Strafgerechtigkeit offenbart, 2 Kor. 5, 4. Das Tun der Sünder an diesem Gerechten wird zur *ὡρισμένη βȣλὴ ϑεȣ̃* Akt. 2, 23. Damit stehen wir denn vor der harten Rede; welche wie keine andere uns *μωρία* zu sein scheint. Es scheint gegen die Vernunft nicht nur, sondern, was mehr ist, gegen das sittliche Bewusstsein absolut zu verstoßen, dass in sittlicher Beziehung soll eine Stellvertretung eintreten können, und nichts scheint mehr mit der Gerechtigkeit zu streiten, als dass das Gericht, durch welches die absolute Geltung des Guten soll gewart werden, sich an dem Gerechten erschöpft. Versuchen wir, trotz dieser scheinbar unwiderleglichen Einwände, dieselben genauer anzusehen, so ist einmal zu sagen, dass die Stellvertretung nur dann ein absoluter Widerspruch wäre, wenn der Mensch von Hause aus vollendete Persönlichkeit wäre, wenn sein persönliches Leben nicht auch in sittlicher Beziehung in einem unmittelboren innerlichen Zusammenhang mit dem aller anderen stünde. Dorner hat in seiner Glaubenslehre II, S. 622—28 aussürlich die Beispiele von Stellvertretung in sittlicher Beziehung, die auch wir als giltig anzusehen gewont sind, gesommelt. Im allgemeinen kann daran kein Zweifel sein, dass die menschliche Justiz es immer als Unvollkommenheit empfindet, dass sie den Verbrecher isolirt, one den Zusammenhang mit dem Ganzen betrachten muss. Nun ist gerade die vorchristliche Menschheit in gewissem Sinne noch massa, Röm. 9, 21, entbehrt noch der Persönlichkeit im vollen Sinne, die ihr erst durch Christus zu teil wird, was ja auch historisch und ethnographisch sich belegen läßt. Christus aber ist nicht ein beliebiges Glied dieser massa, sondern, wie wir ihn betrachten mögen, hat er eine einzigartige Beziehung zur Menschheit. Gehen wir von dem in ihm wirksamen Logos aus, so ist ja die Welt durch ihn und hat ihren Bestand durch ihn, und am Ende ist doch nicht nur Israel, sondern der *κόσμος* für ihn *τὰ ἴδια*, Joh. 1, 10 ff.; gehen wir von seiner historischen Erscheinung aus, so ist er der andere Adam, so ist er der *υἱὸς τȣ̃ ἀνϑρώπȣ*, in welchem Namen doch one Zweifel eine Beziehung auf die ganze Menschheit liegt. Er ist seinem Wesen und seinem Berufe nach das Haupt der Menschheit, die wenigstens *δυνάμει* in einem organischen Verhältnis zu thm steht. Und dieses Verhältnis ist wenigstens von seiner Seite ein zum Voraus gewolltes und geltend gemachtes. Er hat die Absicht, wirklich tn die Sündennot der Menschheit einzugehen. Und so trägt er schon immer den auf der ganzen Menschheit lastenden Fluch, wie er in dem allgemeinen Strafzustand offenbar wird, ouch als seinen eigenen. Wenn der Evangelist Matthäus 8, 17 das be-

kannte Prophetenwort Jes. 53, 4 auf Christi Heiltätigkeit anwendet, so hat das seinen guten Sinn. Es ist ein änlicher Gedanke, wie ihn Paulus Röm. 15, 3 geltend macht. Allein so tief man immer das Mitleiden Christi, wie es durch sein ganzes Leben ging, fassen mag, es war eben doch wesentlich immer noch ein Mitleiden, nicht das Leiden von etwas, das Andere nicht auch zu leiden hatten. Wäre dies Leiden schon eine genügende Offenbarung göttlicher Strafgerechtigkeit gewesen, so hätte es ja keiner weiteren Offenbarung bedurft. Aber wenn der Tod der spezifische Sold der Sünde war und zwar der Tod nach seiner inneren Seite, nach welcher er göttliche Verwerfung ist, so hat diese Strafe die Menschheit noch nicht erfaren und kann sie auch nicht erfaren, one darin wirklich verlaren zu gehen. Der Tod hebt sich darum von Anfang an für das Bewusstsein des Herren auch als Berufsleistung einziger Art heraus. Derselbe steht vor seinem Auge von Anfang an als ein göttliches δεῖ, es ist nicht nur eine aus seiner Berufsleistung unabänderlich ergebende Konsequenz, sondern es ist sein Zweck, zu dem er kam. δοῦναι τὴν ψυχήν. Und wenn wir nun dieses Sterben selbst erwägen, so muss uns doch manches als ein Rätsel erscheinen, wenn es nicht eine eigene Bewandtnis mit demselben hat. Man mag den zu seinen Ungunsten gemachten Vergleich zwischen Gethsemane und dem Kerker des Sokrates zunächst zurückweisen mit der Bemerkung, dass das völlige Fernsein von Todesfurcht oft mehr Zeichen der Stumpfheit als der ethischen Hoheit sei, wir werden an einer Gestalt, die sonst in schlechthinniger Sicherheit des sittlichen Urteilens und Tuns, in vollständigster sittlicher Hoheit und Überlegenheit uns entgegentritt, das Zittern und Zagen in Gethsemane nicht begreifen, wenn dieser Tod nicht seinen besonderen Stachel hatte und ebenso wenig wird die Gottverlassenheit am Kreuze verständlich sein, wenn wir nicht annehmen, dass er den Tod wirklich als Fluch Gottes empfand. Wie aber sollen wir das auf Seiten Gottes und auf seiner Seite verstehen? Vielleicht gelingt es, am ehesten einen Schritt in dies Geheimnis einzudringen, wenn wir an die unter Nr. 1 schon berürte Situation des Mose auf dem Sinai uns erinnern. Christus erkennt das Gericht über die Welt der Sünde, das ihr im Tode und der ἀπώλεια gebürt als ein durchaus gerechtes, aber er will sich diesem Gericht nicht dadurch entziehen, dass er sich innerlich von der Menschheit trennt, auf sein Recht an die göttliche Hilfe provazirt, Matth. 26, 53, vgl. 27, 43, sondern mit dem Bewusstsein, dadurch zunächst die Gemeinschaft mit seinem Vater, die sein Leben war, suspendirt zu sehen, unterwirft er sich dem Gericht, ist gehorsam dem gerechten Gott, der sein Vaterantlitz ihm nicht mehr zeigen wollte, sodass sich in diesen Augenblicken wirklich die Erfarung der ἀπώλεια ergiebt, wie sie in diesem Umfange eben nur der Gottessan überhaupt zu machen vermochte. Es ist nicht ein Widerspruch wider die Gerechtigkeit, sondern in gewissem Sinne die schärfste Erweisung derselben, wenn die Strafe nicht zurückgehalten wird auch über den, der zwar persönlich unschuldig, sich doch durchaus in die Gemeinschaft derselben gestellt hat und dieselbe im Gericht festhält. Es ist auch der ganze Ernst der göttlichen Gerechtigkeit, wenn Gott selbst des eigenen Sones nicht schont, Röm. 8, 32, wo sich derselbe den Sündern gleichgestellt hat. Wie die Züchtigung, die der menschliche Vater über des Sones Sünde verhängt, die Liebe nicht ausschließt, so kann auch, indem Gott dem Gericht über den Eingeborenen den Lauf lässt, das Wolgefallen an ihm fortgedauert haben, nur gab er dasselbe eben nicht kund, und insofern war die Gottverlassenheit eine wirklich empfundene. Dass Christus den Tod in seiner nur seinem Auge zugänglichen Tiefe erlitt, wäre denkbar auch one persönliches Schuldbewusstsein, da, um ein Ereignis als Strafe zu verstehen, nur die allgemeine beabsichtigte Beziehung desselben auf Schuld erkannt werden muss. Allein es fragt sich doch, ob wir mit Häring so schlechterdings für unmöglich halten sollen, auch in Christo ein gewisses Schuldbewusstsein zu setzen. Hat er sich so enge mit den Sündern eingelassen, sollte nicht auch ihr Schuldgefül in ihm eine Resonanz gefunden haben? So werden wir es denn verstehen können, dass das Kreuz ebenso Offenbarung göttlicher Gerechtigkeit als menschlicher Sünde ist, und wenn doch gerade diese Form der Todesstrafe für das Bewusstsein des Herren von Anfang an feststeht,

so werden wir es bedeutsam finden dürfen, dass auf diese Weise der Satz von dem auf Christo ruhenden Fluche gewissermaßen ad oculos demonstrirt wurde, Gal. 3, 13, wie die in der Kreuzigung liegende Erhöhung Joh. 3, 14 ja auch die Bestimmung dieses Todes für die möglichste Publizität — vgl. προέθετο Röm. 3, 25 — die allgemeine Bedeutung desselben sinnlich darstellte.

Die Frage, ob denn nun der Tod Christi ein Äquivalent sei für die der Menschheit gebürende Strafe, lässt sich ja freilich von einer Anschauung aus nicht beantworten, welche die Strafe als ein von der Gerechtigkeit festgesetztes Quantum ansieht, das nun auf Christum gelegt worden sei. Sein Tod ist eben eine ἔνδειξις δικαιοσύνης, insofern die Gerechtigkeit sich einmal an ihm fazusagen erschöpft hat, ihre Konsequenz in vollem Umfang an Christo gezogen hat, die nur darum nicht zur bleibenden Vernichtung fürte, weil Christus in absolut geduldigem Gehorsam den Glauben auch in diesen Augenblicken der Gottverlassenheit festhielt, insofern, weil eben darum dieses Gericht von ihm in der höchst möglichen Intensität ertragen wurde und insofern endlich als in der allgemein menschlichen Bedeutung seiner Person auch die Beziehung dieses Gerichtes auf die letztere eingeschlossen war. Gilt doch schon in menschlichen Verhältnissen nicht nur das Wort: quidquid delirant reges plectuntur Achivi, sondern auch umgekehrt, dass in ihrem Haupte eine ganze Familie, ein ganzes Volk getroffen werden kann. Die Äquivalenz, soweit von einer solchen die Rede sein kann, wird auch durch die Beschränkung der Dauer des Gerichtes nicht beeinträchtigt. Im Gegenteil gehört die Auferstehung als notwendiges Mament auch zur Genugtuung. Christus ist um unserer δικαίωσις willen auferweckt, Röm. 4, 25. Erst die Auferweckung ist das vollkommene Zeugnis für die absolute Gerechtigkeit Christi, die ja auf dem Wege der empirischen Beobachtung nicht durchaus nachweisbar ist. In dieser Rechtfertigung seiner Person liegt aber zugleich auch die tatsächliche Erzeigung der Unmacht der Sünde. Es ist ebenso ihre Sünde, als das Gericht über den Fürsten dieser Welt, wovon der Geist auf Grund der Auferstehung Christi die Welt überfüren wird, Joh. 16, 10. 11. In der Auferweckung liegt aber auch weiter erst die göttliche Erklärung, dass der Gerechtigkeit genug getan sei, die Anerkennung der stellvertretenden Geltung seines Leidens, Röm. 8, 34. Indem die Person des geschichtlichen Erlösers durch die Auferstehung zu übergeschichtlicher bleibender Existenz erhoben ist, ist auch seinem Werke erst die dauernde Geltung gesichert und dem Sünder die Gewissheit gegeben, dass nach immer diese ἔνδειξις δικαιοσύνης der Grund der Sündenvergebung auch für ihn bleibt.

b) Die Süne des hl. Gottes. Wir pflegen wol auch von einer Süne der göttlichen Gerechtigkeit zu reden, wie wir ja auch vom Verbrecher sagen, dass in seiner Hinrichtung das Verbrechen gesünt sei. Allein genauer werden wir doch den ἱλασμός als einen sakralen Begriff bezeichnen können. Sofern es sich für den Sünder darum handelt, nicht nur der Strafverpflichtung ledig zu werden, sondern auch einen Zugang zu Gott wider zu gewinnen, bedarf er einer Süne, ane welche er dem heiligen Gott nicht nahen dürfte. Obgleich für dieses Nahen auch die Rechtfertigung Voraussetzung ist, Röm. 5, 12, kommt doch dieser weitere Gesichtspunkt der Süne noch besonders in Betracht. Wenn nun richtig ist, dass das alttestamentliche Opfer in erster Linie Hingabe eines reinen Lebens an Gott war zum Behuf der Bedeckung der Sünden, so kommt für die Widerherstellung der Gottesgemeinschaft durch Christus wesentlich der Gesichtspunkt in Betracht, dass Christus als der absolut reine den Sünder bedeckt. Das ist das Richtige an der altkirchlichen Lehre von der obedientia activa, nur dass es verkehrt ist, den Stoff gewissermaßen zwischen dieser doppelten obedientia teilen zu wollen: vielmehr ist es derselbe Stoff, der nur unter diesen doppelten Gesichtspunkt gestellt sein will. Dem ganzen Kommen Christi liegt der Opfergedanke, die Absicht unbedingter Hingabe an Gott zugrunde, Ebr. 10, 7—10, und so ist denn auch sein ganzes Berufsleben als Leben unbedingten Gehorsams Phil. 2, 8, dem das Tun göttlichen Wollens warhaft Speise ist, Joh. 4, 34, ein fortgehendes Opfer, eine fortgehende Zueignung an Gott. Allein diese Opferung des persönlichen Willens an den göttlichen Zweck war doch wider nur Vorbereitung

für das eigentliche Opfer, bedingte nur seine Qualifikation als geeignetes Opferobjekt, indem dadurch diejenige Vollkommenheit und Fehllosigkeit erreicht wurde in sittlicher Beziehung, welche von dem Opfer erwartet wird und van dem Tieropfer symbolisch nur in der Farm äußerer Fehllosigkeit geleistet werden konnte. Dieser Lebensgeharsam Jesu ist zunächst nur die Vorbedingung dafür, dass er sich als ἄμωμος opfern kann.

Die unbedingte Zueignung an Gott erfolgt doch erst mit der Hingabe der ganzen Weltexistenz, was in der αἱματεκχυσία seinen Ausdruck findet. Darum was er als Fluch und Gericht an sich erleidet, wird auch wider zu seiner Tat. Niemand nimmt das Leben van ihm, Joh. 10, 18. Er selbst weiht sich für die Seinen zum Opfer. Jah. 17, 19, er selbst bringt sich durch den ewigen Geist Gott zum Opfer dar, Ebr. 9, 14. Und wie schon über jenem Opferentschluss, mit dem er sein Berufsleben begann, indem er alle Gerechtigkeit zu erfüllen, auch die für Sünder geordnete Bußtaufe übernahm, das Zeugnis erschallte, dass er der gottwolgefällige San sei, Matth. 3, 15, 17, so fehlte auch der tatsächlichen Durchfürung seines Opfers das Zeugnis nicht, dass es eine ὀσμὴ εὐωδίας vor Gott sei, Eph. 5, 2. Sein Blut wird nun zum sinnbildlichen Träger dieses seines Opferwillens und Opferwertes, die Süne wird ganz spezifisch durch das Blut vermittelt, weswegen in den Stellen, in denen der Opfergedanke vorherrscht, auch gegenüber der Erinnerung an das Todesleiden, an den σταυρὸς die Vergegenwärtigung des Blutes vorherrscht, wie denn in Röm. 3, 25, wo die beiden Gesichtspunkte der Genugtuung und der Süne ineinander überfließen, das ἱλαστήριον sofort mit den Worten ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ verbunden ist. Durch diese absolut vollkommene Gehorsamsleistung, die im Tade, in den er sich also eben so willig ergibt mit Opfergesinnung, als ihn der Vater andererseits zur Strafe hingibt, ist er der schlechthin Geliebte, Eph. 1, 6. Hohepriester und Opfer in einer Person erscheint er so vor Gott mit seinem Blute, um uns angenehm zu machen und den Zugang zu Gott zu eröffnen, Ebr. 10, 19. 20. Wenn nun die Möglichkeit einer Süne durch Opfer im A. Test. bedingt war durch den Gnadenwillen Gattes und ihr Wert eben daran hing, dass damit eine göttliche Anardnung erfüllt wurde, sa erscheint auch im Neuen Testament, namentlich im Hebräerbrief, die Geltung dieser Süne wesentlich bedingt durch den Willen Gottes, der allein den ihm geeigneten Hohepriester beruft, Ebr. 5, 5. Dennoch hätte ja dieser Umweg durch eine Opferdarbringung, durch welche die Möglichkeit eines Nahens der Menschen zu dem heiligen Gott vermittelt sein sall, keinen Sinn gehabt, wenn nicht die Leistung Christi einen objektiven Wert hätte, den die allerdings unkräftigen alttestamentlichen Opfer nur schattenhaft vorbildeten. Diesen objektiven Wert des Opfers Christi mit dem Ausdruck Verdienst zu bezeichnen, bleibt immer missverständlich, denn der Begriff des Verdienstes weist immer auf eine Leistung hin, welche dem Bedürfnis eines Anderen entspricht und damit einen Rechtsanspruch begründet. Die Opferleistung Christi aber entspricht höchstens insofern einem Bedürfnis Gottes, als sie die Bedingung erfüllt, an die er kraft seines Wesens die Zulassung der Menschen zu sich knüpfen muss. Wie ist nun aber dann der stellvertretende Wert der Opferhingabe Christi zu verstehen, da er ja doch eben nicht von der Menschheit dargebracht wird, sandern sich selbst darbringt? Das stellvertretende Moment liegt offenbar zunächst in seiner hahepriesterlichen Stellung. Sein Opfer, das er darbringt, kann diesen Wert der Bedeckung der menschlichen Sünde nur haben, weil er in diesem Verhältnis des priesterlichen Vertreters steht zur Menschheit. Diese priesterliche Vertretung ist aber bei ihm Warheit, sofern er objektiv vermöge seines Wesens in einem Gemeinschaftsverhältnis zu allen Menschen steht, vgl. Ebr. 2, 11. 14. 17, und subjektiv durch sein συμπαθεῖν, Ebr. 4, 15 diese Gemeinschaft realisirt. Er selbst hat in seinem Opfer eben diesen Zweck, dass die Anderen sollen durch ihn zu Gott gefürt werden, er selbst wendet ihnen dasselbe zu. Dieses Opfer selbst aber gewinnt seinen einzigartigen Wert, durch welchen es real wirken kann, was das alttestamentliche Opfer nur sinnbildlich wirkt, nicht nur durch die einzigartige Bedeutung seiner Persönlichkeit, sondern auch durch die ewige Geistesmacht, welche im Opferakt sich ent-

wickelt und daher auf die Sünder reinigend wirken kann. So ist die Menschheit tatsächlich durch ihn bedeckt, Gott sieht die Menschheit nur durch ihn, als ihren geordneten menschlichen Vertreter, sie ist in ihm angenehm gemacht. Er ist der Bürge des neuen Bundes, Ebr. 7, 22, indem er die Heranziehung der von ihm vertretenen Sünder zur Gottesgemeinschaft in einer dieser letzteren entsprechenden inneren Stellung zu bewirken sich anheischig macht.

Auch für diesen Gesichtspunkt und gerade für ihn bildet die Auferstehung ein sehr wichtiges Moment. Sie ist das letzte entscheidende Zeugnis der gottwolgefälligen Gottessonschaft des Hohepriesters, Ebr. 8, 1. Es ist das entscheidende Zeugnis, dass Gott die Süne angenommen. Aber wenn das priesterliche Amt doch das Nahen zu Gott in sich schließt, so tritt denn auch die Auferstehung unter den weiteren Gesichtspunkt, dass sie das Mittel ist, um dieses priesterliche Nahen zu vollkommener Realität zu füren. Das Opferblut will in unmittelbarer Nähe zu Gott, also in den Himmel als die Stätte seiner vollendeten Offenbarung gebracht sein — noch mehr, der Hohepriester selbst tritt nun zu dem Gott, dem er die Süne darbringt, in die unmittelbarste Gemeinschaft. Damit gewinnt denn sein Opfer eine schlechthin bleibende Geltung, so dass für immer jeder Zugang des Sünders zu Gott durch dasselbe vermittelt ist und gerade dieses Opfer eben nicht als etwas dingliches, als ein etwa von der Person ablösbares meritum vorhanden ist, sondern wie es im Unterschied von allen anderen Opfern durchaus persönlicher Art war und auch vom Hohepriester unabtrennbar bleibt als sein Blut, so ist auch sein hohepriesterliches Wirken ein fortgehendes, er ist der immerwärende, persönliche ἱλασμός. Die Menschheit ist als gesünte, in ihm gewissermaßen ideal vor Gott gegenwärtig und alle einzelnen Glieder fürt er zu der σωτηρία der Gottesgemeinschaft, Ebr. 2, 10; 12, 22. 23. Es bedarf nicht erst der Bemerkung, dass diese beiden Gesichtspunkte der genugtuenden Strafstellvertretung und der sünenden Opferstellvertretung nicht etwa gegen einander ausschließend sind, sondern einander gegenseitig fordern. Die Widerherstellung dieses im engeren Sinne persönlichen Verhältnisses des Sünders zu dem heiligen Gotte ist die notwendige Ergänzung des durch die Strafstellvertretung hergestellten Friedensstandes zu dem in Gerechtigkeit in der Welt waltenden Gotte, die Auseinanderhaltung dieser Gesichtspunkte aber entspricht ungefär der nicht klar genug durchgefürten Tendenz der altkirchlichen Glaubenslehre bei ihrer Unterscheidung der obedientia passiva, durch welche das negative Moment der Sündenvergebung, und der activa, durch welche das positive der Gerechterklärung erreicht werden soll. Die Rechtfertigung selbst nun kann freilich nicht so nach ihrem positiven und negativen Moment unterschieden werden, dass beide Momente auch je eine verschiedene Begründung finden, vollends wenn man, was oben schon zurückgewiesen wurde, die obedientia activa an einem anderen Stoffe nachweisen wollte, als die passiva, wol aber wird man die Restitution des Sünders für die sittliche Weltordnung von seiner persönlichen προςαγωγή zu dem heil. Gott unterscheiden können. Zu diesen beiden Gesichtspunkten kommt aber endlich noch ein dritter.

c) Die Setzung eines neuen Prinzips in die Menschheit. Es ist eine allgemeine Erfarung, dass die energische, aufopferungsvolle Vertretung des Guten, die hingebende Initiative in Geltendmachung einer vergessenen und unterdrückten Norm einen lämenden Eindruck auf die gegnerischen Mächte macht und nach anderer Seite hin um so ermutigender, erhebender wirkt. So erscheint denn Christus als der Vertreter des göttlich Guten in der Welt, um dasselbe in der unbedingtesten Hingabe zu vertreten. Obgleich nicht zum Gericht gekommen, übt er doch tatsächlich in seiner Erscheinung die κρίσις, Joh. 3, 17. 18, und diese kritische Wirkung vollendet er in seinem Sterben, Joh. 12, 31. Sein Kreuz ist das Zeichen, das zum Fall und Auferstehen gesetzt ist für Viele, Luk. 2, 34 — es scheidet zwei Welten und zwei Weltalter. Wie an ihm die Sünde ihren letzten Trumpf sozusagen ausspielt, so zieht dasselbe auch unmittelbar alle Keime des Guten, die noch vorhanden sind, an sich, Joh. 12, 32. Und wie der Tod Christi so scheidend wirkt im Großen, so auch im Einzelnen. Hat er in der Hingabe seines leiblichen Lebens zugleich das abgelegt und getötet, was er mit der

sündigen Menschheit gemein hatte, Röm. 8, 3, so ist er damit auch zu einer gewissermaßen unmittelbar in den einzelnen Gläubigen fortwirkenden Potenz der Ertötung der Sünde geworden, zu einem Bußprinzip, wie er andererseits auch sein neues Leben, das ihm auf Grund dieser Hingabe geworden ist in der Auferstehung auf solch unmittelbare Weise in die Herzen der Seinen überleitet, Röm. 6, 5. 6; Kol. 3, 1. 3. Am reichlichsten macht ja das vierte Evangelium namentlich auch in den Abschiedsreden von diesem Gesichtspunkt Gebrauch. Allein hier zeigt sich denn auch, dass doch für diese scheinbar ganz unvermittelt sich fortsetzende Wirkung des Todes Christi auf die Menschen, durch welche die Sünder selbst nun auch gewissermaßen in den Stand gesetzt werden sollen, an der Genugtuung und Sühne sich zu beteiligen, die Vermittlung keineswegs ganz fehlt. Es ist ja der Paraklet, das πνεῦμα, das in ihm wie gebunden, nun durch seinen Tod erst, der zur Verklärung fürt, entbunden wird zu dem wirkungsvollen Prinzip eines neuen menschheitlichen Lebens. Mit dem Hebräerbrief ordnen auch die Abschiedsreden das Gehen zum Vater der Auferstehung über, aber dieses durch den Kreuzestod vermittelte Gehen zum Vater hat nun eben hier nicht nur den Zweck, beim Vater für die Seinen einzutreten, sondern auch den Paraklet zu senden. Wie er selbst der Paraklet beim Vater ist, 1 Joh. 2, 1, so trägt das πνεῦμα dieses parakletische Prinzip sozusagen über auf die Menschen, denen er sich mitteilt, realisirt subjektiv die sünende Wirkung des Todes Christi. Es ist nun bei diesem Gesichtspunkt vollends klar, dass er nur im Zusammenhang mit den beiden anderen durchfürbar ist. Nur wenn der Tod Christi zu unserer Versöhnung an und für sich nötig war, kann derselbe Ausdruck einer Liebe sein, die so anziehend wirkt, und nur wenn das Sterben Christi die Vorbedingung für die Neugestaltung des Verhältnisses Gottes zu den Menschen war, lässt sich erklären, warum von diesem Leiden und Sterben die Mitteilung des Geistes abhängig war, nur wenn das Leiden und Sterben Christi die Buße der Menschheit war, erklärt sich, wie dasselbe in den Einzelnen zum Bußprinzip werden konnte. Dieser dritte von der Schrift an die Hand gegebene Gesichtspunkt, von dem aus der Heilswert des Todes Christi verständlich gemacht wird in der Schrift, leitet nun aber von selbst zu der letzten Frage über, die wir nach kurz zu besprechen haben.

C. Die Zuwendung der Versöhnung an die Einzelnen. Wir haben gehört, wie die socinianische Kritik ganz besonders die Frage ins Auge fasste, wie denn bei der Lehre von der Straffstellvertretung noch eine Sündenvergebung, bezw. eine Verantwortlichkeit der Sünder möglich sei, wenn doch die Strafe getragen sei, also rechtmäßig nicht mehr vollzogen werde könne an denen, für welche genug getan worden. Soweit die socinianische Kritik dabei auch folgerte, dass alles zeitliche Strafübel konsequent hätte aufhören müssen von dem Tode Christi an, ist bereits vorgebaut durch die Erklärung, dass es wesentlich der Tod nach seiner jenseitigen Gestalt, dass ich kurz so sage, gewesen, welchen Christus im engeren Sinne stellvertretend getragen. Aber auch die allgemeinere Konsequenz, dass das von Christo getragene Strafübel nun auf keinen Menschen mehr übergehen könne, ist von uns abgewehrt, indem wir die Vorstellung eines bestimmten Quantums der Strafe ablehnten. Der genugtuende Wert des Leidens Christi beruht ja auf der Persönlichkeit des Herrn und seinem Verhältnis zur Menschheit. Nur die Verbindung, in welcher er mit der Menschheit steht, macht ihn zum Vertreter geeignet. Nun ist diese Verbindung wol zunächst eine objektive. Er hat teil an dem σπέρμα Ἀβραάμ und damit auch an dem Adams und diese Gemeinschaft, in der alle Menschen ja in gleicher Weise unter einander stehen, gewinnt durch sein Wesen als λόγος nach den besonderen Sinn, dass er das Haupt der durch ihn geschaffenen Menschheit ist. Aber seine stellvertretende Genugtuung kommt doch erst zur Verwirklichung dadurch, dass er auch tatsächlich und mit Absicht in die menschliche Not eingeht und innerlich sich in diese Gemeinschaft versenkt. Jede Gemeinschaft aber erfordert Gegenseitigkeit. Christi stellvertretendes Eingehen in die menschliche Sünde und das menschliche Elend kann daher nur für die wirksam werden, welche auch ihrerseits die an sich bestehende Zugehörigkeit zu Christus vollziehen, also an ihn glauben. Insofern kann auch seine Ab-

sicht der Stellvertretung als beschränkt angesehen werden auf diejenigen, welche in besonderem Sinne zu ihm gehören — eine Auffassung, welche ja allerdings, in Äußerungen des vierten Evangeliums, wie 17, 9, wie überhaupt in der Zweiteilung des Evangeliums in das Wirken an der Welt und in das an den Seinen, wobei sein Tod in die letztere Abteilung fällt, einen Anhalt findet. Allein damit ist die reformirte Auffassung nur dann gerechtfertigt, wenn man den Grund des Glaubens ausschließlich in der Erwälung findet, wenn man von der Annahme ausgeht, daſs von Anfang an nur ein Teil der Menschheit zum Reich Gottes bestimmt sei. Noch weniger dürfte in solchen johanneischen Stellen eine Anschauung genügenden Halt finden, welche den Schluſs machen zu dürfen glaubt, daſs die Rechtfertigung eben darum nicht erst auf dem Tode Christi ruhe, sondern schon an und für sich nach Gottes Willen das Attribut einer Gemeinde sei, welche von Christus zum Behuf der Herstellung eines Gottesreichs gegründet sei, sodaſs Christus nur in der Begründung einer solchen Gemeinde eigentlich das Ziel seines Berufes gefunden und derselben nicht die Sündenvergebung erworben, sondern nur in der Art, wie er seinen Beruf auch im Leiden und Sterben erfüllt, die Gewiſsheit derselben versiegelt habe. Es ist doch vielmehr die Art des vierten Evangeliums, das erst Werdende schon als das Gewordene anzusehen und darum die durch Christus gewirkte κρίσις im Lichte der Vollendung zu betrachten als Scheidung von zwei an sich gegensätzlichen Reihen. Für die empirische Betrachtung wird doch immer bleiben, daſs die Stellvertretung allerdings δυνάμει sich auf die ganze Menschheit bezieht, daſs Christus für die ganze Menschheit genug getan, daſs aber diese Vertretung erst wirksam, aktuell wird für die Glaubenden. An sich ist mit seiner Auferstehung die ganze Menschheit gerechtfertigt, aber von dieser prinzipiellen Rechtfertigung ist die auf den Einzelnen bezügliche zu unterscheiden, welche erst dem Glauben zu teil wird. Auf Grund dieser Unterscheidung kann man allerdings sagen, daſs die Rechtfertigung der Versöhnung vorangehe, d. h. die Versöhnung des einzelnen Menschen erfolgt erst auf Grund der prinzipiellen Rechtfertigung der Menschheit, 2 Kor. 5, 19. 20, welche letztere aber ihrerseits die Versöhnung voraussetzt V. 18.

Von Vergebung aber kann trotz der Genugtuung die Rede sein einmal darum, weil ja die ganze Veranstaltung einer solch' stellvertretenden Genugtuung auf dem allgemeinen Heilswillen Gottes ruhte, der nicht ausschließlich dem Bedürfnis der Gerechtigkeit, welche ja auch durch Vollzug der Strafe an der Menschheit ihre Befriedigung finden konnte, Raum gab, dann aber darum, weil die Anwendung der durch den Tod Christi gewonnenen prinzipiellen Rechtfertigung auf den Einzelnen wider auf einem besonderen Gnadenurteil beruht, durch welches die im Glauben vollzogene Verbindung des Einzelnen mit dem gekreuzigten Christus anerkannt wird. Durch die stellvertretende Genugtuung ist also zunächst die Möglichkeit der Vergebung für Gott geschaffen. Dieselbe ist an das Kreuz geknüpft. Nur indem der Einzelne die im Kreuzestod Christi vollzogene Strafe für die Sünde als für sich giltig angesehen wissen will, also sich selbst mit seiner Sünde als todeswürdig anerkennt, dem Gericht auch über seine Sünde sich damit unterwirft, kann er diese innerliche Gemeinschaft mit dem vollziehen, der für ihn der Gerechtigkeit genug getan hat. Aber indem der Sünder nun auch an der Rechtfertigung Christi Anteil bekommt, gewinnt die Vergebung gewissermaßen Rechtskraft. Der ἔνδειξις der göttlichen Gerechtigkeit im Gericht folgt nun auch die Rechtfertigung des Gläubigen als ein Akt des gerechten Gottes, Röm. 3, 25. Diese Vergebung hebt nun allerdings zunächst das Schuldbewuſstsein auf, entlastet den Sünder von der Verantwortlichkeit dem gerechten Gott gegenüber, macht aber eben damit auch dem Strafzustande ein Ende und zwar tatsächlich dem Strafzustande, der als die spezifische Sündenstrafe angesehen werden muſs, nämlich dem Tode, sofern derselbe die definitive Ausschließung aus der Heilsgemeinschaft bedeutet. Wenn die übrige Zuständlichkeit des Menschen in ihrem Widerspruch mit der Idee ungehemmten Lebens, wie sie als Strafe der Sünde beurteilt werden muſs, unverändert fortdauert, also namentlich auch der Tod nach seiner äußeren Seite, so ist das insofern kein Widerspruch mit der

Strafaufhebung, als diese Fortdauer der äußeren Hemmung eben nur Konsequenz der noch fortdauernden Gemeinschaft der Gläubigen mit der Welt ist, auf welcher der Fluch noch ruht. Soferne der Gläubige aber die Garantie der schließlichen Aufhebung dieser Hemmungen jetzt schon, wenn auch nur in der Hoffnung Röm. 8, 24 hat, treten dieselben dann unter den Gesichtspunkt der Züchtigungen der zur sittlichen Übung geordneten Widerstände, wie sie nötig sind, solange die Sünde als Macht noch nicht gebrochen ist. Der Gläubige weiß nun, dass ihm alle Dinge zum Besten dienen, Röm. 8, 28, und wenn man dieses Bewusstsein als Vorsehungsglauben bezeichnen will, so kann man allerdings sagen, dass die Wirkung der speziellen Rechtfertigung in der Entstehung des Vorsehungsglaubens bestehe, nur dürfte man nicht vergessen, dass es auch einen außerchristlichen Vorsehungsglauben gibt, der freilich mit dieser Gewissheit, dass man eben gerade als diese bestimmte Person Zweck Gottes sei, nichts zu schaffen hat.

Dieser Glaube an die spezielle Gnade und Fürsorge Gottes, welcher sich auf die Genugtuung Christi stützt, will aber erprobt sein in dem tatsächlichen Vollzug der Gemeinschaft mit Gott. Die Rechtfertigung, welche die Gnade mitteilt, muss zur προςαγωγὴ zu dieser Gnade füren, Röm. 5, 1. 2. Der Verkehr mit Gott bedarf nun aber auch bei dem Gerechtfertigten der deckenden Süne umsomehr, da ja mit der Rechtfertigung die aktuelle Heiligkeit nicht erreicht ist, wie sie doch eigentlich die Bedingung eines ungehemmten Verkehrs mit Gott wäre. Aber indem der Sünder durch den Glauben mit dem gekreuzigten Christus in Verbindung getreten ist, um des Schuldbewusstseins ledig zu werden, findet er auch in dem Blute Christi die sünende Bedeckung ἀπὸ συνειδήσεως πονηρᾶς behufs des getrosten Herzunahens zu Gott, Ebr. 10, 19—22. Indem der Sünder vor Gott nur in der Verbindung mit dem vollkommenen Hohepriester erscheint, wird die den Zutritt sonst hindernde ἀσθένεια σαρκὸς unwirksam gemacht. Darum ist nun das Gebet der begnadigten Sünder ein Gebet im Namen Jesu. Da sie selbst durch diese Verbindung mit Christo Objekte der Liebe Gottes sind, so ist das Bitten Jesu für sie nicht mehr nötig, wenigstens nicht in dem Sinn, dass sie selbst dabei rein passiv wären, Joh. 16, 26. 27. Die Bürgschaft Christi macht es möglich, dass Gott sie schon in der sittlichen Vollendung sieht, zu welcher sie durch die Gemeinschaft mit Christo gebracht werden sollen.

In der Tat kann sie diese auf der bußfertigen Anerkennung der im Kreuze Christi geschehenen ἔνδειξις δικαιοσύνης ruhende Glaubensverbindung mit Christo gar nicht sein, one dass zugleich das neue Lebensprinzip, das im Leiden und Sterben Christi und in seiner Auferstehung offenbar wurde, in das Herz aufgenommen wird. Was zunächst als ein Zeichen des göttlichen Eifers wider die menschliche Sünde erkannt wurde, wird eben dadurch auch wider zum Zeugnis überschwenglicher göttlicher Liebe, wie sie das Herz ergreift und an sich zieht. Das Verständnis dieser Gottesweisheit ἐν μυστηρίῳ ἀποκεκρυμμένη 1 Kor. 2, 7 muss einen Eindruck von dem Kreuz Christi, in welchem göttliche Liebe, Gerechtigkeit und Heiligkeit sich so wunderbar durchdringen, und von der Person Christi wirken, welcher die unmittelbare innere Nachbildung dieses Sterbens und Lebens Christi zur Folge hat. So erscheint jene mystische, d. h. für unser vorstellendes Bewusstsein nicht mehr weiter zu vermittelnde Gemeinschaft des Gläubigen mit Christo doch ethisch und psychologisch wider verständlich. Da aber der erhöhete und sünend und bürgend vor Gott stehende Christus zugleich zur Rechten Gottes sitzt und darum persönlich auf die Menschheit wirken kann durch seinen Geist, als den Träger seiner Warheit und seines Lebens, so erscheint auch diese Reproduktion seines Sterbens und Lebens in den Seinen als seine persönliche Wirkung. Ja der Glaube selbst, der sich bußfertig entschließt, die Vergeltung am Kreuz zu suchen, ist schon Wirkung dieses Geistes. der von Christo als dem Vollendeten ausgeht. Er selbst steht hinter seinen Gesandten, die an seiner Statt bitten: καταλλάγητε τῷ θεῷ. Er ist der μεσίτης, der nicht nur für Gott die Möglichkeit der Vergebung und der Zulassung des Sünders schafft und insofern Gott versönt, er versönt auch den Menschen, indem er durch Darlegung dieser Möglichkeit der Vergebung, durch Darbietung derselben dem Menschen das Miss-

trauen benimmt, durch welches dieser an ernstlicher Buße, an dem tatsächlichen Anfang der Umkehr gehindert ist. So schließen sich denn auch die Beziehungen der Versönung auf Gott und auf die Menschen wider zusammen und der anende Glaube findet in der Tat in der *μωρία τῦ σταυρῦ* doch die wunderbarste Weisheit göttlicher Liebe, ein seliges Geheimnis, das mit Recht den Mittelpunkt alles christlichen Glaubens bildet. —

Was die Litteratur betrifft, so kommen für die biblische Grundlegung außer den umfassenderen biblisch-theologischen Werken in Betracht die oben mehrfach citirten Abhandlungen von Riehm, v. Orelli, Schmoller, welche durch den zweiten Band von Ritschls großem Werke über Rechtfertigung und Versönung veranlasst sind. Von älteren Arbeiten biblischer Richtung mag erwänt sein: H. Chr. Storr, Pauli Brief an die Hebräer, mit Anmerkungen und Abhandlung über den Zweck des Todes Jesu, Tübingen 1809; K. Bähr, Symbolik des mosaischen Kultus, 1839; Kurtz, Der alttestamentliche Opfercultus, 1862; Chr. B. Klaiber, Die neutestamentliche Lehre von der Sünde und Erlösung, Stuttgart 1836; A. Ebrard, Die stellvertretende Genugtuung in der hl. Schrift begründet, 1857; Geß, Zur Lehre von der Versönung in den Jahrbb. f. deutsche Theologie, 1857. 1858. 1859.

Eine Bearbeitung des geschichtlichen Stoffes für die 3 ersten Jarhunderte hat Bähr versucht: Die Lehre vom Tode Jesu in den 3 ersten Jahrhunderten, 1832. Nach ihm hat Baur die Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt 1838. Die eingehendste Behandlung des geschichtlichen Stoffes hat Ritschl im ersten Bande seines Werkes gegeben. Besonders eingehend ist neben Anselms berühmtem Werk Luthers Versönungslehre behandelt worden von Weiße, Held, Harnack, Köstlin. Glaubenslehren wie die von Thomasius, Philippi, Dorner lassen sich auch auf das geschichtliche Material zum teil sehr eingehend ein. Für die dogmatische Ausfürung der Lehre ist Ritschls Werk epochemachend schon dadurch, dass es die Centralfrage christlicher Dogmatik wider lebendiger zum Bewusstsein brachte. Durch ihn ist speziell veranlasst worden: Die Versönungslehre auf Grund des christlichen Bewusstseins, von G. Kreibig 1878, und zallose kleinere Arbeiten. Vor Ritschl hatte namentlich v. Hofmanns Schriftbeweis einen Streit hervorgerufen, an dem sich für ihn Schmid und Frank, wider ihn Philippi und Thomasius, beteiligten. Eine Übersicht über den wesentlichen Inhalt dieser Streitschriften gibt Weizsäcker, Jahrbb. f. d. Theol. 1858, S. 154 ff. Der Verfasser des Artikels in der ersten Auflage, Schöberlein, hat auf Grund einer Abhandlung in den Studien und Kritiken 1845 in seinen Grundlehren des Heils entwickelt aus dem Prinzip der Liebe 1848 die Versönungslehre eingehend behandelt. D. H. Schmidt.

Versönungstag, hebr. יום הכפרים 3 Mos. 23, 27 f., im Talmud auch schlechtweg יוֹמָא, der Tag one Gleichen, vulgär hebräisch jôm kippur, wird der große Süntag genannt, der unter den israelitischen Festen eine besondere Stelle einnimmt. Die gesetzlichen Bestimmungen über ihn finden sich 3 Mos. 16, 1—34 (vgl. 2 Mos. 30, 10); 23, 26—32; 4 Mos. 29, 7—11. Da diese Anordnungen trotz ihrer relativen Weitläufigkeit nicht ausreichen, um den hochwichtigen Ritus in allen Einzelheiten zu bestimmen, musste hier wie in anderen Stücken eine ergänzende Tradition bestehen. Was in dieser Hinsicht zur talmudischen Zeit über den Ritus des zweiten Tempels überliefert wurde, gibt der mischnische Traktat Joma (s. unten), der ganz von diesem Tage handelt. — Betrachten wir die Bestimmungen des mosaischen Gesetzes näher: 3 Mos. 16, 1 ff. wird zunächst im Anschluss an den Tod zweier Söne Aarons (10, 1) diesem untersagt, nach Belieben in den Raum innerhalb des Vorhangs, d. h. das Allerheiligste, einzutreten und ihm die dafür erforderliche ceremonielle und sakrifizielle Ausrüstung vorgeschrieben; von Vs. 29 an aber wird bestimmt angeordnet, dass dieses Vertaren alljärlich einmal zum Zweck der Entsündigung der Priesterschaft sowie der ganzen Gemeinde und des Heiligtums unter Feiern und Fasten des Volkes statt-

finden soll. — Als **Zeit** für diese järliche Sünfeier wird bezeichnet der 10. Tag des 7. Monats (3 Mos. 16, 29; 23, 27; 4 Mos. 29, 7). Der 7. Monat schloss die festliche Jareshälfte sowie das ökonomische Jar ab, er brachte auch (vom 15. Tage an) das große Herbstfest. Diesem heitern Dankfest sollte der ernste Süntag vorausgehen änlich wie der Überschritt dem Fest der ungesäuerten Brote. Sowol das Moment des periodischen Abschlusses, das dem 7. Monat eignete, als das der bevorstehenden großen Dankfeier legten nahe, gerade zu dieser Zeit den Sünakt vorzunehmen. Die Zehnzal ist neben der Sieben hier wie oft in der Thora bedeutsam. An eben diesem 10. Tag sollte, wenn die Jobelperiode um war, nach 3 Mos. 25, 9 das Jobeljar unter Posaunenhall angekündigt werden. Das geweihte Jar wurde durch den allgemeinen Versönungsakt aufs schönste eingeleitet.

Für die **Gemeinde** hatte der Versönungstag zu gelten als Hochsabbath (שבת שבתון 3 Mos. 16, 31), an welchem jede Arbeit bei Androhung der Ausrottung (23, 27 ff.) verboten war und die Gemeinde sich im Heiligtum versammeln sollte (מקרא קדש 23, 27). Ebenso streng aber ist allgemeines **Fasten** für diesen Tag vorgeschrieben — der einzige Fall dieser Art im mosaischen Gesetz! Durch dieses Fasten, das „Niederbeugen der Seele“, sollten die Gemeindeglieder sich in die dem ernsten Sünakte angemessene Bußstimmung versetzen. Der Tag heißt daher der Fasttag schlechthin: ἡ τῆς νηστείας ἡμέρα (Jos. Ant. 14, 4, 3, wo aber wie 14, 16, 4 der „dritte Monat“ Schwierigkeit macht) oder ἡ νηστείας ἑορτή (Philo, De septen. p. 296 M) oder einfach ἡ νηστεία (Philo ebendas. 278 M; Apg. 27, 9), bei den Rabbinen auch צוֹם רַבָּא im Unterschied von den nach des Exil hinzugekommenen Fasttagen. Der im Lande ansässige Fremdling war gleichfalls gehalten, von der Arbeit zu ruhen, dagegen wird ihm das Fasten nicht zur Pflicht gemacht (3 Mos. 16, 29).

Der im Heiligtum vorzunehmende **priesterliche Ritus** ist 3 Mos. 16, 3 ff. beschrieben. Aaron, bezw. der Hohepriester, soll zuerst ein gründlich reinigendes Bad nehmen, dann die zum Sünritus vorgeschriebene ganz weiße linnene Kleidung anziehen; es ist dies zwar nicht eine Büßertracht, aber doch eine solche, die sich durch schmucklose Einfachheit von der sonstigen Amtstracht des Hohenpriesters unterscheidet; dass sie vollkommen weiß und rein sein soll, wird gefordert durch die Annäherung an den im Allerheiligsten wonenden Gott, die der Priester gerade jetzt vollziehen soll. Darauf folgt Vs. 5 ff. die Zurichtung eines doppelten, ja vierfachen **Opfers**, da er für sich selbst und für die Gemeinde je ein **Sündopfer**, nachher aber für beide Teile je ein Brandopfer darzubringen hat. Die Sünakte gehen natürlich voraus, und zwar hat der für den Priester und sein Haus zu vollziehende dem der Gemeinde geltenden voranzugehen; denn ehe der Priester diese mit Gott versönen kann, muss erst seine eigene Verschuldung gesünt sein. Eine besondere Veranstaltung erfordert die Zurichtung des Sündopfers für die Gemeinde, indem diese zwei Ziegenböcke zu stellen hat, von denen nur der eine zum eigentlichen Sünopfer für den Herrn durch das Los vom Hohenpriester bezeichnet wird, wärend der andere, auf welchen das Los „dem Azazel“ fällt, eine andere Verwendung findet. Für sich selbst nun und sein Haus hatte der Hohepriester vor allem einen jungen Farren, natürlich aus eigenen Mitteln (Jos. Ant. 3, 10, 3) zum **Sünopfer** darzubringen. Nach dessen Abschlachtung trug er (Vs. 12) eine Pfanne mit Glut vom Brandopferaltar in's Allerheiligste hinein und warf dort Rauchwerk darauf, damit eine ihn schirmende Weihrauchwolke entstehe, welche übrigens nicht mit der göttlichen Wolke Vs. 2 (vgl. Bd. IV, S. 558) zu verwechseln ist. Sodann besprengte er das Allerheiligste mit dem Blute des Farren. Die Tradition (M. Joma 5, 1. 3) ergänzt vor Vs. 14, dass er rückwärts aus dem Allerheiligsten tretend nach kurzem Gebet im Heiligen, sich zum Brandopferaltar zurückbegeben soll, um das Blut zu holen, das unterdessen von einem Priester gerürt worden war, damit es nicht gerinne. Die Rauchpfanne ließ er warscheinlich im Allerheiligsten stehen, damit sich der Rauch weiter verbreite, bis er es zuletzt verließ, wie auch M. Joma 7, 4

voraussetzt. Die Blutsprengung geschah nach 3 Mos. 16, 14 mit dem Finger, und zwar einmal „über die Kapporeth (Bd. II, S. 794 f.) vornhin“, d. h. nach deren östlicher Vorderseite, und darauf siebenmal vor ihr, nämlich auf den Boden, sodaß das Geräte selbst und insbesondere der Raum davor berürt wurde. Darauf in den Vorhof zurückgekehrt, schlachtete der Hohepriester den zum Sündopfer für das Volk bestimmten Bock, brachte auch dessen Blut ins Allerheiligste und vollzog dort dieselben Sprengungen zu Gunsten des Volkes wie vorher für sich und sein Haus (Vs. 15). Darauf folgt die Entsündigung „des Stiftszeltes, das unter ihnen wont“ (Vs. 16), d. h. hier des Heiligen, da dieses den Hauptbestand der Hütte bildet, welche inmitten des Volkes weilend, der Verunreinigung durch die sündigen Menschen ausgesetzt ist. Diese kurze Vorschrift wird in Bezug auf den Räucheraltar näher spezifizirt 2 Mos. 30, 10. Endlich kommt der Brandopferaltar Vs. 18 f. an die Reihe: zuerst wird das Blut an seine Hörner gestrichen, dann siebenmal auf ihn gesprengt. Ausdrücklich wird hier gesagt, daß die Besprengung sowol mit dem Stier- als mit dem Bocksblut erfolgen soll, was sich auch im Heiligen von selbst versteht. Nach der Tradition (M Joma 5, 4, Maimon. 3, 5) sollte dabei das Blut des Stieres in die Schale mit dem Bocksblut gegossen werden; jedenfalls spricht Vs. 18 dafür, daß das Blut gemischt, nicht wie im Allerheiligsten successive applicirt wurde. — Die jüdische und christliche Tradition versteht übrigens V, 18 vom Räucheraltar, welche Ansicht besonders noch von Delitzsch vertreten ist (s. z. B. dessen Art. in der Luthardt'schen Zeitschr. 1880, S. 117 f.). Mann kann sich dafür auf 3 Mos. 4, 18 berufen, wo dieser Altar speziell heißt „der vor dem Angesichte des Herrn“, wogegen in unserem Kap. v. 12 nicht durchaus entscheidet. Aber maßgebend ist unseres Erachtens die Dreiteilung Vs. 20 und 33, wo neben dem „Heiligtum“ (= Allerheiligsten) und dem „Stiftszelt“ (= Heiligen) der „Altar“ nur der Hauptaltar, nicht der innerhalb des Zeltes befindliche sein kann. Die Übergehung des Brandopferaltars würde onehin befremden. Auch der natürliche Fortschritt der Beschreibung wird gestört, wenn man ויצא Vs. 18 vom Herauskommen aus dem Allerheiligsten ins Heilige verstehen soll.

Nachdem an den drei Abteilungen des Heiligtums die Sünung in Bezug auf die Verunreinigungen durch Priesterschaft und Gemeinde war vollzogen worden, wurde der zur Entsendung nach der Wüste bestimmte Bock, der noch im Vorhofe vor Gott stand (Vs. 10), mit den Verschuldungen des Volkes belastet, indem der Hohepriester beide Hände auf sein Haupt stemmte, über ihm alle jene Verschuldungen u. s. w. bekannte und sie auf sein Haupt legte, worauf ein in Bereitschaft stehender Mann ihn nach der Wüste, und zwar einem unzugänglichen Strich derselben, entfürte (Vs. 21 f.). Jenes Sündenbekenntnis gibt die Tradition (M. Joma 6, 2) nur in summarischer Form: „O Gott, gefehlt, gesündigt, gefrevelt hat vor dir dein Volk, das Haus Israel; ach Gott, schaffe doch Sünung für die Vergehungen, Versündigungen und Frevel, die sie vor dir begangen, gesündigt und gefrevelt haben, wie in der Thora Moses, deines Knechtes geschrieben steht 3 Mos. 16, 30“. Allein daß ein eingehenderes Bekenntnis mit Bezug auf die Sünden des Jares abgelegt wurde, ist dadurch namentlich für die ältere Zeit nicht ausgeschlossen. In welchem Sinne aber ist das Wegtragen der Sünden durch diesen zweiten Bock gemeint, da dieselben doch schon durch das Blut des ersten gesünt sein sollten? Die beiden Böcke gehören tatsächlich zusammen (vgl. Vs. 5) und stellen zu stärkerer Verdeutlichung zwei Momente dar, welche sonst beim Sündopfer vereinigt sind, der erstere die sünende Deckung des Sünders vor Gott durch das Blut, der zweite die gänzliche Wegschaffung der Sünde und der dadurch bewirkten Unreinigkeit aus dem Bereich der Gott geweihten Gemeinde. Als Analogie zu vergleichen sind die beiden Vögel beim Reinigungsritus des vom Aussatz geheilten (Bd. II, S. 10) und auch die beiden Visionen Sach. 5, von denen die erstere die richtende Wirkung des göttlichen Fluches an den Schuldigen (entsprechend der Sünung, die solche Wirkung hindert), die letztere die Wegschaffung der Sünde ins ferne wüste Heidenland darstellt. Daß der zweite Bock nur dank dem, was am ersten geschehen ist, jene reinigende, entlastende Wirkung

ausüben könne, scheint auch durch den nach seinem Zusammenhang dunkeln Ausdruck לכפר עליו Vs. 10 angedeutet, wodurch wol gesagt sein soll, dass dieses Tier, um als Vehikel der Entsündigung dienen zu können, in den Bereich der nun folgenden Sünhandlungen gezogen, speziell wol mit dem Blute des ersten Bockes besprengt werden sollte, wie jener Vogel 3 Mos. 14, 6 in das Blut des geschlachteten getaucht wurde. Nach dem Gesagten ist die Vorstellung nicht zutreffend, dass am zweiten Bock die Strafe, welche Israel treffen sollte, vollzogen wurde; erst die spätere Überlieferung (M. Jama 6, 6) meldet, dass der Bock von einem Felsen sei geschmettert worden; allein wenn an ihm ein solches Halsgericht sollte vollzogen werden, müsste dies im Gesetz ausdrücklich gesagt sein. Statt dessen verlangt es nur, dass er in die Wüste, näher in ארץ גזרה komme, was wol nicht bloß eine öde, sondern eine abgeschnittene Gegend bedeutet, aus welcher das Tier nicht zurückkehren konnte (LXX γῆ ἄβατος). Dort, im Gebiete des unreinen Wüstendämons (Azazel) soll die Sünde, ferne vom Volke Gottes bleiben, wie Sach. 5, 11 im Lande Sinear. Über Azazel siehe die verschiedenen Ansichten Bd. II, S. 23 ff. Der dort vorgetragenen können wir uns allerdings nicht anschließen, da uns der Jahve gegenübergestellte Name auf ein persönliches Wesen fürt; es ist der unsaubere Wüstengeist, der schon zu Moses Zeit dem in Israels Lager waltenden Gott gegenüberstand. Ein Opfer an diesen Dämon, den obersten der שעירים (3 Mos. 17, 7; vgl. 5 Mos. 32, 17) war der Bock natürlich nicht; er hat keine Gabe zu bringen, sondern eine unselige Last von Israel wegzuschaffen und seine Unreinigkeit von ihm abzusondern. In späterer Zeit war die Örtlichkeit, wohin er gebracht wurde, eine feststehende, ebenso der Weg dahin, an welchem Hütten angebracht waren, um den Mann zu erfrischen; und sobald der Bock ans Ziel gekommen, meldete man dies durch Höhensignale nach Jerusalem, damit die weiteren Kultushandlungen ihren Anfang nehmen konnten (M. Jama 6, 4—8).

Nun erst konnte sich der Hohepriester anschicken, auch das zwiefache Brandopfer für sich und das Volk darzubringen. Zu diesem Ende hin legte er im heil. Zelte seine weiße Kleidung ab, die dort aufbewahrt werden sollte, und reinigte sich durch ein neues Bad, worauf er seine Amtstracht anlegte (Vs. 23 f.). Dann brachte er die beiden Vs. 3 und 5 genannten Widder dar. Auch bei diesem Brandopfer des Tages (vgl. über den allgemeinen Charakter der עולה Bd. XI, S. 46 ff.) trat das expiatorische Moment nach Vs. 24 a. E. besonders hervor; auch wurde damit zugleich das Fett der früher geschlachteten Sündopfertiere auf dem Altar verbrannt (Vs. 25). Dagegen das Fleisch der letzteren mit Haut u. s. f. war außerhalb des Lagers dem Feuer zu übergeben Vs. 27 f.; vgl. 3 Mos. 6, 23; 4, 11 f. 20 f., was Riehm darauf deutet, dass an diesen hochgradigen Sündopfern der vernichtende Feuereifer Gottes zum Ausdruck komme (Stud. und Krit. 1877, S. 70 ff.). — Erst nach diesem Opferakt folgten, wie die Tradition hervorhebt, die 4 Mos. 29, 7—11 aufgezälten Festopfer, dieselben, welche am ersten Tage des 7. Monats darzubringen waren. Vielleicht sind aber diese Zusatzopfer eine spätere Bereicherung des Ritus. Zuletzt kam noch das gewonte tägliche Abendopfer, das von den Festopfern nicht verdrängt zu werden pflegte. Über die früher viel ventilirte Frage, wie oft der Hohepriester an diesem Tage ins Allerheiligste hineingegangen sei, siehe Deyling, De ingressu summi pontif. in den Observat. II, p. 183, und Danz bei Meuschen S. 954 ff. — Hebr. 9, 7 verlangt natürlich nicht bloß einmaliges Betreten jenes Raumes; bei Philo legat. ad Caj. M. II, 591 dagegen steht in einem Briefe des Herodes Agrippa, es sei bei Todesstrafe dem Hohenpriester verboten gewesen, an Einem Tag dreimal hineinzugehen; doch ist die Echtheit dieser Quelle zweifelhaft. Der biblische Wortlaut würde auf dreimaliges Eintreten füren, und nach M. Joma 7, 4, Maiman. 4, 2 a. E. wäre der Hohepriester sogar nach dem Abendopfer nochmals (zum vierten Mal), und zwar in den weißen Kleidern, hineingegangen, um die Rauchgefäße zurückzuholen.

Dass dem Versönungstage eine hervorragende Bedeutung zukommt, erhellt daraus, dass der Hohepriester selbst hier der beständige Liturg ist und dass seine

umständlichen Verrichtungen sich ausnahmsweise aufs Allerheiligste erstrecken, ferner aus der hohen Bestimmung dieser Handlungen, die auf Entsündigung der priesterlichen Organe des Volks samt der ganzen Gemeinde abzielen, und ebenso die sakramentalen Heiligtümer, die Kappareth, die Wonung Gottes, den Altar von den Befleckungen reinigen sollen, die ihnen durch Schuld des Volkes oder seiner Priester im Laufe des Jares zugestoßen sein mochten. Um die Tragweite dieser allgemeinen Entsündigung richtig zu schätzen, muss die Frage aufgeworfen werden, auf welcherlei Sünden sich dieselbe erstrecke. Da gilt nun im allgemeinen natürlich der Kanon, der überhaupt hinsichtlich der Sündopfer gegeben ist, dass nur Schwachheits- und Irrtumssünden (vgl. Hebr. 9, 7), nicht solche, die mit erhobener Hand, d. h. in bewusster, verwegener Auflehnung gegen Gott begangen worden, durch Opferblut sich sünen lassen. Vgl. 3 Mos. 4, 2 f. 22.27; 5, 15. 18; 22, 14; 4 Mos. 15, 25 f.; vgl. 15, 30. Nur sind in der ersteren Kategorie nicht bloß Unwissenheitssünden, sondern überhaupt die, welche van der Schwachheit des Fleisches herrüren, einbegriffen; auch ist nicht zu vergessen, dass dieser Unterschied überhaupt ein relativer, die Unterscheidung nicht ein- für allemal gegeben war (s. meine Bemerkungen in Luthardts Zeitschr. 1884, S. 179). Es ist auch die Wirkung des Versönungstages weder auf unbekannt gebliebene und deshalb nicht gesünte, nach auf bloß levitische Verstöße zu beschränken, wobei man 3 Mos. 16, 21. 30 nicht gerecht würde, und auch die Steigerung des Versönungsritus sich nicht erklärte. Vielmehr soll diese Generalsüne überhaupt van Gottes Volk wegschaffen, was an ihnen und mittelbar an ihren Heiligtümern durch ihre Schuld von unreinem, gottwidrigem Habitus hangen geblieben war. Weniger die einzelnen Verschuldungen kamen hier in Betracht, die, waserne sie erkannt wurden, anderweitig gesünt werden mussten, als die Missfälligkeit vor Gott überhaupt, von welcher tratz aller einzelnen Sünakte stets leicht etwas zurückblieb und die sich vor Gottes Augen den Heiligtümern mitteilte, sodass die Süngeräte, deren Integrität die Voraussetzung der einzelnen Sünhandlungen war, selber der Sünung bedurften. Diesem Charakter einer gründlichsten Säuberung von Sünde, Schuld und Unreinigkeit entspricht denn auch der aufs höchste gesteigerte Ritus an diesem Tage. Es gipfelt darin der gesamte Opferdienst, sofern hier die größte kultische Annäherung des durch seinen Hohenpriester vertretenen Volkes an den in seinem Heiligtum wanenden Gott sich vollzieht. In Bezug auf seine Wirkung aber bringt dieser Sünakt alle änlichen Entsündigungen des Jares, sie zusammenfassend und vollendend zum Abschluss. Über die Art, wie der Begriff der Süne sich an das blutige Opfer knüpft, siehe den Art. Opferkultus Bd. XI, besonders S. 39 ff. — Ein gesundes Urteil über das Maß der Wirkung des Versönungstages und deren ethische Bedingung zeigt noch die Tradition M. Jama. Am Schlusse dieses Traktates finden sich folgende Regeln in dieser Hinsicht: „Der Tad und der Versönungstag bewirken Sünung, wenn Bekehrung (הַתְּשׁוּבָה) dabei ist. Die Bekehrung bewirkt Sünung für leichte Übertretungen der Gebate und Verbate; und bei den schwereren bewirkt sie einen Aufschub, bis der Versönungstag kommt und Sünung bewirkt. Sagt Einer: Ich will immerhin sündigen und mich dann bekehren, dem wird nicht Gelegenheit gegeben werden, seine Bekehrung zu vallziehen. Oder sagt er: ich will sündigen und der Versönungstag wirds gut machen, so leistet ihm der Versönungstag keine Sünung. Vergehungen des Menschen gegen Gott sünt der Versönungstag; dagegen Vergehungen des Menschen gegen seinen Nächsten sünt er nicht, bis jener sich mit seinem Nächsten ausgesönt hat". — Im Neuen Testament kammt der Versönungstag als Typus in Betracht. Wie überhaupt der masaische Opferkultus vorbildlich ist für eine vallkommene künftige Versönung, so insbesondere dieser Tag, an welchem die kultischen Gnadenmittel des alten Bundes ihre vollste Verwendung finden, indem das geweihte Haupt der Priesterschaft den allerheiligsten Ort zur Vornahme der hachheiligsten Handlung betritt. Besanders der Verfasser des Hebräerbriefes hat die Parallele gezogen zwischen dem mit Opferblut ins Allerheiligste tretenden Hohenpriester und Jesu Christo, dem Versöner des neuen Bundes, freilich so,

dass er sofort das Ungleichartige hervorhebt, um den überschwenglichen Vorzug des neutestamentlichen Hohenpriesters zu kennzeichnen, der nicht mit dem Blut von Böcken und Kälbern, sondern mit seinem eigenen ins Heiligtum gegangen ist, und zwar nicht in ein irdisches, sondern ins himmlische, nicht zu einem Akte, welcher der Widerholung bedürfte, was eine Unvollkommenheit in sich schlösse, sondern zu einmaliger endgültiger Versönung, welche den sündigen Menschen freien Zutritt zum Allerheiligsten eröffnet. S. bes. Hebr. 9, 7. 11 ff. 24 ff. Vgl. auch Barnabasbrief K. 7.

Was das **Alter** dieses Fest- und Fasttages anlangt, so erhebt die **Kritik** neuerdings nachdrückliche Bedenken gegen seine mosaische Abkunft, ja sogar seine vorexilische Existenz. Die letztere wird nach dem Vorgang von Vatke (Biblische Theologie I, 548) und George (Feste S. 300 ff.) von Graf, Wellhausen, Kuenen, Reuß u. a. geleugnet. Dabei beruft man sich darauf, dass in vorexilischer Zeit dieses Fest außer dem Gesetz nirgends erwänt werde, auch da nicht, wo man es erwarten sollte. In der Tat ist auffällig, dass eine Erwänung dieses bedeutsamen Tages weder in den geschichtlichen noch in den prophetischen Schriften der vorexilischen Zeit sich findet; dies gilt aber ebensogut von den nachexilischen, die späte Chronik nicht ausgenommen, sodass das argumentum e silentio sich als unzuverlässig beweist, welches mindestens bis ins 2. Jarhundert v. Chr. hinabfüren würde, wo Jesus ben Sira K. 50 den am Versönungstag fungirenden Hohenpriester Simon besingt. Ausdrücklich genannt ist das Fest erst bei Philo, Josephus und im Neuen Test. (siehe oben). Auch die Erwägung, dass das Pfingstfest in den außergesetzlichen Texten ein einziges Mal beiläufig genannt ist (2 Chr. 8, 13), muss vor Überschätzung jenes Arguments warnen. Man vermisst freilich die Nennung des Versönungstages an speziellen Stellen, wo es, wie man meint, unumgänglich erwänt sein müsste, wenn er überhaupt im Gebrauch war. So bei der Tempelweihe Salomos 1 Kön. 8, 2. 65. Allein das neu geweihte Heiligtum bedurfte noch nicht der reinigenden Sünung. Es ist aber gerade bedeutsam, dass Salomo die Weihe in dem Monat vornahm, wo sonst die Sünung stattfand. Über die zwei Festwochen Salomos vgl. übrigens Delitzsch in Luthardts Ztschr. 1880, S. 173 ff. — Esra 3, 1—6 begreift sich das Stillschweigen über den Versönungstag leicht, da vor der Herstellung des Tempels seine Feier nicht möglich war. — Neh. 8 kann dasselbe eher überraschen, zumal Neh. 9 am 24. Tag des 7. Monats ein Bußtag angesetzt wird. Allein dieser hatte einen über den gesetzlichen gottesdienstlichen Süntag hinausgreifenden momentanen Grund; auch mochte das Fehlen der Bundeslade die reguläre Feier desselben in Frage zu stellen scheinen. Jedenfalls ist gerade hier im Jare 444, wo nach der neuesten Kritik Esra den Priesterkodex soll veröffentlicht und eingefürt haben, die Übergehung des Versönungstages vielmehr ein Zeugnis, dass er nicht jetzt erst eingefürt wurde; eine noch spätere Einschaltung desselben anzunehmen (so auch Wechsler in Geigers jüd. Ztschr. 1863, II, 113 ff.; siehe dagegen D. Hoffmann im Magazin für Wst. des Judenth. 1876, S. 1 ff.) geht aber ebensowenig an, wenn man bedenkt, dass jenes Priestergesetz mit Beziehungen auf diesen Tag durchflochten ist, indem die ganze Einrichtung des Heiligtums darauf abzielt. Überhaupt steht mit der biblischen Darstellung der Tätigkeit des „Schriftgelehrten" Esra die Auffassung in diametralem Widerspruch, welche ihm die kecke Einfürung neuer, selbsterfundener Riten one weiteres zuschreibt. — Befremden mag ferner, dass Ezechiel in seinem Zukunftsgemälde vom israelitischen Gottesdienst den jôm hakippurim nicht verwendet. Er bestimmt zwei Süntage 45, 18—20, von denen der eine auf den ersten Tag des ersten Monats (Nisan), der andere auf den 7. des Monats, besser auf den ersten Tag des 7. Monats (LXX) fällt. Allein Ezechiel bewegt sich auch gegenüber von heiligen Einrichtungen, die nachweislich zu seiner Zeit längst bestanden, allzu frei, als dass seine Abweichung von einer „mosaischen" Ordnung genügte, um diese als nicht vorhanden darzutun. Z. B. erwänt er das alte Pfingstfest nicht; auch redet er nicht vom Hohenpriester. Andrerseits beachte man, dass er sein Gesicht vom künftigen Gottesstat nach 40, 1 am Datum unseres Festes empfing, an dem Tag, wo das Jobeljar mit dem Ver-

sönnungstag seinen Anfang nahm (3 Mos. 25, 9)! — Im nachexilischen Sacharja verweist man auf die Erörterung über die Fasttage Kap. 7. 8, wobei der Süntag nicht genannt werde. Allein jene an die Einnahme Jerusalems sich schließenden Fast- und Gedenktage sind ja ganz anderer Art. Ob ihre Einhaltung fortzusetzen sei, konnte man im Zweifel sein, nicht aber in Betreff der Feier eines altmosaischen Festes.

Auch die sonst gegen das Alter des Versönungstages vorgebrachten Gründe können wir nicht als stichhaltig anerkennen. Es ist ein Vorurteil, und zwar ein irriges, wenn man sich die alten Feste der Hebräer nur als heitere Nationalfeste denken will, neben welchen ein so ernster Süntag keinen Raum gehabt hätte. Gerade die Notwendigkeit der blutigen Sünung aller Schuld und Fehle ist dem höheren Altertum sehr bewußt und gehört bei den Israeliten zu den Grundgedanken jener Ordnung, die man mit vollem Recht als mosaisch bezeichnet. Die Synthese zwischen Jahve, dem heil. Gott und Israel, die sich durch Mose vollzogen hat, fürte mit Notwendigkeit zu einem System von Sünungen, welches am Versönungstag seinen Mittelpunkt hat, wo die stufenweise Annäherung des sündigen Volkes an den heiligen Gott ihre höchste kultische Verwirklichung findet. Daß aber die ganze Handlung an der Bundeslade zur Vollendung kommt, auf deren allfälliges Fehlen keinerlei Rücksicht genommen wird, ist gegen nachexilischen Ursprung dieses Gesetzes beweisend. Ebenso weist der Wüstendämon Azazel (statt dessen man in späterer Zeit vielmehr Satan dem Jahve gegenübergestellt erwartete) auf die mosaische Zeit des Wüstenaufenthaltes zurück. — Das jedoch dürfte aus jenem Zurücktreten des Versönungstages in der Litteratur mit Recht geschlossen werden, daß derselbe in der vorexilischen Zeit nicht so ins Volksbewußtsein und das Volksleben überging, wie die drei großen Feste Passah, Pfingsten, Laubhütten. Es war ein Fest, das sich mehr auf Priesterschaft und Heiligtum bezog und daher wol nur am Mittelpunkt des legitimen Gottesdienstes strenger beobachtet wurde. In nachexilischer Zeit wurde dies anders, wo das jerusalemische Tempelleben das Volk weit mehr beherrschte. Übrigens zeigt sich auch da noch, daß troß der vorgeschriebenen Selbstkasteiung das Volk an diesem Tage für freudige Unterhaltung Raum zu schaffen wußte. M. Taanith 4, 8 hören wir, daß am Versönungstag (one Zweifel Abends, nachdem der Festakt vollzogen und der Hohepriester zu festlicher Bewirtung in sein Haus gegangen war, obwol der Talmud diese Beschränkung nicht enthält) die Mädchen weiß gekleidet in die Weinberge um die Stadt zogen und da unter wetteiferndem Gesange tanzten, indem sie die gegenüberstehenden Jünglinge zu guter Wal der Bräute auffforderten. Siehe solche Lieder bei Delitzsch, Zur Geschichte der jüd. Poesie, 1836, S. 195 f. Die Gemara findet solche Freude ganz in Ordnung an einem Tage, wo Israel Sünung zu teil wird. — Nach der Zerstörung Jerusalems wurde die Feier des Versönungstages fortgesetzt, obwol die legalen Opfer nicht mehr dargebracht, die wesentlichen Riten nicht mehr vollzogen werden konnten. Das großartige Fest hatte sich mit seinem heiligen Ernst zu tief dem Bewußtsein eingeprägt und kam einem zu stark empfundenen Bedürfnis entgegen, als daß man seiner hätte entraten können. Siehe über die späteren Gebräuche Orach Chajim, übersetzt von Löwe S. 150 ff.; Buxtorf, Synagoga Judaica, Kap. 25 f.; Schröder a. u. a. O. S. 130 ff. Im allgemeinen sind in der Synagoge die Sünegebete (סְלִיחוֹת) an die Stelle der sünenden Tempelopfer getreten. Immerhin wird an diesem Tage das Aufhören des Opferdienstes am meisten beklagt. Und in einem Gebrauch hat das populäre Bewußtsein, unbefriedigt durch die Unterschiebung bloßer Gebete statt konkreter Handlungen, sich ein Surrogat des alten Sünopfers geschaffen: In vielen Teilen Europas wird von den orthodoxen Juden am Vorabend des jôm kippur ein Hahn geopfert. Der Hausvater schwingt das Tier, es an den Beinen haltend, um den Kopf mit den Worten: „Dies ist mein Stellvertreter, dies ist meine Auswechselung, dies ist mein Sünopfer. Dieser Hahn geht in den Tod, ich aber möge eingehen zu einem langen und glücklichen Leben und zum Frieden". Ebenso wird für die Frau eine Henne dem Tode geweiht. Diese Tiere sollen den Ar-

men zufallen, oder wenigstens ihr Geldwert diesen gegeben werden. Vgl. auch A. Wünsche, Die Leiden des Messias, 1870, S. 18 ff.

Litteratur. Der Traktat M. Joma wurde mit Erläuterungen herausgegeben von Sheringham, London 1648. Die Thosaphta zu diesem Traktat ist abgedruckt in Ugolini Thes. ant. sacr. vol. XVIII, p. 153 sqq., ebenda die jerusalemische Gemara dazu. Außerdem stellt den traditionellen Ritus des Versöhnungstages dar Maimonides, hajad hachasaka, übersetzt bei Delitzsch, Hebräerbrief (1857), S. 749 ff. Von älteren christlichen Werken sind zu empfehlen: Lightfoot, Ministerium Templi c. 15 (opp. ed. II, vol. 1, p. 744 sqq.); Carpzov, Apparatus historico-criticus antiquitatum sacri codicis (1748), p. 433 sqq.; Lund, Jüdische Heiligthümer (Hamburg 1738), S. 1161 ff.; J. A. Danz, Functio pontif. m. in adyto anniversaria bei Meuschen, Nov. Test. ex Talmud. illustr. (Lips. 1736), p. 912 sqq.; Deyling, De ingressu summi pontif. Observat. (Lips. ed. 3, 1737), pag. 175 sqq.; Otho, Lexicon rabbin. phil. (Genevae 1675), p. 182 sqq.; Joh. Meyer, De tempor. sacr. Hebr. in Ugolini Thes. Tom. I. — Von neuerer Litteratur ist hervorzuheben: Bähr, Symbolik des mosaischen Kultus, II, S. 664 ff.; die archäologischen Handbücher von de Wette-Räbiger (4. A., S. 313 f.); Ewald (Alterthümer, 3. A., S. 477 ff.); Keil (Bibl. Archäologie, 2 A., S. 420 ff); die Handbücher der alttestamentlichen Theologie von Schultz (2 Aufl. 1878), S. 393. 436 ff., und Öhler (2 Aufl. 1882), S. 479 ff. 504 ff. sowie dessen Art. Versöhnungstag in der ersten Auflage dieser Encyklopädie; J. H. Kurtz, Der alttestam. Opfercultus (1862) S. 335 ff.; A. Köhler, Biblische Geschichte Alten Testaments, I (1875), S. 445 ff.; die Wörterbücher von Winer, Schenkel (Steiner), Riehm (Delitzsch) unter Versöhnungstag. Mit Bezug auf die kritische Frage siehe Delitzsch in Luthardts Zeitschrift 1880, S. 173 ff., und Dillmann, Komm. zu Exodus und Leviticus (1880) S. 523 ff. — Über das spätere Judentum vgl. J. F. Schröder, Satzungen und Gebräuche des talmudisch-rabbinischen Judentums (1851), S. 130 ff. v. Orelli.

Verstockung, s. d. Art. Sünde Bd. XV, S. 42.

Versuchung ist jetzt in der kirchlichen Redeweise die allgemeinste Bezeichnung für jeden Anlaſs, welcher zu einer Entscheidung des Menschen, besonders des Christen in sündiger Richtung reizt; vgl. Buddei institutiones Theol. dogm. 1724, 3, 2, 30. Diese scharfe Ausprägung des Sprachgebrauches hängt zwar mit der biblischen Verwendung des Wortes zusammen, liegt indes in der Schrift nicht so bestimmt vor; jener besondere Gebrauch muſs deshalb zuerst mit dem biblischen verglichen und dabei der vorliegende Ausdruck gegen diejenigen andern abgegrenzt werden, welche verwandte Begriffe bezeichnen.

Luther fand das Wort bereits im deutschen Vaterunser vor und behielt es eben deshalb in dieser Bedeutung bei, Werke Erl. A. Bd. 21, S. 219. In der Bibel braucht er es überwiegend 1) zur Widergabe von נִסָּה πειράζειν und 2) für בָּחַן, Hiob. 7, 18; 23, 10; 34, 6; Mal. 3, 5, wo in LXX verschiedene griechische Vocabeln verwendet sind, und Ps. 26, 2; 66, 10; 81, 8, wo man bei LXX δοκιμάζειν liest; dies übersetzt er 2 Kor. 8, 8 ebenso, wärend er sonst jenes hebräische und dieses griechische Wort durch „prüfen" widergibt. Beide Synonymen-Pare gehen von der Bedeutung „proben" aus, und so erklärt sich ihre Nebeneinanderstellung Ps. 26, 2; 2 Kor. 13, 5, vgl. Off. 2, 2; doch bleibt ein Unterschied und bildet sich in der Verzweigung weiter aus, vergl. Cremer, Bibl. theolog. Wörterb. s. v. πειράζειν und δοκιμάζειν. „Prüfen" heißt einen Tatbestand feststellen, sei es, indem man ihn erkennt, oder um ihn anzuerkennen, sei es so, daſs seine weitere Befestigung veranlaſst wird; sollte der Tatbestand ein sittlich verwerflicher sein, so würde doch in der Prüfung nicht ein Anreiz nach dieser Seite mitgedacht, sondern lediglich die Herausstellung der Sachlage; übrigens, wie das Substantiv Prüfung überhaupt nicht in der Schrift begegnet, hat auch der Ausdruck Prüfungsleiden (Oehler, Theol. d. Alt. Test.'s § 247) keinen Anhalt in ihrer Redeweise, höchstens der andere: Bewärungsleiden 1 Petri 1,

7. 8. „Versuchen“ bedeutet einfach einen Versuch machen und zwar mit Aufwendung von Kraft; damit verbindet sich dann in der Anwendung auf persönliche Gegenstände der Nebenbegriff des Feindlichen, wenn auch mit mehr ader weniger Schärfe, 1 Kön. 10, 1; Sir. 13, 14 So wird es im Alten Testamente von dem wechselseitigen Verhalten zwischen Gott und dem Bundesvalke gebraucht. An die Vorgänge bei Massa und Meriba 2 Mase 17 und an 4 Mose 14 knüpft sich die Vorstellung von dem „Gott versuchen“ seitens der Menschen, 5 Mose 6, 16; Ps. 78, 18. 41. 56; 95, 9; 106, 14; außerdem Jes. 7, 12, vgl. Mal. 3, 5. Sie stellen Gott auf die Prabe, indem sie es an dem demütigen Glauben an ihn fehlen lassen, und damit fordern sie seine Gegenwirkung heraus; die Erprobung seines Könnens und Wollens gereicht so dazu, seine Geduld auf die Probe zu stellen. Das erscheint als eine Seite an der Grundsünde Israels, an seinem ungläubigen Eigensinn, welcher die Vergeltung herabruft; ihre varbildliche Bedeutung wird 1 Kor. 10, 9; Hebr. 3, 7 f. in Erinnerung gebracht, wie auch Apg. 15, 10 daran mant. Jesus braucht die Stelle aus 5 Mose, Matth. 4, 7, Luk. 4, 12; und Apg. 5, 9 tritt für Jehavah (V. 4) sein Geist ein. Anderseits werden dieselben Vorgänge als Mittel angesehen, durch die Gott das Volk auf die Probe gestellt hat, Ps. 81, 8; 5 Mose 38, 8, und in diesem Sinne ist öfter im Pentateuch davon die Rede, dass Gott durch seine Fürung das Volk versuchte, d. h. prüfte, 2 Mase 15, 26; 16, 4; 20, 20; 5 Mase 4, 34; 7, 19; 8, 2. 16; 13, 3, vgl. Richt. 2, 22. Das grundlegende Beispiel Abrahams 1 Mose 22, 1, vgl. Hebr. 11, 17 f.; Jud. 8, 18. 19 Sir. 44, 21; 1 Makk. 2, 52 zeigt, dass der Gehorsam erprobt werden sall, daher die Späteren diese Fügungen mit Recht den Gerichten gegenüberstellen, Sir. 4, 19; Weish. 11, 9. Hier kann mithin von Feindlichkeit Gottes nicht die Rede sein; nur 2 Chron. 32, 21, wo Gott Hiskia verläßt, damit seine Glaubenslasigkeit zutage komme, ist eine bedingte Wendung nach jener Richtung zu erkennen. Einer versuchtichen Lage ane eine versuchende Person erwänt meines Wissens das Alte Testament mit diesen Wendungen nicht; dies ist dagegen im Neuen Testamente öfter der Fall, und demgemäß tritt hier der Gebrauch des Subst. πειρασμός entsprechend in den Vordergrund. Das setzt dann eben die bestimmtere Prägung des Begriffes „Anreizung zur Sünde“ voraus, die im Alten Testamente noch nicht varliegt; dieselbe ist im Neuen Testamente durch den Gebrauch vorbereitet, wenn die Gegner Jesu suchen, ihn in den Wechselreden zu einer verderblichen Äußerung zu verleiten.

Zeigt nun der neutestamentliche Gebrauch von πειράζειν den terminus technicus in der Bildung begriffen, so schließt die deutsche Kirchensprache dieselbe ab, indem sie Versuchung bestimmt von Prüfung und Verfürung unterscheidet. Die sittliche Richtung im Menschen, namentlich der Glaube, wird geprüft, damit er zur „Bewärung“ gelange, und dazu dienen namentlich Leiden, besonders Leiden um des Glaubens willen, Jak. 1, 12. 2 f.; 1 Petri 1, 6 f.; Röm. 5, 3 f.; 2 Kor. 8, 2. Dagegen der bewegliche Wille wird versucht mit dem möglichen Erfalge, dass er sich dem Bösen zuwende, ja, wenn van Absicht die Rede sein kann, mit dem Absehen darauf, dass er sich dem Bösen zuwende. Weil aber jener Erfolg nicht notwendig ist und weil er, solange man eben von Versuchung spricht, nicht wirklich wird, unterscheidet man diese von der Verfürung; bei dieser mag dann noch besanders die erkennbare Planmäßigkeit hervorgehoben sein; vgl. Matth. 24, 4. 5. 11. 24; 2 Tim. 3, 13; Eph. 4, 14; Off. 2, 20; 12, 19; 20, 10 und bes. 2 Kor. 11, 3; 1 Tim. 2, 14.

Im Vaterunser stellt der Herr das gesamte Verhältnis jedes Menschen zur Sünde unter die beiden Gesichtspunkte der Schuld und der Versuchung, Luk. 11, 4; dadurch wird der letzten eine umfassende Bedeutung zugewiesen. Erscheint die künftige Sünde durch die Versuchung vermittelt, so ist dieselbe nicht Falge eines Zwanges, aber sie ist veranlasst. Worin liegt nun dies Veranlassende? Nach dem Neuen Testamente nicht immer in der erkennbaren Handlung eines versuchenden Wesens, sondern schan in einer Lage, in welche der Mensch hineingerät, Jak. 1, 2; Matth. 26, 41; 1 Petr. 4, 12. Allerdings bemisst sich deren Gefär-

lichkeit nach der Beschaffenheit des Betroffenen, und so ist zuerst festzustellen, wen Versuchung treffen könne. Im Neuen Testamente ist selbstverständlich nur von Jüngern Jesu die Rede; aber schon die angefürten Aussprüche des Meisters setzen keinesfalls voraus, dass dieselben als „Widergeborene" im dogmatischen Sinne dieses Wortes zu fassen seien. Und wenn Jakobus 1, 13—15 schildert, wie die Versuchung, in der man steht, durch die Verlockung der eigenen Begier zum bösen Ausgange kommt (v. Hofmann, Die hl. Schrift N. Testaments, 7, 3, S. 23 f.), so leiht er dem Vorgange durchaus keine sonderlich christlichen Züge, und 1 Kor. 10, 1—13 sieht P. offenbar die Juden als Vorbilder der versuchten Christen an. Gegenüber diesen Berufungen auf durchaus allgemein Menschliches darf man es Willkür nennen, wenn Vilmar, Theol. Moral S. 162 nur „den Teil der Menschenwelt, der in Gott fest steht", als Gegenstand der Versuchung anerkennen will. Gewiss macht das servum arbitrium den Ausgang der Versuchungen im allgemeinen zu dem selbstverständlich üblen; allein doch nicht gleichmäßig bei dem Kindern wie bei dem Lasterhaften und nicht in allen einzelnen Fällen. Zum Bewusstsein wird der Vorgang allerdings erst bei erwecktem sittlichen Bewusstsein kommen; die Bezeichnung tentatio erweckt besonders die Vorstellung des Widerstandes und deshalb die Neigung, von Versuchung im strengen Sinne nur bei den Widerstandsfähigen, eben den erneuerten Christen zu reden, wie bei Budde a. a. O. Das Erlebnis der ersten Eltern nennt die Bibel auch nirgend eine Versuchung, vielmehr (s. oben) Verfürung; es tritt eben der verhängnisvolle Erfolg in den Vordergrund. Und doch betrachtet man ziemlich allgemein und gewiss mit Grund ihren Fall und die Versuchungsgeschichte der synoptischen Überlieferung als urbildlich für Versuchung überhaupt. — Vergleicht man nun die Versuchungen des ersten und des letzten Adam mit jener Schilderung des Jakobus, dann erhebt sich die Frage, ob wirklich allgemein, ob auch ihnen gelte: jeder wird von der eigenen Begierde versucht; mit anderen Worten, ob die Versuchung nur die Sünde zutage bringe, welche schon vor der Sündenverhandlung da ist, Röm. 7? Weder 1 Mose 2, 3, noch Röm. 5, 12, noch Matth. 4 und Luk. 4 legen die Annahme nahe, dass eine verkehrte Begierde das Innere der Versuchten bestimme und beflecke, und jedenfalls wird für Jesu Leben alles, was Sünde heißen darf, verneint. Doch wird die Voraussetzung der Schrift, dass die Sünde in keinem Sinne von Gott stamme, folglich auch nicht notwendige Wirkung der Anlage des endlichen Wesens sei, nur dogmatisch festgestellt werden können; auch Jesu Sündlosigkeit ist ja Dogma. Im übrigen ist die aufgeworfene Frage eine müssige, da für alle Adamskinder mit Ausnahme des einen die der Versuchung entsprechende ködernde eigene Begierde und die Schwäche des Fleisches vorauszusetzen ist.

Die Begier entspricht einem angebotenen Gute, wärend die Rede Jesu von der Schwäche des Fleisches Matth. 26, 41 ihrem Anlasse nach an das versuchende Leiden erinnert; die versuchende Kraft der Leidenslagen ist im Neuen Testamente besonders betont, Luk. 22, 40. 46, vgl. 28; 8, 13, vgl. Matth. 13, 21; Apg. 20, 19 (Gal. 4, 14); 1 Petri 1. 6; 4, 12; Jak. 1, 2. 12; doch zeigt sogleich die urbildliche Versuchung des Messias, dass die andere Art des Reizes nicht zurücktritt, namentlich Sinnenlust und Habsucht verschiedener Richtung, vgl. noch 1 Kor. 7, 5; 10, 6 f.; 1 Tim. 6, 9. Damit sind wir bei den versuchenden Anlässen, und in diesen Punkten ist auch die Anknüpfung für den versuchenden Anreiz in solchem Falle zu erkennen, wo keine sündliche Anlage demselben entgegenkäme. Die Einteilung in Versuchungen durch Lust und in solche durch Leid ist also berechtigt; nicht aber, wenn Wutke (Handbuch der christlichen Sittenlehre, § 221) für die ersten die allgemeine Bezeichnung vorbehalten, die anderen Anfechtungen heißen will. Der biblische Urtext macht keinen solchen Unterschied, und Luther ebensowenig a. a. O. S. 220—3; übrigens vgl. unten. — Sieht man nun einstweilen von dem Übel und der Versuchung durch Leiden, welches die Wirkung der Strafordnung über „diese Welt" ist, ab, so liegt gewiss in der Möglichkeit zur Aneignung eines Gutes und in dem empfundenen Reize dazu an sich keine Abschüssigkeit zum Bösen; und so ist denn auch in der Schrift die Ver-

suchung der Erstgeschaffenen nicht aus der bloßen Lage abgeleitet, sondern als Verfürung dargestellt, und diejenige des andern Adam setzt nicht nur die „Sünde der Welt" voraus, sondern kommt von dem „Versucher". Hier tritt also zu der anreizenden Sachlage noch die Einwirkung der vorhandenen Unsittlichkeit hinzu. Das fürt zunächst auf die biblische Anschauung vom Ärgernis. מוֹקֵשׁ und מִכְשׁוֹל nebst den Derivaten sind in LXX abwechselnd mit πρόσκομμα und σκάνδαλον übersetzt (vgl. über diese Wortfamilien Cremer a. a. O. s. v.); ebenso wechselt Luther zwischen „Anstoß" (vgl. 3 Mose 19, 14; Spr. 4, 12) und dem häufigeren „Ärgernis" (2 Kor. 6, 3 für προσκοπή). Das Synonym παγίς 1 Tim. 6, 9 in seiner weniger verwischten Bildlichkeit zeigt, dass der Ton hier durchaus auf dem Ergebnis, auf dem Fall liegt (vgl. Cremer s. v. σκανδ.). Das Alte Testament nennt so die verfürenden Vorgänge, wie Götzendienst, z. B. 2 Mose 23, 33; Ps. 106, 36. Wo Jesus den Ausdruck braucht Matth. 18, 6 f., vgl. 13, 41, da richtet er den Blick zuerst auf die Welt oder das sündige Gesamtleben der Menschen, innerhalb dessen die verfürenden Anlässe nicht ausbleiben können. Ihm selbst wird des Petrus Rat dazu Matth. 16, 23, der ihn von der Leidensban ablenken möchte, wärend dieselbe seine Berufsaufgabe bildet. Wenn die edelsten Bestandteile des menschlichen Lebens zu verfürenden Reizmitteln werden können, Matth. 18, 8 f., so ist dabei die innere Bereitheit, Begierde und Fleisch vorausgesetzt, vgl. Matth. 5, 28 f. Indes unter der Verwirrung des Urteils kann auch an sich berechtigtes Tun einem anderen zum Anstoß werden, wenn es ihn zur Nachahmung veranlasst, wärend es ihm als verwerflich gilt, 1 Kor. 8, 9—13; 10, 28 f., oder wenn es überhaupt dem Glauben ein Hemmnis oder eine Schwächung bringt. Das Bezeichnende für diese Anschauung ist mithin nicht die ἁπλότης auf der Seite des Geärgerten und die Rücksichtlosigkeit auf der des Ärgernden (Palmer, 1. Aufl. dieses Werkes), vielmehr neben dem allgemeineren Begriffe der Veranlassung zur Sünde der Umstand, dass das von der Sünde bestimmte Leben dem unsicheren Menschen überall solche Gelegenheiten zum Fall entgegenträgt, man sich auch one besondere Absicht wechselseitig in gemeinsame Schuldverhaftung hineinbringt. Ob „gegebenes" oder „genommenes" Ärgernis, es ist Hinweis auf die Solidarität des menschlichen Bösen; dahin gehören namentlich auch die Fälle, wenn einerseits Erlebnisse oder Verhalten von Christen anderen zu Hemmnissen des Glaubens werden, Gal. 4, 14, sowie wenn die richtig beurteilte Sünde eines andern doch veranlassend auf uns wirkt, Gal. 6, 1; Jud. 23.

Das fürt dann noch weiter zurück auf die etwaigen persönlichen **Urheber** der Versuchung. Der andere Adam hat es in seiner grundlegenden Versuchung mit dem Teufel zu tun gehabt, wie auch in seiner letzten Leidenszeit, Luk. 4, 13; Joh. 14, 30; Hebr. 2, 14. 15. Derselbe steht hinter der verfürenden Schlange im Paradiese, 2 Kor. 11, 3; Off. 12, 9; 20, 2. Der Widersacher oder Ankläger (Off. 12, 10) ist die treibende Macht bei den die Christenheit treffenden versuchlichen Verfolgungen, 1 Petri 5, 8. 9, vgl. 4, 12; 1 Thess. 3, 5; Off. 2, 10, vgl. 3, 10; Matth. 24, 9 f. 21 f.; sein Machtmittel ist die versuchende Todesfurcht, Hebr. 2, 14. 15. 18, wie die sinnliche Begier, 1 Kor. 7, 5; seinem Reiche gilt der Widerstand im Kampfe der Glaubensbewärung, Eph. 6, 10 f. In allen erwänten Stellen ist aber nie von einer unvermittelten Einwirkung auf das Innere, von einer Eingebung die Rede; überall erkennt man die auf die Seele wirkenden Vermittelungen so gut wie im Buche Hiob. Von Judas nimmt Satan nicht behufs der Versuchung, vielmehr nach gelungener Verfürung durch Geiz, fortschreitend Besitz, Joh. 12, 6; Matth. 26, 14 f.; Joh. 13, 2. 21 f. Wo diese letzte versuchende Macht erwänt wird, ist von dem Glaubens- und Gebetsleben die Rede; da treten die tiefsten Gegensätze in das Gesichtsfeld, übrigens aber wird durch diesen Ausblick nur der Zusammenhang der Welt voller Ärgernisse deutlicher vor den Blick gestellt und damit allerdings der Ernst der Sachlage eingeprägt; denn in diesem Zusammenhange der Anfechtung des Christenlebens ist Plan und Geschick, 2 Kor. 2, 11; Eph. 6, 11. Treffend ist das für die Ethik herausgehoben durch v. Oettingen, Christl. Sittenlehre, § 10. Doch

würde es dem Verfaren der hl. Schrift widersprechen, wenn man nun mit Vilmar S. 161 fordern wollte, bei aller Versuchung sich den satanischen Ursprung derselben vorzuhalten; sie richtet das Auge doch zumeist und mit Nachdruck vielmehr auf die vermittelnden Reize.

Allein alle Gelegenheiten zur Sünde, auch diejenigen, deren sich der Versucher bedienen mag, stehen unter der Allmacht des lebendigen Gottes, und gerade dem Bekenner liegt es nahe, das Versuchende seiner Lage auf die Vorsehung zurückzufüren und dadurch die Verantwortung für den etwaigen Fall abzuschieben, Jak. 1, 13. Die alttestamentliche Rede von der Versuchung durch Gott kommt nun hier nicht mehr in Betracht, denn dort ist von einem „Prüfen" die Rede; allerdings wird man nicht übersehen dürfen, dass auch im Neuen Testamente sich die Begriffsscheidung noch nicht völlig gefestigt hat. Doch wird es als grundlegende Gewissheit gelten dürfen, dass Gott nicht Urheber des Bösen ist und deshalb auch nicht versucht, wiefern bei Versuchung ein Absehen auf Zustandekommen des Bösen obwaltet. So ist ihm nirgend mehr die Tätigkeit des Versuchens zugeschrieben, sondern nur das Hineinbringen in die von selbst gegebene versuchende Lage, Luk. 11, 4. Versuchung und Ärgernis sind nicht von Gott her (Jak. 1, 13; „Gott ist mit Übeln unverworren, und deshalb kann, was von ihm herkommt, nicht mit Schlimmem verflochten sein, das uns zum Bösen reizt" v. Hofmann a. a. O.); doch sind sie in der Welt, die unter Gottes Ordnung und Lenkung besteht. Es ist nun Sache der sog. Theodicee, darzutun, wie diese Tatsache mit der christlichen Gotteserkenntnis auszugleichen sei, und das kann hier nicht nebenbei abgemacht werden. Indes ist daran zu erinnern, dass die Vermittelung der Sünde durch Versuchung dieselbe bedingter Weise entschuldbar macht und deshalb die Erlösbarkeit des Sünders mitbedingt; der Begriff der Versuchung erweist sich als Grenzbegriff einerseits gegen den Determinismus und anderseits gegen einen Pessimismus, der die Sünde zur Bosheit und zur Erfindung des Menschen macht. Trotzdem bleibt die Schwierigkeit, dass Jesus lehrt, die unvermeidliche Versuchung sich zu verbitten, vgl. Tholuck, die Bergrede, 5. A., S. 398 f. Man darf ja mit dem Apostel lehren, jene Lagen seien in ihrer versuchenden Wirkung nicht übermächtige Fügungen von Gott her, vielmehr von ihm nach menschlich-sittlicher Kraft bemessen, und sie stehen dergestalt unter der Vorsehung Gottes, dass eben hierdurch eine unwiderstehliche Wirkung in malam partem ausgeschlossen bleibt und im äußersten Falle es dem Christen nicht an besonderer Aushilfe fehlt, 1 Kor. 10, 13; 2 Petri 2, 9; Hebr. 4, 16. Und wenn so der Erfolg in der Bewärung besteht, so begreift sich um so weniger, wie man unternehmen dürfe, Gottes Schutz dagegen zu erflehen. Allein jene Zuversicht auf die göttliche Fürung darf doch nur der wachsame Beter hegen; der Leichtfertige verfällt dem Fluche des Zusammenhanges der Sünde, 1 Kor. 10, 12; Matth. 26, 41, vgl. Luk. 22, 31 f. Und gerade der Bußfertige, welcher seine Schuld vor sich stellt, wird sich zugleich vorhalten, wie auch er eigentlich diesem Fluche verfallen sei, und ferner, wie gering seine Widerstandskraft unter dem Banne der Zustandssünde; es ist in verneinender Form die Bitte um Bewarung vor dem, was in der versuchenden Lage die eigentliche Versuchung ausmacht, die der Erhörung gewisse Bitte darum, dass Gott eben nicht zulasse (1 Kor. 10, 12), dass die Lagen zu Versuchungen über das Vermögen werden (vergl. v. Hofmann a. a. O. S. 286 f.; Kamphausen, das Gebet des Herrn, 7. Abschn.). Freilich ist dieses Gebet der Ausdruck eines sittlichen Bewusstseins, welches sich über Schuld- und Sündenmacht nicht kurzweg hinausgehoben weiß, sondern dem die Sünde der Vergangenheit und der Zukunft noch das wichtigste Anliegen in seinem Verkehre mit Gott bildet.

Der Begriff der Versuchung gehört mithin zuerst in die Dogmatik, näher in die christliche Lehre von der Sünde; ihm kommt die Bedeutung zu, dass er die Entstehung der Sünde innerhalb der Menschheit überhaupt und dann in jedem einzelnen Menschen und Falle so erklärt, dass dieselbe nicht als Bosheit erscheint, vielmehr als vergebbare Verfehlung, one dass doch die Verantwortlichkeit derselben aufgehoben würde. Die christologische oder soterologische Frage kann

nur in dem Zusammenhange der Dogmatik ader des sogenannten Leben Jesu ihre Erörterung finden. Nicht minder wichtig ist sadann die Erkenntnis der Versuchung für die thealogische Ethik, wenn dieselbe sich nicht der Rücksicht auf das wirkliche Leben für entbunden hält. Denn einerseits setzt der volle Ernst des Kampfes eben Widerstandsfähigkeit voraus und anderseits weiß der sein Vaterunser betende Christ sich am wenigsten über den Streit hinaus. Man mag es einseitig dogmatisch gedacht schelten, wenn Harleß in der Ethik gar nicht über die Heilsbewarung hinauskammt und Vilmar nur eine Genesungsgeschichte zu geben weiß; doch eine Entwickelung christlicher Sittlichkeit, für welche der fortgehende Kampf aus dem Gesichtskreise fiel, läge von der biblisch-nüchternen Betrachtung der Wirklichkeit weit ab; mit gutem Grunde behandelt daher v. Oettingen als eine besandere Seite des christlichen Lebens den Kampf des neuen Menschen mit dem alten, a. a. O. § 82 f. Der Anreiz zum Rückfall in das sündige Treiben liegt nun für den sich bekehrenden Christen, — und ein falcher bleibt er nach evangelischer Fassung sein Leben lang — auf dem ganzen Umkreise seiner Lebensbeziehungen, wenn auch jeder je nach seiner Individualität und Bildung seine besonders gefärlichen Beziehungen hat und kennen lernen muss. Wenn die Ethik eine Tapik der Sündengattungen entfaltet, wie z. B. Vilmar's 1. Theil und Wuttke's 2. Teil, so bietet sie in derselben zugleich eine allgemeine Orientirung für den Christenkampf und vergegenwärtigt die Notwendigkeit der nüchternen Wachsamkeit; als Gegenmittel kann indes allein die zusammengefasste Arbeit an dem christlichen Charakter, die Selbsterziehung oder Asketik bilden, one die auch die Wachsamkeit nicht vorhanden sein kann. Und die Seele derselben ist die Befestigung in dem sich betätigenden Glauben. Unter diesem Gesichtspunkt werden die Versuchungen im tiefsten Grunde Glaubensanfechtungen, und, was man insonderheit sa genannt hat und nennen mag, die Zweifel, welche die christliche Überzeugung oder die Heilsgewissheit des Einzelnen ins Wanken bringen, treten unter den sittlichen Gesichtspunkt, indem sie den Standpunkt des Streitenden untergraben. Eben auch dafür ist die Versuchung Jesu typisch, in der es auf die Verleugnung demütigen Glaubens abgesehen war; zugleich tritt dabei hervar, dass es für die Gotteskinder auch in ihrem Kindesstande besandere Gelegenheiten zum Rückfall in habsüchtige Hassart gibt. Daran schließen sich dann die Versuchungen, die aus der Sicherheit des Siegers erwachsen, Matth. 12, 43 f., vgl. 1 Kor. 10, 12. Dieses innerste Kampfgebiet des Christenstandes ist es, dessen Erscheinungen man in besonderem Sinne die Bezeichnungen der Anfechtungen gibt, zwar one genügenden Anhalt in der Bibelsprache, auch der deutschen, und doch in Anlehnung an Luther, der die Bezeichnung seinen Lehrmeistern in der Mystik entlehnt hat, vergl. Hering, Die Mystik Luthers 1879, S. 116 f.; J. Köstlin, Luthers Theologie, besanders 2, S. 465 f.; dach bleibt es dabei, dass eben jede Versuchung auch Anfechtung wird, und hier wird nur hervorgehaben, wie sich ihre Spitze gegen den Bestand des christlichen Lebens richte. Deshalb ist auch bei den Versuchungen die Glaubensbewärung das Wesentliche, Jak. 1, 2 f.; 1 Petri 1, 6 f.; 5, 12, 13; Hebr. 2, 18; 4, 15, vgl. 3, 19; Luk. 8, 13; 22, 31. 32; Eph. 6, 16. Um so verständlicher wird dann der Rückblick auf den diabolischen Hintergrund, auf den „bösen Feind“, dessen Sinn auf die Schädigung des Gottesreiches und die Ablösung seiner Glieder gerichtet ist, Matth. 13, 39. 41; 2 Kor. 2, 11; 1 Thess. 3, 5; 1 Petri 5, 8 f. — Das Einzelne dieser Verhandlungen ist die Sache einer Kasuistik, die, auf einer evangelischen Ethik gründend, bemüht ist, sich selbst überflüssig zu machen, wie die altprateſtantische und pietistische, oder der lebendigen Kasuistik, nämlich der Seelenpflege oder evangelischen Beichtübung.

L i t t e r a t u r: Fr. Köster, Die biblische Lehre von der Versuchung, 1859; Thaluck, Die Bergrede, 5. A., S. 394; Kamphausen, Das Gebet des Herrn, Abschn. 7; Buddei, Instit. theologiae moralis, 1711, p. 1, c. 2; Harleß, Christliche Ethik, § 26 f.; Vilmar, Theologische Moral, § 13. — Die Anschauungen, welche der abigen Aussürung zugrunde liegen, sind zusammenhängend dargelegt in meiner Wissenschaft der christlichen Lehre S. 297—315. **M. Kähler.**

Verwandtschaft ist das durch Zeugung oder einen derselben rechtlich gleichgestellten Vorgang begründete Verhältnis mehrerer Personen unter einander. Beruht dasselbe auf der Einheit des Bluts (qui sanguine inter se connexi sunt. L. 1, § 10 Dig. de suis et legitimis [38, 16]), so heißt es natürliche oder Blutsverwandtschaft (consanguinitas, cognatio naturalis, carnalis) und unterscheidet sich von der derselben nachgebildeten, fingirten oder künstlichen. Die letztere beruht auf der bürgerlichen Gesetzgebung, welche durch Annahme an Kindesstatt (Adoption) eine cognatio legitima, legalis eintreten läßt, oder auf dem kanonischen Recht, nach welchem aus der Gemeinschaft an gewissen Sakramenten eine geistliche Verwandtschaft (cognatio spiritualis) entsteht.

In rechtlicher Hinsicht hat die Verwandtschaft für die Kirche besonders insofern eine hohe Bedeutung, als sie eine wichtige Klasse von Ehehindernissen veranlaßt. Indem wegen dieser Beziehung überhaupt auf den Artikel Eherecht Band IV, S. 82 ff. zu verweisen ist, bedarf es hier noch einer besonderen Auseinandersetzung über die Natur und Entstehung der sogenannten geistlichen Verwandschaft sowie auch der geschichtlichen Entwickelung ihrer Wirkungen.

Der natürliche Mensch wird leiblich geboren, der Christ wird geistlich geboren, widergeboren (Ev. Joh. 3, 3. 5. 6) und durch das Bad der Widergeburt (Titus 3, 5), die Taufe, in die christliche Gemeinschaft, die Kirche, aufgenommen. Derjenige, welcher diese Aufnahme bewirkt, ist gleichsam der geistige oder geistliche Vater. In diesem Sinne schreibt der Apostel an die Korinther 1, 4. 15: Ihr habt doch nicht viele Väter, denn ich habe euch gezeuget in Christo Jesu, durchs Evangelium (vgl. Philem. V. 10: mein Son Onesimus, den ich gezeuget habe in meinen Banden, s. 1 Thessal. 2, 11; 1 Timoth. 1, 2. 18). Ja der Apostel betrachtet sich auch ebenso als die Mutter, wie bei den Galatern, denen er 4, 19 zuruft: Meine lieben Kinder, welche ich abermals mit Ängsten gebäre, bis daſs Christus in euch eine Gestalt gewinne. — An diese Äußerungen lehnen sich die späteren kirchlichen Schriftsteller an, um im Laufe der Zeit eine förmliche Doktrin über die geistliche Verwandtschaft auszubilden. Man sehe die Zusammenstellung bei Gratian in der Causa XXX, besonders quaestio 1 und 3, und den Titel de cognatione spirituali in den Dekretalen Gregors IX., lib. IV, tit. 11, wie im Liber sextus lib. IV, tit. 3, nebst den Kommentatoren dazu. Vgl. dazu: F. Laurin, Die geistliche Verwandtschaft in ihrer geschichtlichen Entwicklung im Archiv für kathol. Kirchenrecht, Bd. XV, S. 216 ff.; Schulte, Handb. des kath. Eherechts, Gießen 1855, I, § 26; Richter-Dove, Kirchenrecht (7. Aufl.), § 277, Nr. II.

Die römisch-katholische Kirche lehrt, daſs drei Sakramente ein der natürlichen Verwandtschaft änliches Verhältnis begründen, indem sie spirituelle Güter schaffen und änlich, wie die Zeugung, zwischen den daran unmittelbar oder mittelbar Beteiligten ein geistiges Band weben. Diese Sakramente sind die Taufe, Firmung und Buße. Schon die obigen Stellen der hl. Schrift erklären, wie die geistliche Verwandtschaft zuerst bei der Taufe anerkannt werden konnte. Hier boten sich aber verschiedene Beziehungen, nämlich zwischen dem Taufenden und dem Täuflinge, sowie den Pathen, welche als sponsores, fidejussores und susceptores unmittelbar bei dem Taufakte wirksam waren. Hier statuirte man eine eigentliche geistliche Vaterschaft (paternitas spiritualis) und unterschied davon die geistliche Mitvaterschaft (compaternitas) zwischen den natürlichen Eltern des Täuflings und den geistlichen, den Paten, sowie die geistliche Geschwisterschaft (fraternitas) zwischen dem Täuflinge und seinen Kindern und den Kindern des Taufenden und der Paten. Diese Distinktionen liegen überall den oben anges. Quellen zum Grunde und werden auch von den Kanonisten ausdrücklich aufgestellt. So heißt es z. B. in der Summa decretalium des Bernardus Papiensis (ed. Laspeyres 1861) lib. IV, tit. XI: „Cognatio spiritualis est propinquitas proveniens ex sacramenti datione vel ad id detentione, ut ecce: sacerdos baptizat parvulum, tu eum suscipis, uterque vestrum est eius pater spiritualis, ut C. XXX. qu. 1. Omnes (c. 8). Huius autem cognationis tres sunt species; nam alia est inter me et eum, cuius filium teneo, quae dicitur

compaternitas, alia inter me et ipsum puerum quem teneo, quae dicitur paternitas spiritualis, et alia inter filium meum naturalem et filium spiritualem, quae dicitur fraternitas spiritualis". Ferner wird eine unmittelbare und mittelbare geistliche Verwandtschaft (cognatio directa und indirecta) unterschieden, indem die letztere durch Übertragung der Verwandtschaft auf den Ehegaten des compater oder der commater begründet wird. Bernardus a. a. O. erklärt auch diese Einteilung: „directa compaternitas est, quae principaliter provenit, indirecta, quae secundario, scilicet quae provenit ex directa; puta procedit per virum ad uxorem, et e converso, ut ecce: teneo filium tuum in baptismo, ego sum compater tuus directo, sed uxor mea per me efficitur tua commater indirecto, ut C. XXX, qu. 4. Si quis ex uno (c. 3), et ita me defuncto relictam meam non posses uxorem habere etc.", vgl. auch c. 4. X. b. t. (IV, 11).

Eine besondere cognatio spiritualis entstand früher auch ex catechismo, indem diejenigen, welche vor der Taufe bei der Ausübung der Katechumenatsakte Beistand leisteten, ebenso wie die wirklichen Paten beurteilt wurden (c. 3. C. XXX, qu. IV; c. 100, Dist. IV de consecr., vgl. c. 5 X. h. t.; c. 2 eod. in VI°). Die Handlung selbst heißt ministerium christianitatis, bei Bernardus a. a. O. § 5: sacramentum christianitatis. Vgl. darüber Sanchez de matrimonii sacramento lib. VII, disp. X. Gonzalez Tellez zum c. 5 X. h. t.; J. H. Boehmer, Jus eccles. Prot. lib. IV. tit. XI. § XIII; Laurin a. a. O. S. 217, 239 ff.

Seit die confirmatio (Firmung) (s. den Art. Bd. VIII, S. 143 ff.) einen selbständigen, im Abendlande von der Taufe getrennten Akt, das sacramentum confirmationis bildete, erzeugt sie ebenso, wie die Taufe selbst, eine cognatio spiritualis, und wurde ganz ebenso, wie die geistliche Verwandtschaft aus der Taufe beurteilt. Die oben angeführten Quellen nehmen auch darauf Rücksicht mit den Worten: ad chrisma tenere, sacr. confirmationis ab episcopo factae (bei Bernardus) und in anderer Weise (s. J. H. Böhmer a. a. O. § XIV; Laurin S. 239).

Endlich wird auch eine cognatio spiritualis ex confessione erwänt, denn: „Omnes, quos in poenitentia suscipimus, ita sunt nostri spirituales filii, ut et ipsi, quos vel nobis suscipientibus, vel trinae mersionis vocabulo mergentibus, unda sacri baptismatis regeneravit" c. 8. C. XXX. qu. I, verb. c. 9. 10 eod. Daher die stets beibehaltene Bezeichnung von Beichtvater und Beichtkind (s. den Art. Band II, S. 220 ff.), vergl. J. H. Böhmer a. a. O. § XV; Laurin S. 241 ff.).

Die geistliche Verwandtschaft bildete ursprünglich kein Ehehindernis, weshalb es auch kein Bedenken machte, dass Eltern selbst das Patenamt übernahmen; ja dies geschah längere Zeit sogar gewönlich (vgl. J. H. Böhmer a. a. O. § V; Höfling, das Sakrament der Taufe Bd. II, S. 11, 12). In der orientalischen Kirche tritt dann die Ansicht hervor, dass wer eine Patenstelle übernahm, den Täufling in gewisser Art adoptire (Procop. Anecdota lib. I, cap. 1; Hesychius s. v. υἱοθεσία), eine Auffassung, welche im Abendlande, wo ebenfalls früh der Täufling als der geistliche Son (filiolus) des Paten bezeichnet wurde (vergl. E. Löning, Geschichte des deutschen Kirchenrechts, Bd. II, S. 427), später von den Päpsten zur Rechtfertigung der Impedimente benutzt wurde (c. 1. 5. C. XXX qu. III, vgl. dazu andere Zeugnisse bei Du Fresne s. v. adoptio, filiolus u. a. m.). Die erste gesetzliche Bestimmung erging aber nicht von der Kirche (späterhin sind Erdichtungen nicht ausgeblieben, s. J. H. Böhmer a. a. O.), sondern von Justinian (im J. 530) in der c. 26. C. de nuptiis V, 4: „Ea videlicet persona omnimodo ad nuptias venire prohibenda, quam aliquis, sive alumna sit, sive non, a sacrosancto suscepit baptismate: cum nihil aliud sic inducere potest paternam affectionem et iustam nuptiarum prohibitionem, quam huiusmodi nexus, per quem Deo mediante animae eorum copulatae sunt". Eine Erweiterung erfolgte durch can. 53. Conc. Trullan. a. 692 (Bruns canones Apostol. etc. I, 53), indem auch die Ehe des Paten mit der Mutter des Täuflings verboten wurde und nach mehr durch das spätere griechische Recht (Ecloga lib. II. cap. 2.;

Basilicor. libr. XXVIII, tit. V, § XIV., ed. Heimbach. III, 204) u. a. s. J. H. Böhmer a. a. O. § VII; K. E. Zachariä, Innere Geschichte des griechisch-römischen Rechts, Leipzig 1858, S. 20, 21 (2. Aufl. Berlin 1877, S. 49 f.); Zhishman, Das Eherecht der orientalischen Kirche, Wien 1864, S. 265 ff. Wärend die Basiliken das vorher weiter ausgedehnte Ehehindernis auf den Taufpaten und dessen Kinder einerseits und andererseits den Täufling, dessen Eltern und Kinder einschränkten, gelangte später im griechisch-orientalischen Kirchenrecht die Auffassung zur Geltung, dass das Hindernis auch auf die Descendenten des Taufpaten und des Täuflings und zwar, analog der Blutsverwandtschaft bis zum siebenten Grade griechischer Zälung (welche, wie die römische, sämtliche Zeugungen zält), sich erstrecke. Diese Ausdehnung hat das Hindernis (one dass jedach die Lehre als völlig abgeschlassen bezeichnet werden kann) bis in das geltende Recht der orientalischen Kirche behalten, welche letztere dagegen zwischen dem Täufer und dem Täufling keine geistliche Verwandschaft und daher auch kein Ehehindernis anerkennt.

In der lateinischen Kirche erfolgte seit dem 8. Jarhundert ebenfalls eine allmähliche Ausdehnung des ursprünglichen Verbats (J. H. Böhmer a. a. O. § VIII ff. und die oben citirten Autoren, verb. Sanchez a. a. O. lib. VII, disp. 54 f.; Brouwer de iure connubiorum, Amstelod. 1665, 4°, lib. II, cap. 8), aus denen besonders v. Moy, Geschichte des Eherechts S. 366 f.; Schulte, Handbuch des kathol. Eherechts S. 188 f. u. a. das Material entlehnen. Dazu vgl. E. Löning a. a. O. Bd. II, S. 563 f.

Der röm. Bischaf Gregor II. verdammte die Ehe mit der Gevatterin (commater), conc. Rom. a. 721. c. 4, Mansi, Concilior. collectio T. XII, p. 263, wärend das Verbat der Ehe mit dem Täufling bereits in dem *in Ram geltenden* Justinianischen Recht enthalten war. Wol unter päpstlichem Einfluss bedrohte 723 der Langobardenkönig Luitprand (Mon. Germ. Leg. T. IV, p. 124, c. V [34]) die Ehe zwischen Paten und Cammater, mit dem Täufling, zwischen Son des Täuflings und Tachter der Patin mit Strafe. Das Verbot der Ehe mit der Commater widerhalte Papst Zacharias auf dem römischen Konzil von 743 (c. 5) und bezeichnete (747) dem König Pippin die Heirat der Gevatterin ader deren Tachter als ein schweres Verbrechen, wärend dagegen Banifaz 735 seinen angelsächsischen Freunden bekannte, er könne nicht erkennen, weshalb die Ehe zwischen geistlichen Verwandten, wie die Römer versicherten, eine Hauptsünde sei (Jaffé, Monum. Mogunt. p. 95 sqq., n. 29. 30. 31). Doch wurde um diese Zeit der schan von den älteren Kirchenvätern und dem Trullanischen Kanzil (a. a. O.) ausgesprochene Grundsatz, dass das geistige Band, welches aus dem Sakramente für die Partizipirenden entstehe, stärker sei, als das aus der irdischen Zeugung, und daher auch ein mächtigeres Impediment beim Abschlusse der Ehe bilde, auch im Occident maßgebend (c. 2. C. XXX. qu. III, Zacharias c. a. 745 u. a. m.) und veranlasste, dass nach fränkischen Cananes selbst die Trennung einer Ehe wegen des durch cognatio spiritualis superveniens eintretenden Impediments ausgesprachen wurde (c. 2 [Pippini Decret. Compend. a. 757. c. 15, Monum. German. Leg. Sect. II, T. I, p. 38, hinsichtlich der Ehe dessen, der Firmpate seines Stiefkindes geworden], c. 4 [conc. Cabilon. II. a. 813, c. 31, Mansi T. XIV, p. 69], c. 5 [Raban. ad Heribald. a. 853. c. 20 hinsichtlich der Eltern, welche das eigene Kind aus der Taufe gehaben] C. XXX. qu. I.), conc. Mogunt. a. 813, c. 55 [Mansi l. c. p 75]. Doch fanden sich bereits im 9. Jarhundert Päpste veranlasst, dies einzuschränken (c. 3 [Nicol. I. 858—67], c. 5 [Joh. VIII. a. 879] C. XXX. qu. I), bis Alexander III. diesen Fall gänzlich beseitigte (c. 2 X. h. t. IV, 11). Das kanonische Recht kennt im *dreizehnten* Jarhundert ein vernichtendes Ehehindernis zwischen dem Taufenden einerseits, dem Täufling (c. 9. C. XXX. qu. I [cap. incert.]) und dessen leiblichen Eltern andererseits, ferner zwischen den leiblichen Kindern des Taufenden und dem Täufling (nach der Entscheidung Gregors IX in c. 8. X. h. t. gegen die ältere Ansicht, vgl. Tancredi summa de matrimonio, ed. Wunderlich p. 37), sadann zwischen den Paten und dem Täufling (c. 5. C. XXX. qu. I) und dessen Eltern (c. 6. X. h. t., Innoc. III.

a. 1198), zwischen den Paten unter sich (c. 5. C. Qu. cit., c. 3. h. t. in VI^to^, IV. 3), endlich zwischen dem Täufling und den Kindern des Paten (c. 2 [Zacharias], 3 [cap. incert.], c. 1 (Nicol. I), c. 4 (Urban. II.) C. XXX. qu. III, c. 1. 3. 7. X. h. t., c. 1 h. t. in VI^to^). Außerdem wurde aus geistlicher Schwägerschaft ein vernichtendes Ehehindernis hergeleitet zwischen dem überlebenden Gatten der taufenden Person oder dem überlebenden Gatten des Paten einerseits (sofern deren Ehe konsumirt worden war) und dem Täuflinge andererseits (c. 3. C. XXX. qu. IV, c. 1 in VI^to^ h. t.; sog. paternitas spiritualis indirecta) und ein solches zwischen den leiblichen Eltern des Täuflings einerseits und zwischen dem Gatten der taufenden Person und des Paten andererseits, sofern deren Ehe konsumirt worden war (c. 1. 3. C. XXX. qu. IV, c. 4. 6. X. h. t., sog. compaternitas spiritualis indirecta). In gleichem Umfange hatte sich in derselben Zeit auch das vernichtende Ehehindernis aus der Firmung entwickelt.

Da die ganze Satzung auf besonderer Festsetzung der Kirche beruhte, konnten sich lokale Abweichungen und verschiedene Gewonheiten bilden, wie diese in den Dekretalen (nach denen z. B. nach örtlicher Gewonheit noch das Verbot der Ehe zwischen den nach der Entstehung der Kompaternität erzeugten Kindern der Paten hinzukommen konnte, vgl. c. 1. 3. X. h. t. mit c. 5. C. XXX. qu. III) und auf den Diözesansynoden anerkannt wurden (man sehe die Übersicht in Hesselmanns Index zu Hartzheim, Collectio Conciliorum Germaniae Tom. XI, fol. 180, vgl. Laurin S. 261 f.). Bonifaz VIII. beschränkte das ganze Hindernis auf Taufe und Konfirmation, und erklärte: „Ex datione vero aliorum sacramentorum cognatio spiritualis nequaquam oritur, quae matrimonium impediat vel dissolvat (c. 3. h. t. in VI^to^, III, 4), nachdem er das aus der cognatio ex catechismo entstehende Impediment nur als ein aufschiebendes, nicht trennendes anerkannt hatte (c. 2 eod.). Die Beschwerden über die nachteiligen Folgen aus den weitgreifenden Wirkungen der geistlichen Verwandtschaft zogen sich aber bis ins 16. Jarhundert hinein. Unter den zur Reformation im Jare 1522 und 1523 der Kurie von der deutschen Nation übergebenen 100 Gravamina steht obenan das de dispensationibus aere redimendis und darunter: „matrimoniorum tam innumera excogitata obstacula..... ex cognatione spirituali... originem trahentia" (Münch, Sammlung aller Konkordate, I, 344). Indem das Tridentinische Konzil sich diesem Vorwurfe gegenüber nicht passiv verhalten konnte, ließ es wesentliche Beschränkungen eintreten und bestimmte in der sessio XXIV, cap. 2 de reform. matrimonii: „Docet experientia, propter multitudinem prohibitionum multoties in casibus prohibitis ignoranter contrahi matrimonia, in quibus vel non sine magno peccato perseveratur, vel ea non sine magno scandalo dirimuntur. Volens itaque s. synodus huic incommodo providere, et a cognationis spiritualis impedimento incipiens, statuit, ut unus tantum, sive vir sive mulier, iuxta sacrorum canonum instituta (cf. c. 101 dist. IV. de consecr., c. 3 de cogn. spir. in VI^0^), vel ad summum unus et una baptizatum de baptismo suscipiant, inter quos ac baptizatum ipsum, et illius patrem et matrem, nec non inter baptizantem et baptizatum, baptizatique patrem et matrem tantum spiritualis cognatio contrahatur..... Ea quoque cognatio (cf. c. 2. C. XXX. qu. I, c. 1 de cogn. spir. in VI^0^), quae ex confirmatione contrahitur, confirmantem et confirmatum, illiusque patrem et matrem ac tenentem non egrediatur; omnibus inter alias personas huius spiritualis cognationis impedimentis omnino sublatis". Daß hieran strikt festgehalten werden solle, deklarirt zur Beseitigung jeden Zweifels noch besonders Pius V. in der Constit. Cum illius von 1566 (hinter der Ausgabe des Trident. von Richter und Schulte p. 557). Es besteht somit nur noch in der angegebenen Weise die paternitas und compaternitas, aber nicht mehr die fraternitas spiritualis, desgleichen nur die directa und nicht die indirecta cognatio. Übrigens entsteht die geistliche Verwandtschaft sowol aus der solenn vollzogenen, als aus der Nottaufe, jedoch nicht aus bloß zur Solennisirung einer bereits vollzogenen Taufe vorgenommenen Handlungen (vgl. die Citate bei Schulte a. a. O. S. 175, 199). Auch tritt für die Zeugen bei der Nottaufe geistliche Verwandtschaft nicht ein.

Evangelischerseits ist die ganze Doktrin verworfen. Melanchthons Schmalkaldischer Traktat (p. 355) de potestate episcoporum deklarirt: traditiones de cognatione spirituali sunt injustae. Vorübergehend ist jedoch in der Lüneburger Kirchenordnung von 1543 (Richter, Die Kirchenordnungen, II, 55), wie in der Württemberger von 1553 (a. a. O. S. 180, wo das Verbot auf die Ansichten von Brenz, Wie in Ehesachen zu handeln sei, zurückfürt), die geistliche Verwandtschaft als Ehehindernis anerkannt. Die Lüneburger Kirchenordnung von 1564 verweist aber bereits nur auf Levit. c. 18 und gedenkt nicht mehr jenes Impediments, das daher auch die von 1643 nicht hat. Ausdrücklich erklärt sich dagegen die Pammersche Kirchenordnung von 1535 (a. a. O. I, 250): „Geuadderschap kan nicht hindern die wile wy darch de döpe alle swestern vnd brödern synn“, die preußische Konsistorialordnung van 1584 (a. a. O. II, 466), die niedersächsische Kirchenordnung von 1585 (a. a. O. II, 472), da es „aus lauterm unuarstande, als ein loß, faul Menschen gedicht, den Gewissen mit gewalt vnd vnrecht, auffgebrungen worden“, wie auch die kurpfälzische Eheordnung vom 13. Mai 1604, Tit. IV, das Hindernis verwirft, „dieweil solches keinen Grund hat weder in heiliger göttlicher Schrift, noch sonsten in der Vernunft, sondern zum Theil aus Überglauben, zum Theil aus der Geldsucht hergeflossen“. Man sehe noch über den protestantischen Standpunkt J. H. Böhmer a. a. O. § XII; Brouwer l. c.

Wie dies aus der Taufe, beziehungsweise Firmelung hervorgehende Ehehindernis bereits von der preußischen, französischen, badischen bürgerlichen Gesetzgebung ignorirt wurde, wärend es statliche Geltung für die Katholiken nach dem Bayerischen Landrecht I, 6, § 9, nr. 2 (vgl. Rath, Bayrisches Civilrecht Bd. I, Tübingen 1871, S. 288), in Württemberg (vgl. Gesetz vom 30. Januar 1862, Art. 8), im Königreich Sachsen (Bürgerl. Gesetzbuch § 1619), dem gemeinrechtlichen Teile der Provinz Hannover (Bartels, Ehe und Verlödniß nach . . Recht der Provinz Hannover, Hannover 1871, S. 154 f.) behauptet hatte, so ist diese nunmehr durch § 39 des Reichsgesetzes vom 6. Februar 1875 ihm entzogen worden. In Österreich (wo bereits das Ehegesetz Josephs II. von 1783 die geistliche Verwandtschaft nicht mehr berücksichtigt hatte, vgl. E. Rittner, Oesterreichisches Eherecht, Leipzig 1876, S. 114) ist das betreffende Ehehindernis auch für Katholiken, nachdem für dieselben durch das Gesetz vom 25. Mai 1868 die Vorschriften des II. Hauptstücks des Allgemeinen bürgerlichen Gesetzbuchs von 1811 widerhergestellt sind und damit auch der § 27 der als Anhang II znm Kaiserl. Patent vom 8. Oktober 1856 publizirten Anweisung für die geistlichen Gerichte seine statsgesetzliche Geltung verlaren hat, statlich nicht mehr anerkannt.

H. F. Jacobson † (R. W. Dove).

Verzückung. Offenbar steht die Verzückung in naher Verwandtschaft mit dem Entzücken. Bei ersterer wie bei letzterem wird man nicht nur seinem gewönlichen Lebenszustande entzogen, sondern es machen auch in dem einen wie im anderen Falle die sich hier darstellenden Gegenstände einen so mächtigen Eindruck auf das Bewusstsein, dass man nun weniger sich selbst, als vielmehr eben jenen Gegenständen angehört. Das Entzücken unterscheidet sich aber auch wider ganz wesentlich von der Verzückung, und zwar dadurch, dass man sich bei ersterem doch nur in einen über das alltägliche Dasein hinausliegenden Kreis von bloßen Ideen eingefürt, bei letzterer aber geradezu in eine andere Weltregion versetzt findet. Wir werden beim Entzücken der himmlischen Welt, in Folge einer Verähnlichung mit ihr, die sich bei uns ergibt, indem wir da gewisse van ihr ausgehende Wirkungen empfangen, angenähert, aus ihr selbst aber bleiben wir hiebei doch immer nach herausgehalten. Ganz anders aber ist es bei der Verzückung. In ihr wird der Geist aus dem Erdendasein, das sich von dem himmlischen, wenn gleich gewisse Einflüsse von letzterem auf ersteres erfalgen, immer noch wesentlich unterscheidet, völlig herausgezogen und nun in eben diese höhere Region selbst aufgenommen. Das kann aber natürlich für den Geist nicht one mächtige Falgen bleiben. Es werden ihm da Anschauungen gewärt, deren er hienieden nicht teilhaftig werden kann, und die Verherrlichung, die er hier gewinnt, wird sich selbst

auch auf den Leib ausbreiten. Sofern aber der Geist aus der heiligen Höhe, zu welcher er hiemit emporgestiegen ist, der Tiefe oder Niedrigkeit des irdischen Lebens sich wider zuwendet, wird er, wie des Blickes in das Verborgene, mithin der Weissagung, so auch einer den gewönlichen Naturlauf überbietenden Wirksamkeit, der Wunderkraft also fähig werden. Es gibt jedoch, wie eine himmlische, so auch eine infernale Verzückung. Wie der Geist, sofern er der Selbstsucht und Sünde sich zu entziehen ernstlich bemüht ist, zu Gott erhoben werden kann, so wird er widerum, bei unreinem, verkehrtem Streben, vielmehr in eine wesentliche Gemeinschaft mit dem Geiste der Finsternis eingehen können, woraus sich ebenfalls gewaltige, nur aber freilich bloß verderbliche Wirkungen ergeben werden, wie solches z. B. beim Menschen der Sünde, beim Kinde des Verderbens, 2 Theff. 2, 9, der Fall sein wird. Die infernale Ekstase kann jedoch auch unwillkürlich und one spezielle Verschuldung eintreten: dann fällt sie mit der Besessenheit zusammen. Noch eine dritte Art der Verzückung ist zu unterscheiden, und zwar wird diese wol gerade am allerhäufigsten vorkommen. Es kann nämlich der Geist, indem er aus der irdischen Welt als solcher heraustritt, in die bloßen Prinzipien der letzteren, d. h. in die an sich noch immateriellen Kräfte einsinken, welche der Materie zu Grunde liegen. Da diese Region in der Mitte zwischen Himmel und Hölle steht und solchen Hemmungen, wie sie das materielle Dasein mit sich bringt, nicht unterworfen ist, so wird der Geist von da aus ebenfalls sehr auffallende Wirkungen erzeugen können, doch werden diese in Folge der beiden, einander so völlig gegenüberliegenden Gewalten, aus welchen sie entspringen, einen schwankenden zweideutigen Charakter an sich tragen.

Dem Zeugnis der Bibel zufolge stand Gott der Herr mit den Patriarchen im vertrautesten Umgang und gewärte ihnen gar vielfach den Einblick in seine heiligen Absichten und Plane. Von Moses wird uns (s. 5 Mos. 33, 11; 4 Mos. 12, 6. 8) ausdrücklich berichtet, dass Gott mit ihm von Angesicht zu Angesicht, wie ein Mann mit seinem Freunde, dass er mündlich mit ihm geredet und Moses ihn, den Herrn, in seiner Gestalt selbst, nicht durch bloße dunkle Worte, oder Gleichnis gesehen habe. Auch Aaron und seine Söne, Nadab und Abihu, sowie die siebzig Ältesten wurden (s. 2 Mos. 24, 9 ff.) des Anschauens der göttlichen Herrlichkeit gewürdigt. Aus dem Volke Israel ging aber ferner eine große Menge von Propheten hervor (s. z. B. 1 Sam. 10, 10), von denen uns nur die wenigsten dem Namen nach bekannt sind. Unter denjenigen, die wir näher kennen, enthüllte sich einem Jesaias z. B. (s. Kap. 6, 1 ff.), einem Ezechiel (Kapp. 1. 10), einem Daniel (Kap. 7, 13. 14), die Majestät des Höchsten in wunderbaren Gesichten, aber auch der den Propheten eigentümliche Blick in die Ferne und in verborgene Tiefen, die Gabe der Weissagung und die Kraft der Wunder setzt eine wesentliche Erhebung über die Welt, mithin die Verzückung voraus. Ebenso war der Hohepriester in Israel darauf angewiesen (s. 2 Mos. 28, 17 und 4 Mos. 27, 21), mit dem Urim und Thummim bekleidet, in wichtigen Angelegenheiten des ganzen Volkes oder des Königs auf Befragen den göttlichen Willen kund zu geben, was doch gleichfalls nicht geschehen konnte, wenn er nicht in eine innige Gemeinschaft mit Gott eingefürt worden wäre.

Doch nicht bloß bei den Kindern Israel fand die Verzückung statt, es rühmen sich ihrer auch die heidnischen Völker. So finden wir dieselbe, wenngleich in anderer Weise, als bei den Personen alten Testamentes, bei den Braminen der Indier, deren höchstes Streben dahin abzielt, in den Unendlichen sich einzusenken, ja sich in ihm zu verlieren, wozu sich die Neigung und das Vermögen teilweise von ihren Voreltern auf sie herabgeerbt haben mag. Die Orakel der Alten beruhten one Zweifel ebenfalls auf einem ekstatischen Zustande derjenigen, welche hier als Werkzeuge dienten. Hätten diese Institute nicht irgend einen realen Grund gehabt, so wäre die tiefe Ehrfurcht, welche ihnen die geistreichsten Völker so viele Jarhunderte hindurch widmeten, geradezu unerklärlich. Wie bei den Griechen die Pythia in ganz besonderem Ansehen stand, so beachteten die Germanen die Aussprüche der in der Verzückung weissagenden Frauen und ließen sich durch dieselben bei allen bedeutenderen Unternehmungen leiten. Den Celten

verkündigten ihre Druiden die Zukunft, und aus den Liedern der Skalden läſst sich ersehen, daſs auch den Skandinaviern das Wirken in die Ferne gar nicht als auffallend, sondern als etwas ganz Gewönliches und Alltägliches erschien. Mehrere noch rohe asiatische Völker suchen in Krankheitsfällen, bei Diebereien u. s. w. Hilfe bei ihren Priestern, den Schamanen, die selbe denn auch, nachdem sie sich in eine Ekstase versetzt haben, gewären. Übergewönliche Erkenntnisse kommen bisweilen bei ganz einfachen Leuten vor, die ihr Leben in der Einsamkeit zubringen, wie z. B. bei Hirten. Die ältesten Dichter waren durchweg zugleich als Seher verehrt. Auch große Denker unter den Heiden waren bisweilen so tief in sich selbst gesammelt, daſs sie der Ekstase wenigstens sehr nahe gewesen sein müssen. So erzält Plato von Sokrates, daſs er einst anderthalb Tage lang unverändert auf einem Flecke wie in Verzückung gestanden sei. Plato legt auf die Ekstase unstreitig einen hohen Wert und sie war ihm selbst wol nicht fremd. Ein göttlicher Wansinn, sagt er, sei dem Zeugnis der Alten zufolge viel vortrefflicher, als eine bloß menschliche Besonnenheit. Die Stifter der neuplatonischen Schule, Ammonius Sakkas, Plotinus, Jamblichus, fürten gleich den orientalischen Sehern ein beschauliches Leben; sie befanden sich vielfach im Zustande der Verzückung und wollten in dieser gerade die Quelle der waren Philosophie finden.

Vom Heilande wird uns berichtet, daſs er wärend seines Wandels hienieden verklärt, nicht aber, daſs er jemals verzückt worden sei. Die göttliche Herrlichkeit konnte nämlich bei ihm wol nach Außen hin hervorleuchten, an eine Verzückung aber war bei ihm darum nicht zu denken, weil er ja selbst göttlicher Natur, folglich nichts vorhanden war, wozu er erst noch hätte emporgefürt werden können. Um so häufiger kam die Verzückung bei seinen Aposteln vor. Als der Geist über sie ausgegossen worden war, als sich ihre Häupter von einem wunderbaren Lichte umflossen zeigten, als ihnen die Gabe der Sprachen zu Teil geworden, da fanden sie sich doch über sich selbst erhoben. Ebenso war Paulus (Apg. 9, 1 ff.) in eine Verzückung eingegangen, als er auf dem Wege nach Damaskus aus einem Feinde und Verfolger des Herrn in einen so gewaltigen Verkünder des Heils umgewandelt wurde. Nachmals ward er (s. 2 Kor. 12, 2—4), one daſs er selbst zu sagen wuſste, ob er dabei im Leibe oder außer dem Leibe gewesen sei, geradezu in das Paradies, ja in den dritten Himmel verzückt und vernahm da unaussprechliche Worte. Auch dem Apostel Petrus erschloſs sich, wie Apg. 10, 10 ff. ausdrücklich angegeben wird, der Himmel, und er empfing von daher eine wichtige Belehrung. Nicht minder vernehmen wir vom Apostel Johannes (s. Offenb. 1, 10 ff.; 4, 2; 17, 3 ff.), daſs er im Geiste der Erde entrückt und in den Himmel aufgenommen worden sei und hier die Wunder der göttlichen Herrlichkeit und die Zukunft der Kirche erschaut habe.

Bei den ersten Christengemeinden kamen gleichfalls nicht selten ekstatische Zustände vor. So lesen wir Apg. 4, 31, daſs, nachdem die Gläubigen in Jerusalem mit den Aposteln gebetet hatten, die Stätte, wo sie versammelt waren, sich bewegte und alle voll wurden des heiligen Geistes. Auch auf die mit dem Hauptmann Cornelius um Petrus versammelten Heiden (s. Apg. 10, 45. 46) wurde die Gabe des heiligen Geistes ausgegossen, daſs sie mit Zungen redeten und Gott preiseten. Eben diese Gabe der Sprache nebst anderen auf Ekstase hinweisenden Kräften fand sich (s. 1 Kor. 12) in sehr reichem Maße bei der Gemeinde zu Korinth. Dem ersten christlichen Märtyrer Stephanus eröffnete sich (s. Apg. 7, 55) kurz vor seinem Hinscheiden der Himmel und er sah die Herrlichkeit Gottes und Jesum stehen zur Rechten des Vaters. So manche andere Blutzeugen auch der späteren Zeit befanden sich unter den schrecklichsten leiblichen Mishandlungen in seliger Verzückung. Von Einsiedlern, Mönchen und Nonnen liegen unzälig viele Berichte von ekstatischen Zuständen, zum Teil unter den seltsamsten Umständen vor. Wie es von Moses (s. 2 Mos. 34, 29 ff.) feststeht, daſs sein Angesicht, nachdem er vierzig Tage und vierzig Nächte in Gemeinschaft mit dem Herrn sich befunden, dergestalt geglänzt hat, daſs sich die Kinder Israel vor ihm fürchteten, so wird von gar vielen Heiligen der katholischen Kirche angegeben, daſs bei besonderer Erhebung ihres Geistes und Gemütes ein übernatürlicher Lichtglanz von

ihnen ausgegangen sei. Ebenso wird von solchen frommen Personen erzält, dass sie nicht weniger als der Heiland (Matth. 14, 25 ff.) auf dem Wasser zu wandeln vermachten, ja dass in den Momenten der Verzückung ihr Leib die Schwere verloren und über die Erde sich erhoben habe u. dgl. Van so vielen dieser Angaben wird man nun freilich behaupten müssen, dass sie nicht nur der eigentlichen Beglaubigung ermangeln, sandern geradezu ein legendenhaftes Gepräge an sich tragen; durchgängig aber wird man sie doch nicht verwerfen dürfen.

In einer der unserigen viel näher liegenden Zeit sind sehr auffallende, und wenn man sie gleich nicht für göttliche Wunder anzusehen haben wird, doch sehr merkwürdige Erscheinungen als Falge van Verzückungen bei den sogenannten Camisarden in den Cevennen, auch unter den Jansenisten am Grabe des François de Paris auf dem Kirchhofe St. Medard zu Paris vorgekammen. Von der in der ersten Hälfte des vorigen Jarhunderts gestifteten Sekte der Methodisten ist es bekannt, dass bei ihr die Ekstase sehr häufig stattfindet; ebendieselbe zeigte sich bei der sogenannten Prediger- oder Leserkrankheit, die in den vierziger Jaren des gegenwärtigen Jarhunderts in Schweden herrschte; auch die Irvingianer rühmen sich ekstatischer Zustände. Doch nicht bloß innerhalb des religiösen Lebens als solchen, auch in den an ebendieses unmittelbar angrenzenden Gebieten hat sich, wie in den vorchristlichen, sa auch in den christlichen Zeiten, die Verzückung in sehr wirksamer Weise geltend gemacht. So enthüllten sich einem Jakob Böhme in Folge einer Erleuchtung, die man immerhin eine wunderbare wird nennen dürfen, die Grundprinzipien der Philosophia sacra. Sa hätte, wenigstens nach dem Urteil des graßen Michel Angela, Jahann von Fiesale seiner Darstellung der Maria im Momente der Verkündigung den überirdischen Ausdruck, den dieselbe an sich trägt, wenn er nicht einer Ekstase gewürdigt worden wäre, unmöglich verleihen können. Paläſtrina hat von einer seiner besten Kampasitianen ausgesagt, dass er sie vorsingenden Engeln nachgeschrieben habe, wobei er freilich die himmlischen Töne in die irdischen erst gleichsam übersetzen musste. Auch Händel hat von seinem „Messias“ ausgesagt, er wisse nicht, ob er sich bei Bearbeitung desselben, namentlich des „Alleluja“, im Leibe oder außer dem Leibe befunden habe.

Die Realität der Verzückung kann dem allen zufolge nicht bezweifelt werden. Ein so ganz außerordentlicher Seelenzustand verlangt aber auch seine Erklärung, und diese läſst sich, wenngleich nur etwa annäherungsweise, wol erzielen. Die Grundvoraussetzung, auf welcher die Verzückung mit den sich an sie anknüpfenden Folgen beruht, ist und kann keine andere sein, als die Gottänlichkeit des Menschen. Diese wird aber freilich in einem weit reicheren und valleren Sinne genammen werden müssen, als dies rationalistischerseits der Fall war. Nicht bloß darin nämlich besteht sie, dass der Mensch über die Erscheinungen der äußeren Welt nachsinnen und von ihnen aus zu dem Gedanken eines letzten Grundes aller Dinge sich erheben kann; nicht bloß darein ist sie zu setzen, dass er aus dem, seinem Geist und Gemüt einwonenden Sittengesetze auch die maralischen Eigenschaften jenes höchsten Wesens zu erkennen und nach eben diesem Gesetze sich selbst zu bestimmen vermag; nicht bloß damit erfüllet sie sich, dass er auch die Kräfte und Pradukte der Natur in seinen Dienst zu ziehen, in Folge verständiger Überlegung zu seinem Nutzen sie zu verwenden weiß. Das Alles sind doch nur ganz vereinzelte Ausstrahlungen aus seinem Wesen, das sich eben durch die Schranken des irdischen Leibes, in welche selbes hienieden sich eingeschlossen findet, so vielfach gehemmt und gebrochen darstellt. Selbst jene höheren, lebendigeren, eine treibende Kraft in sich tragenden Gedanken, die wir Ideeen nennen und in Kunst und Wissenschaft wie im Leben zu realisiren bemüht sind, haben wir immerhin bloß als teilweise Offenbarungen unseres geistigen Lebens anzusehen, in denen dessen ganze Fülle noch keineswegs zur Erscheinung kommt. So hoch steht dieses an und für sich selber, dass wir vermöge desselben in einem unmittelbaren Verhältnis zu Gatt uns befinden, seine Herrlichkeit geradezu warnehmen, ihm völlig in Liebe uns hingeben, ganz also in ihn eingehen und in ihm leben können. Wir sind von der göttlichen Gnade nur darum in das Erdenleben eingefürt, damit

wir in demselben unserer Eigenwilligkeit allmählig entledigt und der völligen Ergebung in Gottes heiligen Willen fähig werden. Diese allgemeine Aufgabe ist für uns hienieden in gar viele besondere Aufgaben zerlegt, die wir ebendarum um so eher zu lösen im Stande sein werden und die sich uns als die einzelnen Pflichten darstellen, wie sie eben das irdische Leben mit sich bringt. Nur im Kampfe mit dem Drange der äußeren Verhältnisse, nur durch Bewältigung unserer Sinnlichkeit, nur auf dem Wege also eines ernsten sittlichen Strebens können wir nach und nach dem himmlischen Dasein entgegenreifen. Diese Vorbedingung nun umgehen oder überspringen, vor der Zeit in die himmlische Welt irgendwie eindringen wollen, wird daher als ein Frevel zu betrachten sein. Wer die Verzückung erzwingen will, macht sich, da dies doch nur mittelst der Lösung von den Banden der Materie möglich ist, offenbar einer Art von Selbstmord schuldig. Wärend eine solche Verzückung offenbar als eine unechte, falsche anzusehen ist, so wird umgekehrt die ware, echte Verzückung mit dem Zustande der Verherrlichung zu vergleichen sein, zu welcher der Mensch in Folge der Auferstehung gelangen soll. Schon dadurch bewärt sich dieses, dass sich hier nichts von jenen Zuckungen oder Verzerrungen zeigt, wie sie bei der gewaltsam hervorgerufenen Ekstase stattfinden, überhaupt nichts Krankhaftes hier ersichtlich wird, die Züge des Antlitzes sich vielmehr verklären, ja selbst der sonst schwache Leib zu einem durchaus rüstigen Werkzeuge umgestaltet erscheint. Dabei bewart sich der Geist die volle Freiheit, ja es wird ihm diese gerade in Folge seiner Vereinigung mit der ewigen Freiheit erst im vollsten Maße zu Teil. Wenn sich jetzt gleich eine unendliche Gewalt seiner bemächtigt hat, so verliert er doch hierüber nicht die Klarheit des Selbstbewusstseins: er weiß sich, obwol in den Geist Gottes aufgenommen und von ihm beherrscht, von demselben doch sehr wol zu unterscheiden. Vermöge der nämlichen inneren Klarheit entschwindet ihm, wenn er in das irdische Leben zurückgekehrt ist, nimmermehr die Erinnerung an dasjenige, was sich ihm in dem himmlischen Dasein dargestellt hat. Der Eingang in letzteres war eben auch nicht gleichsam sprungweise erfolgt, sondern in stiller, sanfter Art vorbereitet oder angebant durch treue Pflichterfüllung, durch eifriges Gebet, durch freudige Ergebung in den Willen Gottes in allen Lagen des Lebens.

Indem durch das Alles Geist und Gemüt mehr und mehr gereinigt und erkräftigt, selbst auch die Leiblichkeit einer gewissen Vergeistigung entgegengefürt und eben hiemit der ganze Mensch dem Himmel angenähert worden, so kann nun allerdings eine gnadenvolle göttliche Machtwirkung auf ihn erfolgen, vermöge deren er sich für eine Weile dem Erdendasein entrückt und in die Welt der Ewigkeit versetzt findet. Beabsichtigt aber darf die Ekstase auf keinen Fall gewesen sein, wenn sie eine warhafte sein soll; denn nur derjenige kann ihrer teilhaftig werden, der demütigen Sinnes, der seiner Schwäche sich wol bewusst ist und der sich eben darum doch nur des Gewönlichen, nicht des Außerordentlichen würdig erachtet. Ebenso wird man die Verzückung desjenigen nicht für echt halten dürfen, der an der Wonne, die sie ihm gewärt, hängen bleibt, d. h. ihrer nur um seiner selbst willen sich freut, nicht aber durch jene Erhöhung zu einem um so kräftigeren sittlichen Streben sich erweckt fült. Wenn der Mensch doch erst in Folge der Widerherstellung zu seiner ganzen vollen Wesenheit, wie sie sich ihm vermöge der Auferstehung ergeben soll, aller Selbstsucht entledigt werden, nur unter dieser Voraussetzung mit ganz reiner, für sich selbst gar nichts mehr begehrender Liebe dem Herrn sich ergeben kann: so wird sich in der echten Verzückung, die als eine Anticipation jenes Zustandes der Vollendung zu betrachten ist, zuverlässig der Trieb in ihm entzünden, der Ehre Gottes und dem Heile der Mitmenschen seine Kräfte fortan mit um so größerer Entschiedenheit zu weihen. Gleichwie Sittlichkeit die Vorbedingung der waren Ekstase ist, so hat dieselbe auch wider erhöhte Sittlichkeit zur Folge.

Dass nun diese echte Verzückung, da sie von so guten Folgen begleitet ist, als ein hohes göttliches Gnadengeschenk angesehen werden müsse, wer könnte wol hieran zweifeln? So darf man sie denn auch nicht gewaltsam abwehren wollen, man soll, wie der Apostel Paulus ausdrücklich sagt, 1 Theff. 5, 19, den Geist

nicht dämpfen; widerum darf man sie aber auch weder sich selbst, noch Anderen vorschnell zuschreiben wollen. So scharf sich die echte von der unechten Verzückung in der Theorie unterscheiden lässt, so fließen doch ihre Grenzlinien, wenn es sich um die Praxis, um die Anwendung jener Theorie auf einen einzelnen bestimmten Fall handelt, fast unmerklich in einander. Gerade so gut als man nicht selten für lautere Liebe nimmt, was im Grunde doch nur Selbstsucht ist, ebenso leicht kann man auch die eigenwillige mit der in der Tat durch Gottes Willen herbeigeführten Ekstase verwechseln. Diese Verwechslung kann aber hinsichtlich der Würdigung der aus jenem Zustande allenfalls sich ergebenden Enthüllungen sehr verhängnisvoll werden.

Die protestantische Kirche zwar ist in dieser Beziehung einer Gefar nicht ausgesetzt, da sie ja lediglich nur den in den heiligen Büchern alten und neuen Testaments niedergelegten Belehrungen bindende Kraft zuschreibt. Der Ekstase wird sonach hier eine Bedeutung hauptsächlich nur insofern zugestanden, als sie dazu dienen könnte, dasjenige, was in der Bibel doch schon ausgesprochen ist, aus eigener Anschauung und Erfarung, mithin um so lebendiger und kräftiger zu erfassen. Anders aber ist es in der katholischen Kirche, welche den Abschluss der Prophetie mit den heiligen Büchern neuen Testaments nicht zugibt, sondern noch weitere Zusätze zu den biblischen Offenbarungen für sehr wol möglich erklärt. Eben darum hat sie sichs aber auch angelegen sein lassen, unter Aufbietung alles Scharfsinns Regeln aufzustellen, nach welchen jene aus der Verzückung hervorgehenden Aufschlüsse zu prüfen seien. Namentlich ist dies von dem gelehrten Papste Benedikt XIV. geschehen, besonders im 53. Kapitel seines Werkes: „De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione, Venet. 1764". Doch trogen diese Regeln fast nur einen negativen Charakter an sich, und dass unter den Gründen zur Verwerfung des Anspruches irgend eines Verzückten der Widerstreit mit den einmal von der Kirche gutgeheißenen Lehren und Dogmen obenan stehe, das wird man sich von vornherein nicht anders denken.

Litteratur. Viele in die Lehre von der Verzückung einschlägige Tatsachen findet man zusammengestellt in Dr. Joseph Ennemosers Schrift: „Der Magnetismus im Verhältnisse zur Natur und Religion", 2. Aufl., Stuttg. u. Tüb. 1853; ebenso in Jos. Görres' Werk: „Die christliche Mystik", namentlich im zweiten Bande S. 237—594. Es fasst dieses Werk freilich eine große Menge nicht nur nicht hinreichend beglaubigter, sondern auch durchaus unglaubwürdiger Berichte in sich, doch werden uns in demselben auch wider mehrere sehr schätzbare Beiträge zur Theorie der Ekstase dargeboten. — Mit großer Ruhe und Klarheit verbreitet sich über unseren Gegenstand Dr. Johann Karl Passavant in seiner Schrift: „Untersuchungen über den Lebensmagnetismus und das Hellsehen", 2. Aufl., Frankf. a. M. 1837. — Ungemein tiefe Aufschlüsse über das Wesen der Verzückung gibt uns Franz Baader an sehr vielen Stellen seiner Werke, besonders aber in den „gesammelten Schriften zur philosophischen Anthropologie", herausgegeben von Prof. Franz Hoffmann, Leipzig 1853. Eine treffliche Abhandlung über die Ekstase findet man in Dr. Franz Delitzsch's „System der biblischen Psychologie", 2. Aufl., Leipz. 1861, und zwar im 5. Paragraphen des fünften Hauptabschnittes.

D. J. Hamberger †.

Vespasianus, Titus Flavius, Römischer Kaiser vom 1. Juli 69 bis 23. Juni 79, wurde am 18. Nov. 9 n. Chr. auf einem Landgute bei Reate im Sabinerlande geboren. Sein Geschlecht gehörte nicht zum altrömischen Adel. Sein Großvater (über diesen hinaus war es nicht zu verfolgen) hatte unter Pompejus eine niedere Offizierstelle bekleidet, dann sich nach Reate zurückgezogen und dort Geldgeschäfte getrieben. Sein Vater erweiterte diese, indem er einen Zoll in Asien pachtete. Vornehmeren Geschlechts war seine Mutter. Ihr Vater war Militärtribun gewesen, ihr Bruder hatte die Prätur bekleidet. Sie gab wol den Antrieb, dass ihre Söne, Vespasian und sein Bruder Sabinus, nach Höherem strebten. Erst Quästor, dann Aedil und Prätor, erlangte Vespasian unter Nero durch den Einfluss des Narciß dem er nahe stand, ein Kommando in Britannien

und legte hier durch seine glänzenden Siege in 30 Schlachten den Grund zu seinem militärischen Ruhme, damit zu seiner weiteren Laufban. Nach Rom zurückgekehrt wurde er 51 Konsul und verwaltete dann das Prokonsulat in Afrika mit anerkannter Uneigennützigkeit. Arm verließ er Afrika wider, so seine Finanzen waren so bedrängt, dass er ihnen durch allerlei nicht gerade aristokrotische Geschäfte, z. B. Maultierhandel, onfhelfen musste. Auch bei Hofe stand er nicht in Gunst. Er war kein Hofmann, wie sie Nero liebte, ganz verdarb er es mit dem Kaiser, als er einst bei einer Schaustellung, bei der Nero selbst oustrat, einschlief. Gerade diese Ungunst sollte sein Glück werden. Als es sich nm die Ernennung eines Befehlshabers im jüdischen Kriege handelte, schien er der rechte Mann zu sein; seine militärische Tüchtigkeit bürgte für den glücklichen Ausgang, wärend doch seine ganze Lage jeden Gedanken an die Verfolgung weiterer ehrgeiziger Pläne ausschloss. So wurde ihm der Oberbefehl übertragen, wärend Licinius Mucianus (auch das geschah one Zweifel aus politischen Rücksichten) die Statthalterschaft in Syrien und damit die oberste Verwaltung und die Leitung der diplomatischen Tätigkeit erhielt.

Im Frühjare 67 eröffnete Vespasian die militärischen Operationen mit 60,000 Mann, eroberte Sepphoris, dann im Juli das von Josephus hartnäckig verteidigte Jotapata; im Frühjare 68 war er nach der Eroberung Jerichos bis in die Nähe Jerusalems vorgedrungen. Die Stadt selbst anzugreifen beeilte er sich nicht. Der Bürgerkrieg, der in ihr wütete, der erbitterte Kampf zwischen den Zeloten und der Friedensportei, der sich täglich steigernde Terrorismus orbeitete ja onehin für ihn. Dazu kam, dass die Umwälzungen in Rom seine ganze Aufmerksamkeit in Anspruch nahmen. Am 9. Juni 68 war Nero gefallen, und in rascher Folge hatten zuerst die spanischen Legionen den Galba, dann die Prätorianer den Otho, dann die germanischen Legionen den Vitellius erhoben. Die Legionen im Orient waren dem in passiver Haltung gefolgt, sie hatten nach einander den drei Kaisern gehuldigt, aber freilich nicht one dass sich in steigendem Maße der Unwillen und die Eifersucht regte. Konnten die onderen Legionen Kaiser machen, warum nicht auch sie? Der Statthalter von Syrien, Licinius Mucianus, hatte schon längst die Fäden zu einem Pronunciamento angesponnen. Zwar er selbst, obwol eigentlich die hervorragendste Persönlichkeit im Osten, begehrte die Herrschaft nicht, vielleicht weil er kinderlos war und auf die Begründung einer Dynastie nicht rechnen konnte, aber er hatte Vespasian dofür ausersehen und die übrigen Heerfürer für ihn gewonnen. Am 1. Juli 69 wurde Vespasian von den Legionen in Alexandrien zum Kaiser ausgerufen, am 3. Juli folgte das jüdische Heer, dann die Legionen in Syrien und Illyrien. Vespasian begab sich sofort nach Ägypten, um dieses wichtige Land und damit die Kornkammer von Rom in der Hand zu haben; Mucianus sollte Italien angreifen. Die Sache entwickelte sich rascher als geplant war; one Mucions Ankunft abzuwarten, drang Antonius Primus mit den illyrischen Legionen vor, schlug die Vitellianer bei Cremona und stand am 21. Dez. in Rom, wo zuletzt noch der Tempel des Jupiter Capitolinus im Straßenkampfe verbronnt, und der Bruder Vespasions Flavius Sabinus gefallen war, die Erhebung seiner Familie mit seinem Leben bezahlend. Der Senot erkannte Vespasian an, und dieser war jetzt unbestrittener Herr im Reiche.

Wärend Titus mit verstärkter Macht den jüdischen Krieg wideraufnahm und im August und September 70 siegreich zu Ende fürte, blieb Vespasian noch in Ägypten, und kom erst in der zweiten Hälfte 70 nach Rom, wo inzwischen Mucian einigermaßen Ordnung hergestellt hatte. Im Frühjar 71 feierte er den Triumph über Judäa. Nachdem auch der Aufstand der Bataver unter Civilis überwältigt war, hatte das ganze Reich wider Frieden; Vespasian konnte nach langer Zeit wider zum erstenmale den Janustempel schließen.

Vespasian ist nichts weniger als ein geistvoller Mann. Er ist nüchtern, fast möchte man sagen, etwas spießbürgerlich, aber arbeitsam, pflichttreu, ein Mann der sich selbst in strommer Zucht hält und strenge Anforderungen an sich selbst stellt, deshalb auch das Recht hat, sie an andere zu stellen. Selbst eigentliche Feldherrntüchtigkeit wird man ihm kaum nachsagen können. Was er geleistet, hätte

jeder tüchtige Korpsfürer auch leisten können. Seine Erfolge dankte er mehr seinem persönlichen Mute, der Disziplin und militärischen Zucht. Sein ganzes Wesen hat etwas Hausbackenes, sein Witz ist derb, oft bis zum Unfeinen. Aber eines solchen Kaisers bedurfte Rom eben damals, und man wird ihm nachrühmen müssen, dass er seine Aufgabe, das Reich, das durch Nero's Misregierung und die dann folgenden Bürgerkriege aus den Fugen gegangen war, wider herzustellen, glücklich gelöst hat. Er schuf wider Ordnung und Zucht im Heere, in dem die Disziplin bedenklich gelockert war, ihm gelang es die völlig zerrütteten Finanzen des Reiches neu zu ordnen und seinem Sone Titus einen Schatz zu hinterlassen, der es diesem ermöglichte, seine vielgerühmte Freigebigkeit zu üben, er baute das zum großen Teil verwüstete Rom wider auf und schmückte es mit stolzen Prachtbauten, unter dem sein Amphitheater (das Kolosseum) noch heute von der Großartigkeit der damaligen Bautätigkeit Zeugnis ablegt, er stellte das vielfach vernachlässigte Straßennetz des Reiches wider her, er reinigte den Senat von zweifelhaften Elementen, zog zur Vervollständigung reiche und angesehene Familien aus der Provinz heran und fürte so der römischen Aristokratie neues und gesundes Blut zu. Nach allen Seiten hin hat Vespasian das glücklichste Jarhundert Roms von Nerva bis Mark Aurel schon vorbereitet. Wie er selbst der erste Kaiser aus der Provinz ist, so beginnt mit ihm die immer stärkere Einwirkung der Provinzialen auf das Leben des Reiches; die Zeit des wansinnigen Luxus ist vorüber, sein Beispiel hat nicht zum wenigsten dazu beigetragen, die Sitten wider zu vereinfachen. Er hat das Lob wol verdient, welches ihm sein Biograph mit den Worten gibt: „Rem publicam stabilivit et ornavit“.

Wie sein ganzer Charakter, so hat auch das religiöse Leben Vespasians etwas Handfestes und Derbes. Er hält treu an den hergebrachten Gottesdiensten und hat sie gefördert und gepflegt, da er in ihnen eine wichtige Stütze des States sah. Ein starker Zug von Aberglauben ist unverkennbar. Bei seiner Erhebung zum Kaiser spielten Vorhersagungen und Wunderzeichen eine große Rolle. In Ägypten tut der zum Kaiser ausgerufene selbst Wunder, er heilt einen Lahmen und einen Blinden, die der Gott Serapis zu dem Zwecke zu ihm geschickt hat, durch bloße Berürung und sieht darin ein Zeichen dafür, dass die Götter mit ihm sind. Auch in dieser Beziehung bezeichnet seine Regierung einen Wendepunkt; an die Stelle des zum Teil frivolen Unglaubens tritt eine neue Gläubigkeit. Freilich von Mystik findet sich bei Vespasian keine Spur. Als man von einem neu erschienenen Haarstern redete und was er wol bedeute, meinte der Kaiser, „das müsse den Partherkönig angehen, denn er selbst sei ein Kahlkopf“, und als es mit ihm zum Sterben geht, ruft er aus: „O weh, ich glaube, ich werde ein Gott“. Gegen die oppositionslustigen Philosophen der stoischen und cynischen Schule ist er streng eingeschritten; Helvidius Priscus, einer der angesehensten von ihnen, wurde sogar hingerichtet. Bedeutsam für die Folge ist, dass Vespasian zuerst Professoren für den höheren Unterricht aus Statsmitteln besoldete, eine Einrichtung die seitdem dauernd wurde. Die bis dahin in der römischen Aristokratie übliche Hauserziehung, vielfach die Pflegerin aristokratischer Exklusivität, machte von jetzt an der Erziehung in öffentlichen Schulen Platz.

Das Christentum tritt unter Vespasian noch wenig hervor. Zwar datirt die erste christliche Inschrift in Rom gerade aus seiner Regierungszeit, aus dem Jare 71 (De Rossi, Inscr. christ. urbis Romae 1—3) aber die neuerdings sehr beliebte Annahme, dass schon damals das Christentum in den höheren und höchsten Kreisen Anhänger gezählt habe, ist doch nach sehr zweifelhaft. Kann man die Möglichkeit auch nicht bezweifeln, so sind die Beweise doch zu unsicher, um hier irgend etwas mit Gewissheit auszusagen. Immer noch lebten die Christen nach Tertullians Ausdruck „sub umbraculo judaicae religionis“, hatten dafür freilich auch unter dem durch den jüdischen Krieg stärker angefachten Hass gegen die Juden mit zu leiden. Die Chronik des Sulpicius Severus, aus dem 5. Jarh., gibt zwar die auffällige Nachricht, Titus, der dann darin gewiss nach dem Gedanken des Vespasian gehandelt hätte, habe die Zerstörung des jerusalemitischen Tempels beabsichtigt „quo plurius Judaeorum et Christianorum religio tolleretur; quippe

has religiones licet contrarias sibi iisdem tamen anctoribns profectas; Christianos ex Judaeis exstitisse, radice sublata stirpem facile perituram" (II, 30, 6) und Bernays hat in seiner Schrift über Sulpicius Severus (Berlin 1861) dieser Stelle dadurch eine größere Bedeutung zu geben versucht, dass er vermutet, Sulpicius habe diese Stelle aus dem verlorenen 5. Buche der Historien des Tacitus genommen. Allein selbst wenn diese Vermutung, was doch noch sehr problematisch ist, richtig sein sollte, hätten wir hier doch höchstens die Gedanken des Tacitus, gewiss nicht die des Titus und Vespasian. Vespasian und Titus werden kaum vom Christentum etwas gewusst haben. Kannten sie es, so war es in ihren Augen eine jüdische Sekte, von deren Bedeutung sie aber keine Ahnung hatten, und noch weniger werden sie daran gedacht haben, dass aus dieser Sekte dem Reiche je eine Gefar erwachsen könnte. Dennoch ist die Regierungszeit Vespasians für das Christentum und seine Stellung zum State von epochemachender Bedeutung. Die Zerstörung Jerusalems nahm ihm die schützende Hütte, unter der es bisher ungestört hatte leben dürfen. Von jetzt an wird die Haltung des States dem Judentum gegenüber eine andere. Zwar trotz des Krieges und des dadurch gegen die Juden entflammten Hasses behielten diese ihre alten Rechte und Privilegien. Titus schlug in Antiochien dem Volk die Vertreibung der Juden und die Wegnahme der ehernen Tafeln, auf denen ihre Rechte verzeichnet waren, ausdrücklich ab (Joseph. de bello Jud. VII, 5, 2) und Vespasian nahm die alexandrinischen Juden gegen den Statthalter des Pentapolis in Schutz (VII, 11, 3), aber die bisherige Verbindung der jüdischen Fürsten mit dem kaiserlichen Hofe hatte jetzt ein Ende und der Judenschutz hörte auf Regierungsgrundsatz zu sein wie unter den Kaisern aus dem julischen Hause. Die Tempelsteuer, das Didrachma, welches die Juden bis dahin für den Tempel Jehovahs entrichtet, mussten sie jetzt an den Tempel des Jupiter Capitoliums zahlen, für sie zugleich eine Demütigung und eine Quelle zalreicher Quälereien, unter denen auch die Christen zu leiden hatten. Das Bedeutsamste war, dass jetzt auch für die Heiden der Unterschied von Juden und Christen sichtbar zu werden anfing, man erkannte die Christen als ein tertium genus, und das nötigte den römischen Stat sein Verhalten ihnen gegenüber zu bestimmen. Ist das auch erst unter Trajan geschehen, die Ausgangspunkte liegen doch schon in Vespasians Zeit und wenn nicht unter ihm, dann doch gewiss Domitian haben bereits die Prozesse gegen die Christen als Anhänger einer religio illicita begonnen.

Schon ein Sechziger war Vespasian als er Kaiser wurde; fast 10 Jare hat er die Regierung gefürt, immer rastlos tätig bis zum letzten Augenblicke. Er starb am 23. Juni 79 in seiner sabinischen Heimat zu Cutiliae bei Reate. Als er den Tod nahen fülte, ließ er sich aufrichten. Ein Kaiser müsse stehend den Tod erwarten.

Die Quellen für Vespasians Leben sind nur wenig genügend. Tacitus gibt nur noch die Anfänge Vespasians; die Exzerpte aus Dio werden dürftig. Sueton gibt mehr Anekdoten als Geschichte. Wie weit Philostrats Apollonius von Tyana als Geschichtsquelle gelten darf, ist zweifelhaft. Dazu kommt dann für den jüdischen Krieg und die damit zusammenhängenden Partieen Josephus.

Bearbeitungen: Außer den Werken von Tillemont, Hoeck, Merivale, Peter, Gesch. Roms III, 455 ff.; Schiller, Gesch. der Röm. Kaiserzeit I, 2, 499 ff.; Duruy, Hist. des Romains IV, 604 sq. **G. Uhlhorn.**

Vesper. So heißt derjenige Teil des kanonischen Stundengebets, der bei einbrechendem Abend, um die Zeit des Sonnenunterganges oder des Lichteranzündens, rezitirt wird. Synonym mit vespera, officium vespertinum, ist daher das altkirchliche lucernarium (λυχνικόν, s. Conc. Constantinop. a. 536 bei Labb. t. V, col. 212; auch C. Constpl. a. 691, can. 90), d. h. die zur Zeit des Lichtanzündens (der λυχνοκαΐα, lucernarum accensio) zu haltende Andacht. Vgl. Const. app. VIII, 35 (τὸ ἑσπερινόν); Basilius de Spir. Scto. ad Amphiloch. c. 29; Epiphan. Exposit. fidei s. finem; Chrysostom. in Ps. 118; Isidor v. Sevilla Reg. Monach. c. 6; auch Hieronymus Ep. 107 ad Laetam, c. 9: „Assuescat . . . .

accensa lucernula reddere sacrificium vespertinum"; und Cassian. Inst. coen. III, 3, wo die Zeit dieser Abendandacht mit der elften Stunde (Matth. 20, 6) verglichen und als hora lucernalis bezeichnet wird. Andere abendländische Bezeichnungen sind noch lucernarium (s. Pseudo Hieron., Breviar. in Pss. zu Ps. 119 ad fin.), sowie lucernarii (sc. psalmi) nach Analogie von matutini, nocturni u. s. f. (s. die Regula magistri in Holsten. Cod. regull. c. 33. 34). Ihrer Bedeutung nach entspricht die Vesper dem täglichen Abendopfer des alttestamentlichen Kultus, wie z. B. Isidor De officiis eccles. I, 20, mit Beziehung auf Psalm 141, 2 (elevatio manuum mearum sacrificium vespertinum) ausfürt; vgl. schon Ambros. De virginibus III, 4, 18. Zugleich steht sie aber auch in Beziehung zu der Kreuzabnahme des Erlösers, gleichwie die ihr zunächst vorhergehende None (um 3 Uhr Nachmittags) insbesondere des Todes, die auf sie folgende Complete aber der Grablegung zu gedenken hat, nach den alten Memorialversen über die horae canonicae:

> „Matutina ligat Christum, qui crimina purgat;
> Prima replet sputis; causam dat tertia mortis;
> Sexta cruci nectit; latus ejus nona bipertit;
> Vespera deponit; tumulo Completa reponit."

Eine dritte mystische Bedeutung erhält das Vespergebet dadurch, daſs es ungefär um die Zeit der Einsetzung des heil. Abendmals fällt; vgl. Gregor von Nazianz Orat. 42 in Pascha; Isidor a. a. O.; Conc. Aquisgr. a. 816, c. 127, sowie Durandus Rationale divin. officior. V, 9.

Die Vesper ist die erste derjenigen täglichen Gebetsstunden, welche zu jenen ursprünglichen drei: der Terz, Sext und None (Dan. 6, 11; Apg. 2, 15; 3, 1; 10, 9), deren doch Cyprian allein gedenkt (De orat. dominica s. fin.), allmählich hinzukamen. Chrysostomus (Hom. 59 ad pop. Antiochen.) und Hieronymus Ep. 22 ad Eustoch., c. 37) nennen nur vier tägliche Gebetszeiten, jene drei und die Vesper; denn wenn der letztere sagt: „Horam tertiam, sextam, nonam, diluculum quoque et vesperas nemo est qui nesciat", so ist mit dem diluculum et vesperae der eine Begriff der Abendgebetszeit nur doppelt oder per hendiadyoin ausgedrückt. Es geht dies aufs Deutlichste daraus hervor, daſs Hieronymus an einer anderen Stelle, wo er alle bei Tag und bei Nacht stattfindenden Gebete christlicher Religiosen in noch vollständigerer Zusammenfassung aufzält, zwar eines Frühgebets vor der Terz und eines mitternächtlichen, nicht aber noch eines zweiten abendlichen Gebets außer der Vesper gedenkt. „Mane", sagt er Ep. 108 ad Eustoch., c. 19, „hora tertia, sexta, nona, vespere, noctis medio per ordinem psalterium cantabant". Dieselbe Zal von sechs Gebetsstunden, drei bei Tage und drei nächtlichen, erwänt auch Cassian a. a. O. als in den orientalischen und occidentalischen Klöstern des angehenden 5. Jarhunderts übliche Observanz. Die Complete (das completorium) als ein späteres Abendgebet, welches man erst um 9 Uhr oder überhaupt unmittelbar vor dem Schlafengehen zu halten pflegte, kam erst im Laufe eben dieses Jarhunderts hinzu (wiewol schon Ambrosius [de virgin. III, 4] einmal auf diese Sitte als von Einzelnen geübten Brauch anspielt); sie machte die Siebenzal, oder (wenn man obendrein auch die Morgenandacht in zwei Horen: die Matutin um 3 und die Prim um 6 Uhr früh, dirimirte) die Achtzal der kanonischen Stunden vollzälig. Bis zu dieser Zal sehen wir das Institut der Horen angewachsen in den Mönchsregeln Benedikts von Nursia (c. 16), Columban's (c. 7), Isidor's (c. 7) und der meisten übrigen Mönchsschriftsteller des 6. und 7. Jarhunderts. Die Vesper wird von dieser Zeit an wol nicht mehr erst nach Sonnenuntergang, wie früher (s. z. B. Basilius M., Regul. fusius disput. c. 37), sondern schon vor demselben, oder auch genau um 6 Uhr Abends, wie noch jetzt in der römischen Kirche, gefeiert worden sein.

Was nun die Art der Vesperfeier oder den liturgischen Inhalt des Officium vespertinum zunächst in den Klöstern betrifft, so war es in der ältesten Zeit, d. h. so lange noch nicht die Complete als besondere Andacht davon abgetrennt war, üblich, 12 Psalmen zur Vesper abzusingen; eine Sitte, die nach Cassian von den

ägyptischen Mönchsvätern auf unmittelbare göttliche Weisung eingefürt worden sein sollte (Cass. Instit. coenob. II, 4. 5; vgl. Concil. Turon. a. 567, c. 19). Später verringerte man diese zwölf Psalmen auf sieben, und teilte davon vier der Vesper und drei dem Completorium zu (Reg. S. Benedicti c. 17). Außer diesen vier antiphonisch zu singenden Psalmen schreibt Benedikt die Lektion eines Kapitels aus der heil. Schrift, ein (kürzeres oder längeres) Responsorium, den ambrosianischen Lobgesang samt zugehörigem Versikel, das Magnifikat (oder „Canticum de Evangelio“, wie Benedikt es nennt), Kyrie, Paternoster und Schlussgebet (missae, collectae) als ständige Elemente des klösterlichen Vespergottesdienstes vor (s. Smaragdus, Turrecremata, Mortene u. a. Ausleger zur Reg. Bened. c. 17). Änlich ist der Bau der Vesper in der nichtklösterlichen Liturgie der abendländischen Kirche beschaffen, nur dass hier fünf Psalmen statt bloß vieren vorgeschrieben sind, mit Bezug auf die fünf Sinne des Menschen, wie Durandus im Rat. l. c. bemerkt. Denn wärend für die Mönche als die Vollkommeneren die Vierzal genüge, müsse die weniger vollkommene Weltgeistlichkeit und Laienwelt notwendig fünf Psalmen rezitiren, „ut videlicet quod per quinque sensus corporeos commissum est, per quinque psalmorum cantationem penitus dimittatur“. Das römische Brevier beschreibt die Vesper als das genaue Gegenstück der Laudes: fünf Psalmen mit Antiphonen; ein Kapitel aus der Schrift; ein Hymnus; ein Versikel samt Responsorium; ein Canticum, nämlich das Magnifikat, samt Antiphone; endlich die täglichen Kirchengebete (Litanei, Vaterunser ꝛc.), nebst den sich gelegentlich anschließenden Commemorationen, Suffragien und Preces. Vgl. Alard. Gazäus zu Cassian Instit. III, 3, p. 35 sq.; Joh. Bona, De divina Psalmodia, cap. 10, p. 757 sq.; Mortene, De antiquis monachor. ritibus l. I, c. 10, p. 96 sq.; Hatham, Art. „Office, the divine“, in Smith u. Cheetham, Diction. of Chr. Antiquities, II, 1444 sq. (sowie den Art. „Hours of Prayer“, ebendas. I, 792 ff.).

Wie die Vesper in der römischen Kirche noch jetzt allein von allen Teilen des kanonischen Stundengebets auch in öffentlichem gottesdienstlichen Gebrauche (nicht bloß in dem der kanonisch lebenden Kleriker) ist und wenigstens an den meisten Sonn- und Festtagen fast überall in abendlichen Gottesdiensten von versammelter Gemeinde gefeiert wird (sei es nun, dass die Gemeinde selbst sich an den Gesängen beteiligt oder dass ein Chor dieselben vorträgt): so haben auch in der evangelischen Kirche sich neuestens zalreiche und gewichtige Stimmen für Widereinfürung psalmodirender Vespergottesdienste an Sonn- und Feiertagen nach altkirchlichem und altlutherischem Vorbilde vernehmen lassen. Auch hat man dieses Desiderium bereits an manchen Orten nicht one glücklichen Erfolg zu verwirklichen gewusst.

Vgl. Armknecht, Die alte Matutin- und Vesperordnung, Göttingen 1856; Sengelmann, Vesperglocke, Hamburg 1855; Ev. Kirchenzeitung 1861, S. 349 ff. 487 ff. und die daselbst besprochene Schrift von Pastor Hengstenberg: Über Vespergottesdienste, Berlin 1861; desgl. J. Diedrich, Breviarium, d. i. Matutinen und Vespern durch das ganze Jahr, für Kirche, Schule und Haus, Berlin (one Jahr); Herold, Vesperale oder die Nachmittage unsrer Feste und ihre gottesdienstliche Bereicherung, Nördlingen 1875 f., 2. Aufl. 1885 — nebst anderen Schriften desselben Verf.'s (z. B. Liturg. Vesper auf d. Fest der Kirchweihe, 1884 ꝛc.). **Zöckler.**

Vicelinus (latinisirt aus dem echtdeutschen Wizelin, wie man zuweilen geschrieben findet) lebt noch (Haupt, Die Vizelinskirchen, S. 162) im Volksmunde als Apostel der Wagerwenden (des nordwestlichsten Wendenstammes, welcher zur Zeit Kaiser Lothars von Sachsen seine Sitze nördlich von der Trave im Osten des jetzigen Holstein hatte), so gut als sein berühmterer Zeitgenosse Otto v. Bamberg bis auf diesen Tag als Apostel der Pommern gilt. Grund genug, auch der Tätigkeit jenes Mannes eine besondere Betrachtung zu widmen, wie denn auch Piper im verbesserten evangelischen Kalender dem Todestage desselben, dem 12. Dezember, den Namen Vicelin gegeben und dem Wagrier-Apostel in seinem Ev.

Jahrbuch 1860, S. 126—135 ein ehrendes biographisches Denkmal durch den Mecklenburger Pastor Rische hat setzen lassen. Freilich hat besonders seit der ersten Auflage dieser Encyklopädie, wo Bd. 17, S. 171—178 (1863) aus Klippels Feder einen Lebensabriss Vicelins brachte *), die Kritik die Glaubwürdigkeit zumal der Hauptquelle über seine Tätigkeit, der schon im Mittelalter hoch angesehenen und vielbenutzten (s. Pertz' Ausg. S. 5 f.) Slaven-Chronik des Priesters Helmold **), mit solcher Heftigkeit erschüttert (namentlich Schirren, Beiträge zur Kritik älterer holst. Geschichtsquellen, Leipzig 1876), dass es fraglich erscheinen könnte, ob man noch ein Lebensbild Vicelins schreiben dürfe. Hat aber bereits Wattenbach (Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter II, 4. Aufl., 1878, S. 261, wo auch die Litteraturnachweise zu vergleichen sind) jene Kritik ein wenig eingeschränkt und Wilh. v. Giesebrecht (Gesch. der deutschen Kaiserzeit IV, 2. Bearb., 1877, S. 401) sich gutenteils vorsichtig ablehnend dazu gestellt: so ist neuerdings eine durch unmittelbare Anschauung und sorgfältige Erforschung der auf Vicelins Gründung zurückfürenden Kirchen kräftig unterstützte Untersuchung von Prof. Dr. Richard Haupt in Ploen veröffentlicht worden (Die Vizelinskirchen, Kiel 1884), welche man als glückliche und keineswegs einseitig lobende Rettung des Wagrier-Apostels und der Darstellung seines Lebens durch seinen zeitgenössischen Verehrer Helmold bezeichnen darf. Bis auf weiteres wird es u. E. geraten sein, diesen scharfsinnigen und unbefangenen Erörterungen zu folgen oder aber dieselben zu widerlegen, wobei Haupts eingehende Nachweisungen über Quellendarstellungen und Hilfsmittel (s. bes. S. 168—176) Beachtung verdienen.

Nach Haupt hat der bibelfeste Pfarrer Helmold zu Bosau am Ploener See es besser gemacht als viele, die Ortsgeschichte schreiben, freilich nicht one die naheliegenden Schwächen. „Er erzält mit vollem Munde und spricht staunend und überzeugt über die wunderbar großen Ereignisse der riesigen Zeit zu Leuten, die staunen sollen". An Schärfe der Auffassung, Reichtum der Anschauung, Treue des Gedächtnisses, historischem Weitblick und Gewandtheit der Darstellung nicht hervorragend, hat Helmold als Beobachter und persönlicher Teilnehmer der Ereignisse mit Erregtheit sich auf den Stoff gestürzt, die Warheit gerne sagen wollen, auch in seinen eigenen Erlebnissen und den Mitteilungen der wichtigsten maßgebenden Personen, namentlich des ihm nahestehenden Vicelinus (vgl. c. 42: audivi eum saepenumero dicentem), schätzbare Quellen gehabt und verdient wenigstens bei bestimmten Einzelangaben aufrichtiges Vertrauen, bleibt auch mit seinem ausfürlichen Bericht über Vicelin unsere wertvolle Hauptquelle für die Lebensgeschichte desselben, aus der auch wir im Folgenden vornehmlich schöpfen müssen.

Von neuerer Litteratur ist noch hervorzuheben, was über Vicelin Ludwig Giesebrecht in den aus eingehender Quellenforschung erwachsenen wendischen Geschichten (3 Bde., Berlin 1843) II, 241 ff., 349 ff.; III, 9 ff. 42 ff. 59 f. 67, 70 ff., bietet, dann die kurzen, aber inhaltsvollen Bemerkungen von W. v. Giesebrecht a. a. O (u. Band 5), wo 4, S. 427 f. u. XIX f. auch beachtenswerte Winke für die Chronologie gegeben werden, endlich die Dissertationen von O. Voelkel (Die Slavenchronik Helmolds, Danzig 1873) und K. Hirsekorn (Die Sl. des Presbyters H., Halle 1879). — Von alten Quellen scheint eine in elegischen Versen abgefasste Vita Vicelini leider verloren gegangen zu sein, die höchst warscheinlich wenigstens I, c. 42 dem Helmold zu Grunde liegt (s. z. B. Pertz S. 4). Dagegen sind erhalten Versus antiqui de vita Vicelini (1187 verfasst, ed. N. Beeck, Analecta ad historiam Novi Monasterii, Quellensammlung der Ges. f. Schlesw.-

*) Es war deshalb eine völlig neue Bearbeitung dieses Artikels nötig, wobei die Bekehrung der Obotriten von uns geflissentlich ausgeschlossen ist, da doch ein zusammenfassender Artikel über die Bekehrung der Wenden folgen soll.

**) ed. princ. 1556. — Neue Ausgabe der Chronica Slavorum aus Lappenbergs Nachlass besorgt von L. Weiland in Mon. Germ. XXI, 1—99. Auch bes. herausg. von Pertz, 220 S., 8°, Hannover 1868. Übersetzt von Laurent in Geschichtsschreiber der deutschen Vorzeit XII. Jahrh. Bd. 7, 1852.

Holst.-Lauenb. Gesch. IV, 1874, S. 127—203), die vielleicht von Propst Sido in Neumünster (1174—1201) herrüren (so z. B. v. Bippen, Krit. Untersuchungen über die Versus, Diss., Lübeck 1868), jedenfalls aus seinem Kreise geflossen sind, und Sidonis epistula ad Gozwinum vom Jare 1196 (ed. Beeck l. l.), welche als Schutzschrift für die Eigentumsrechte des Klosters Neumünster, nicht als eigentlich historische Darstellung gewürdigt sein will (Haupt S. 175). Eine umfassende, nüchterne, gleichmäßig durchgefürte und den weltgeschichtlichen Zusammenhang klar überschauende Geschichtserzälung, wie wir sie wünschen, ist aus jener Zeit nicht überliefert, so dass für den Historiker auch hier sich genug Arbeit findet.

Versuchen wir nun, so weit es möglich ist, ein quellenmäßiges Lebensbild unseres Helden in Kürze zu entwerfen.

Geboren zu Hameln *) an der Weser gegen Ende des 11. Jarhunderts von ehrenwerten, aber nicht vornehmen Eltern, genoss Vicelin den Unterricht der Domherren seiner Vaterstadt, geriet aber, früh verwaist, auf Irrwege, bis die Gräfin von Everstein bei Holzminden sich des Jünglings mit Wolwollen annahm. Doch vertrieb des Burgpriesters Spott über die Unwissenheit Vicelins denselben von hier, und mit größtem Eifer widmete er sich fortan den Studien in Paderborn, so dass er bald als Lehrgehilfe des Vorstehers der Klosterschule wirken konnte. Von besonderem Einfluss auf sein geistliches Leben war der Umgang mit einem in der Nähe als Priester segensreich wirkenden Oheim Ludolf, dem Vicelin gerne seine Sünden beichtete. Des Oheims frommer Lebenswandel und glaubensfreudiger Heimgang blieben nicht one Einfluss auf den jungen Mann, welcher später als Lehrer nach Bremen berufen ward. Größte Pflichttreue zeichnete hier V. aus, der nur in der Strenge gegen verwarloste Zöglinge nicht das rechte Maß einzuhalten vermochte, übrigens einen woltätig anregenden Einfluss übte und sich viel Anerkennung erwarb. Gleichwol begab V. sich nach mehrjäriger Lehrtätigkeit, um sich weiter durchzubilden, auf 3 Jare nach Frankreich, wenn wir anders mit W. v. Giesebrecht hier Helmold (c. 45) folgen dürfen **). Dort soll er samt einem geliebten Schüler Theotmar ***) durch ausgezeichnete Lehrer, die Brüder Radolf und Anselm von Laon († 1117, s. den Artikel von Herzog I, S. 439), in ein tieferes Schriftverständnis eingefürt worden sein. „Unnütze Fragen und Wortgezänke, die nicht erbauen, mied er gänzlich, und bemühte sich nur um Dinge, die nüchterner Erkenntnis und Förderung des sittlichen Lebens dienen“ (Helm.). Den Sinn für mönchische Askese nahm er von da mit und hätte sich dann von dem Stifter des Prämonstratenserordens Norbert, der übrigens erst um 1126 Bischof von Magdeburg war, dort zum Priester weihen lassen, falls wirklich die Angabe bei Helmold c. 46, die uns in große chronologische Schwierigkeiten verwickeln würde, genau sein sollte. Schon L. Giesebrecht (a. a. O. II, 245) nimmt hier ein Missverständnis an und läst Vicelin später von der geistigen Weihe sprechen, die er Norbert verdanke, was Helmold auf die äußere Priesterweihe bezogen habe.

Wie dem auch sei, das Verlangen nach kirchlicher Wirksamkeit muss in dem Priester außerordentlich lebendig gewesen sein. In der Überzeugung, besonders von Gott berufen zu sein, teilte V. dem Hamburger Erzbischof seinen Wunsch mit, den heidnischen Wenden das Evangelium bringen zu dürfen, gewann dessen Genehmigung und ebenso das Einverständnis des schon christlichen Wendenkönigs Heinrich in Lübeck, der indes ermordet wurde (1120 nach W. v. Giesebrecht), ehe V. seine Wirksamkeit beginnen konnte. So musste V. angesichts der dort ausbrechenden Bürgerkriege Geduld lernen, hatte aber den Trost, dass ihm später das erledigte Pfarramt zu Wippendorf im Gau Faldera, dem jetzigen Neumünster,

*) „Quernhamele“ (Helm. I, c. 42) so genannt von den vielen Querren, d. i. Mühlen. Rische. Althochdeutsch bezeichnet quirn oder chuirna die Mühle.

**) Diese Reise wird in den Versus nicht erwänt und von Schirren und Wattenbach angezweifelt, auch von Haupt nicht entschieden als Faktum hingestellt.

***) Helm. Thetmarns. Die spätere Form ist Dietmar, Ditmar.

ganz nahe den Grenzen des Wendenlandes, vom Erzbischof übertragen ward (1125, W. v. Giesebrecht S. 428 auf Grund der annales Stadenses z. d. Jare und der Versus antiqui), mit der ausdrücklichen Weisung, den Ort als Stützpunkt für die Mission im Slavenlande zu benützen (H. c. 47). Allein der Gemeinde fehlte vom Christentum so ziemlich alles außer dem Namen. „Aber je mehr V. sich von menschlichem Troste verlassen sah, um so inniger empfahl er sich dem Schutze Gottes, und der Herr gab ihm Gnade in den Augen des Volkes. Denn sobald er die Herrlichkeit Gottes und die Auferstehung des Fleisches und die Güter der zukünftigen Welt zu predigen begann, ward das stumpfe Volk durch die Wunderbarkeit der unbekannten Lehre erschüttert, und die Finsternis der Sünden floh vor dem Licht der erglänzenden Gnade Gottes" (H. a. a. O.). Auch eine klösterliche Genossenschaft bildete sich um Vicelin, deren Gebete sonderlich auf die Bekehrung der Slaven gerichtet waren. Zu eigentlicher Mission jedoch kam es vorderhand bei den vielfachen Unruhen im Wendenlande nicht; nur vorübergehend waren von V. ausgesandte Priester im Besitze der Kirche zu Lübeck; doch ward vielleicht schon damals eine Missionsstation zu Segeberg angelegt (Haupt S. 115).

Am letzteren Orte vollzog sich bei Gelegenheit eines Besuches Lothars im Herzogtum Sachsen (1134) ein wesentlicher Fortschritt, indem auf Vicelins Rat der Kaiser auf dem Oilberge (Helm. c. 14, beide Giesebrecht schreiben Aelberg) an der Trave, der von nun an Siegeberg *) hieß (woraus später Segeberg geworden ist), eine feste Burg zur Sicherung der deutschen Herrschaft und des Christentums in Wagrien aufrichten ließ und eine starke Besatzung hineinlegte. Am Fuße des Berges gebot der kirchenfreundliche Kaiser eine reich bewidmete Klosterkirche zu erbauen. Diese wie die Kirche zu Lübeck übergab er dem Vicelin, welchem er bischöfliche Gewalt im Wendenlande zudachte, das er ganz und gar dem Evangelium untertan zu sehen wünschte (H. c. 53).

Fröhlich begann nun Vicelin in den neuen Besitzungen zu walten und Priester zu bestellen. Aber denen, welche sich dem Dienst des Herrn widmen, fehlt es nicht an Versuchungen" (Helm. I, 54). Das erfuren nun die Glaubensboten unter den Wenden: noch wenigen Jaren starb Lothar, und aufs neue brachen in jenen Gegenden die heftigsten Streitigkeiten aus, infolge deren die Burg auf dem Siegberge samt allen sächsischen Ansiedelungen zerstört ward und die christlichen Priester vor den Wenden nach Faldera fliehen mussten. Vicelin mit den Seinen war wol tief betrübt, doch verzagte er nicht, sondern fur fort im Eifer des Gebetes und im Ernste klösterlicher Askese (H. c. 54 f.). Das Gebiet der Holsteiner selbst und namentlich der Grenzgau Faldera war inzwischen durch den Wendensturm bedroht; doch Vicelin ermante zur Hoffnung auf Gott und durfte bald erleben, dass im winterlichen Feldzuge (1138/39) Graf Heinrich von Badwide bis an die Trave Ruhe herstellte (H. c. 56).

Eine weitere Besserung trat ein, als Graf Adolf von Holstein von Heinrich dem Löwen als Herzoge von Sachsen (1142) ganz Wagrien zugesprochen erhielt und von dem Lande wirklich Besitz ergriff. Dieser stellte die Feste Siegeberg wider her, zog eine Menge deutscher Kolonisten in das fruchtbare und fischreiche Land und gründete auch nahe der Küste in der Gegend des früheren wendischen Lübeck eine deutsche Stadt gleichen Namens (H. c. 57). Vicelin empfing die alten Kirchengüter zurück, wollte aber um der größeren Ruhe willen nicht in Siegeberg selbst das Kloster wider herstellen, sondern verlegte dasselbe nach dem benachbarten Cuzalino, deutsch Hogerestorp (jetzt Högersdorf) auf dem jenseitigen Ufer der Trave, wärend in Siegeberg eine besondere Pfarrkirche angelegt ward. Überhaupt sorgte Vicelin, wie Helmold ausdrücklich bezeugt, mit großem Eifer für die nötigen Kirchenbauten und für Einsetzung von Priestern, die er nebst den für den Gottesdienst nötigen Geräten aus Faldera kommen ließ. In die dortige Klostergemeinschaft trat nun auch Vicelin's alter Freund Theotmar ein, später Vorsteher des Klosters in Hagerstorp, ein Mann von seltener Menschenliebe

*) Die Schreibung Sigeberch bei Helmold ist der niederdeutschen Aussprache gemäß.

(wie ein Engel unter den Menschen, Helm. c. 58). — So schien, was Kaiser Lothar für die Christianisirung und Germanisirung des Landes nördlich von der Elbe getan, was aber nach seinem Tode in Frage gestellt war, völlig wider hergestellt. Übrigens „weiter als Wagrien reichte doch die Missionstätigkeit nicht, deren Herd Neumünster, deren Leiter Vicelin war" (L. Giesebrecht). Die benachbarten heidnischen Obotriten (in Mecklenburg) hielten allerdings, one das Christentum anzunehmen, Frieden, indem Graf Adolf sich die Freundschaft ihres Fürsten Niklat zu sichern wusste.

Doch das sollte sich bald ändern infolge der welterschütternden Ereignisse, die 1147 den Erdkreis in neue Banen zu lenken schienen. Weiß doch nicht bloß ein Helmold (c. 59) davon zu reden, dass circa tempora dierum illorum ortae sunt res novae et toti orbi stupendae, sondern ein auf der Höhe der Geschichtschreibung stehender Forscher wie W. v. Giesebrecht bezeugt van der Kreuzpredigt des heiligen Bernhard, offenbar habe sie eine so weit und so tief greifende kriegerische Bewegung im Abendlande erregt, wie man seit den Tagen der Völkerwanderung nie eine änliche gesehen hatte. Der Strom dieser Bewegung ging indes nicht ausschließlich ins gelobte Land: die sächsischen Herren zogen es var, gegen die benachbarten Wenden zu ziehen, und da ihnen Bernhard auch für gründliche Durchfürung des heiligen Krieges gegen diese Gegner Ablass zusicherte, so rüsteten sie den Kreuzzug gegen die Wenden, nicht am wenigsten gegen die Obatriten. Davan vernahm deren Fürst Niklat und traf klüglich Anstalt zur Abwehr. Mit Adalf von Holstein wünschte er freilich sein Bündnis aufrecht zu erhalten und ersuchte denselben um eine Besprechung (H. c. 62). Allein jener lehnte ab, damit er nicht den Sachsen verdächtig würde, und nunmehr unternahm Niklot, um dem Kreuzheere zuvorzukommen, zur See einen Einfall ins Wagrische, in das er Tod und Zerstörung brachte (H. c. 63), bis der heftige Widerstand der Friesen-Kolonie Susel die Obotriten zur Rückkehr veranlasste (H. c. 64). Bald nachher kam ein Vertrag zwischen den Christen und den Wenden zu Stande, indem diese wenigstens äußerlich sich bekehrten (H. c. 65). So ward auch der Friede zwischen Adolf und Niklat hergestellt, und Vicelin hatte Gelegenheit, sich der Not der Armen, denen Hungersnot drohte, von seinen Klöstern aus anzunehmen (H. c. 66). Nur kurz erwänen wir hier, dass nicht viel später auch in die kriegerischen Wirren, welche die Thronstreitigkeiten in Dänemark erregten, das viel heimgesuchte Wagrien hineingezogen ward (H. c. 67).

Nachdem nun Heinrichs des Löwen mächtige Faust im Slavenlande weithin freilich nicht das Heidentum und heidnische Sitte ausgerottet, aber sich die Oberherrschaft und das Recht Tribut zu nehmen gesichert hatte (H. c. 68), stellte der Erzbischof Hartwig von Hamburg (1149) die früher unter den Wenden begründeten Bistümer wider her und setzte über Aldenburg (nd. Form für Altenburg; jetzt Oldenburg in Holstein) den bereits bejarten Vicelin als Bischof mit dem Kirchensprengel Wagrien.

Doch damit waren V.'s Leiden keineswegs erschöpft. Herzog Heinrich und Graf Adolf wollten den one ihre Mitwirkung eingesetzten Bischof nicht anerkennen und sperrten ihm seine Einkünfte, da er van einem weltlichen Reichsfürsten anstatt vom Kaiser die Investitur aus Interesse für die Selbständigkeit der Kirche anzunehmen auf Rat seines Erzbischofs sich weigerte. So viel in seinen Kräften stand — körperliche Krankheit hemmte ihn bereits in hohem Grade —, war er gleichwol tätig in Gründung gottesdienstlicher Stätten und in der Verkündigung Christi unter den Heiden, one jedoch mit seiner Missionspredigt viel Eingang zu finden (H. c. 69). Ermüdet durch das Kümmerliche seiner Lage, unterwarf sich V. endlich um „deswillen, der sich unsertwegen gedemütigt hat" dem Herzoge und ließ sich van ihm mit dem Scepter belehnen, wofür ihm wenigstens die Hälfte des Zehnten zugestanden und Buzoe (jetzt Bosau) am Ploener See mitten in seiner Diözese überlassen ward (H. c. 70). Hier wonte der Bischof, unter einer Buche, bis man die nötigen Hütten erbaute (H. c. 71 — Nische: ein Jar lang —?—), und errichtete eine Kirche St. Petri. „Und es war Frieden im Lande der Wagrier, und durch Gottes Gnade wuchs die neue Pflanzung allmählich".

Freilich verkümmerte der leidige Streit um das Investiturrecht und die Kargheit des Grafen Adolf dem Vicelin nach seinen Lebensabend, und auch seine Reise nach Merseburg (1152), wo der eben zur Herrschaft gelangte Kaiser Friedrich Rotbart Hof hielt, setzte seinen Mühseligkeiten kein Ziel. Dazu traf ihn als eine schwere Schickung der Tod seines Freundes Theotmar (H. c. 73). Nun hielt V. noch einmal in Bosau, dessen Umgebung mehr und mehr christlich ward, ein Hochamt ab und fiel dann vor dem Altar auf seine Kniee und betete zu Gott um Förderung seines Reiches an diesem Orte und im ganzen Slavenlande. Die Koloniften aber ermutigte er mit der widerholten Weissagung, bald werde des Herrn Dienst im Slavenlande gesichert dastehen. Er kehrte dann nach Faldera zurück, wo er infolge eines schweren Schlaganfalls sich zu $2^1/_2$ järiger schmerzvoller Krankheit verurteilt sah. Doch ließ er sich, so weit es irgend anging, zum Gottesdienst tragen (H. c. 75).

Am 12. Dezember 1154 endlich starb V. Die Erscheinungen und Wunder, welche sich noch an den Namen des Verstorbenen knüpften (H. c. 78), zeigen, dass er sich in seiner Umgebung viel Liebe und Achtung erworben hatte. — Sein wechselvolles, doch stets auf dasselbe Ziel gerichtetes Leben aber ist ein klarer Spiegel jener erregten Zeit, aus der bis auf unsere Tage an 20 Kirchen (vgl. Haupt) Zeugen des christlichen Eifers Vicelins sind, dem der Name des Wagrier-Apostels mit Recht bleiben wird. Lic. Dr. **Kolbe.**

Vikarius heißt im allgemeinen Jeder, qui alterius vices agit, also ein Stellvertreter, im besonderen der Vertreter in einem Amte, gleichviel ob dasselbe ein weltliches oder geistliches ist (man sehe deshalb die Stellen, welche Du Fresne s. v. vicarius, vicarius Imperii u. a., Dirksen im mannale latinitatis u. a. mitteilen). Der Ausdruck wird auch technisch, änlich wie vicedominus, für ganz bestimmte Ämter gebraucht. Die Absicht der folgenden Darstellung ist eine gedrängte Übersicht des Vikariatsverhältnisses auf allen Stufen der Hierarchie.

Das Haupt der Kirche ist Christus selbst. Die römisch-katholische Kirche verkennt dies nicht: denn wie sollte sie den ausdrücklichen darüber in der heiligen Schrift befindlichen Aussprüchen Anerkennung versagen, nach denen Christus, der selbst Gottes ist (1 Korinth. 3, 23), als Mittler zwischen Gott und den Menschen (1 Timoth. 2, 5; Hebr. 9, 15; 12, 24 u. a.) vor Gott, als Haupt der Gemeinde gesetzt ist? (Kol. 1, 18; Epheser 1, 22; 4, 15; 5, 23 u. a.). Die Kirche lehrt aber weiter, dass Christus den Apostel Petrus zu seinem Stellvertreter bestimmt habe (Ev. Matth. 16, 16—19 u. a.) und diese Vertretung dann auf den Bischof von Rom für alle Zeiten übergegangen sei. Schon früh heißt daher dieser Bischof bald vicarius S. Petri, auch apostolicae sedis, bald vicarius Christi oder vices Dei gerens in terris (s. Stellen bei Du Fresne a. a. O. Das tridentinische Glaubensbekenntnis nennt den Romanus Pontifex Beati Petri Apostolorum principis successor ac Jesu Christi vicarius. Als Repräsentant Christi und des Apostelfürsten bestellt der Papst selbst wider Vikare des apostolischen Stuls. Als solche erscheinen im weiteren Sinne alle Patriarchen, Primaten, Erzbischöfe und Bischöfe (s. Citate bei Gonzalez Tellez zum cap. 2, X, de officio vicarii (I, 28) nro. 5) im engeren Sinne aber die römische Kurie, sowie die päpstlichen Legaten und Nuntien und die für die Mission bestimmten apostolischen Vikare und Vikariate, von welchen der für die Stadt Rom bestellte Vicarius Urbis wider verschieden ist, welchem die päpstliche Jurisdiktion in der Stadt selbst übertragen ist (man sehe Gonzalez Tellez zum cap. 5, X, de officio vicarii [I, 28] nro. 6).

Wie der Papst bedürfen auch seine Vikare wider eigener Stellvertreter und Gehilfen. Für Erzbischöfe und Bischöfe erscheinen als vicarii in pontificalibus die Weihbischöfe und Coadjutoren, die letzteren aber auch allgemeiner; als vicarii in jurisdictione fungiren die Generalvikare und vicarii foranei (Offiziale) oder auch eigene Collegia, als Vikariats- oder Generalvikariats-Gerichte. Als Vikare und Gehilfen der Bischöfe finden sich früher auch capellani, Mitglieder der Domkapitel oder der Kollegiatstifte. Einer derselben hieß summus vicarius domini

oder summi altaris vicarius, Großvikar und bekleidete die Großvikarie. Sobald der bischöfliche Stul erledigt ist, übernimmt das Kapitel die Verwaltung, welche aber binnen acht Tagen auf einen oder mehrere Ökonomen und einen Offizial oder Vikar (vicarius capitularis) zu übertragen ist. Die ordentlichen Mitglieder der Kapitel waren nach den älteren Statuten berechtigt, sich selbst beim Chordienste durch besondere Vikare vertreten zu lassen. Das spätere Recht hat dies geändert, außerdem aber für jedes Kapitel die Bestellung einer gewissen Anzal von Vikarien zur Erhöhung der gottesdienstlichen Feierlichkeiten, insbesondere des officium diurnum et nocturnum, angeordnet.

Endlich gibt es auch Vikare für Pfarrer (vicarii parochiales). Der mit der cura habitualis versehene Pfarrer hat als seinen Vertreter, substitutus, den Inhaber der cura actualis, curatus. Je nach Bedürfnis werden außerdem vicarii perpetui oder temporarii den Pfarrern beigegeben. Hiebei ist daran zu erinnern, daſs die Vertretung des Pfarres durch den Vikar in manchen Verhältnissen nur eine beschränkte sein kann, daſs namentlich bei Instituten gemischter Natur nicht one Mitwirkung der beiderseitigen Organe ein Vikariatsverhältnis begründet werden kann. So ist insbesondere da, wo den Pfarrern die Schulaufsicht von Seiten des States übertragen worden, nur unter besonderer Genehmigung der Statsbehörde, in Beziehung auf diese Funktion, die Vertretung durch einen Vikar zulässig.

Über Vikare überhaupt sehe man noch die Kommentatoren zu den Dekretalen I, 28 de officio vicarii.

In der evangelischen Kirche erscheinen nach der Konsistorialverfassung das Konsistorium, sowie die Superintendenten als Vikare des Inhabers des Kirchenregiments, indem sie die denselben zustehenden Rechte in seinem Namen so weit verwalten, als er sich dieselben nicht zu eigener Entscheidung reservirt hat. Vikare der Pfarrer kommen in derselben Weise, wie in der römischen Kirche vor. Die Bestellung erfolgt auf den Wunsch des Pfarrers, aber im Falle des Bedürfnisses, von Amts wegen, vorübergehend oder dauernd, selbst mit dem Recht der Nachfolge. Der Ausdruck Vikar wird in den Partikularrechten bald im weiteren Sinne für jeden Vertreter und Gehilfen eines Pfarrers gebraucht, bald nur für bestimmte Arten derselben.

Die Verwaltung eines Vikariats als Vorbereitung für ein künftiges Pfarramt in der evangelischen Kirche ist schon längst als höchst ersprießlich allgemein anerkannt worden. Zugleich ist durch eine derartige Verwendung der Kandidaten dem Bedürfnis der Vermehrung seelsorgerlicher Kräfte ein nicht geringer Vorschub zu tun. **H. F. Jacobson** †.

Victor I., Papst, ein Afrikaner von Geburt und ein etwas heißblütiger, rasch zufarender und gewalttätiger Charakter, hatte den bischöflichen Stul von Rom in dem Zeitraum zwischen dem Episkopat des Eleutherus und dem des Zephyrinus inne (nach Pagi 12 Jare lang von 185—197, nach Anderen sogar etwa 13 Jare von 187 bis gegen 200, dagegen nach Lipsius [Chronol. der röm. Bischöfe bis zur Mitte des 4. Jahrh.'s, Kiel 1869] nur etwa 9–10 Jare lang, von 189 bis 198 oder 199). Berühmt ist er durch seine Teilnahme an den Osterstreitigkeiten mit den kleinasiatischen Quartodecimanern (s. d. Art. „Passah, christliches“, Bd. XI, S. 274 ff.). Er erneuerte die schon früher von seinem Vorgänger Anicet als Vertreter der abendländischen Osterpraxis gegen Polykarp von Ephesus erhobene Opposition, und zwar in ungleich heftigerer und offensiverer Weise, indem er an Polykarp's Nachfolger, Polykrates, der gleich jenem und gleich sämtlichen kleinasiatischen Bischöfen an der alten judenchristlichen Osterpraxis festhielt, zufolge welcher am 14. Nisan das Gedächtnis der Kreuzigung und am 16. Nisan das der Auferstehung oder das eigentliche Osterfest begangen wurde, einen Brief schrieb, worin er unter Androhung der Exkommunikation Anschluſs an die in der römischen und der gesamten abendländischen Kirche übliche Zeit und Weise, das Osterfest zu feiern, von ihm und seinen Nachbarn forderte. Da Polykrates in seinem und der übrigen Kleinasiaten Namen ebenso ruhig und gemessen, als bestimmt

ablehnend antwortete (s. sein Schreiben bei Euseb. hist. eccl. V, 24), hob Victor, der sich inzwischen der Übereinstimmung auch mehrerer orientalischer Bischöfe, namentlich derer in Palästina, in Pontus und des korinthischen, mit seiner römischen Osterpraxis versichert hatte, one Weiteres die Kirchengemeinschaft mit den Kleinasiaten auf. Dieser rasche Schritt fand aber keineswegs die Billigung aller der sonst mit Victor gleichgesinnten Bischöfe. Mehrere von ihnen und namentlich der ehrwürdige Irenäus von Lyon tadelten denselben mit edlem Freimute und heiligem Ernste; das betreffende Schreiben des Irenäus hat uns Eusebius (a. a. O.) wenigstens zum Teil aufbewart. Der Erfolg war, dass Victor seine harte Maßregel zurücknehmen muſste und daſs, befördert durch das eifrige vermittelnde Eingreifen der Bischöfe Palästina's, namentlich des Narcissus von Jerusalem und Theophilus von Cäsarea, der Friede in der gesamten Kirche widerhergestellt, zugleich aber auch das allmähliche Obsiegen der heidenchristlichen oder antiquartodecimanischen Osterpraxis angebant wurde (vgl. überhaupt Euseb. V, 22—25). — Auch an den Anfängen der monarchianischen Streitigkeiten hat Victor sich beteiligt, indem er den dynamistischen Monarchianer Theodotus den Gerber (ὁ σκυτεύς) aus Byzanz, einen Leugner der Gottheit Christi, welcher Christum gleich den Ebioniten für einen bloßen Menschen erklärte, aus der Kirchengemeinschaft ausstieß und so zur Begründung jener heterodoxen Schule der Theodotianer (z. B. Asclepiades, Theodotus der Geldwechsler, Natalius Konfessor, angeblich auch Artemon) veranlaſste, welche einige Zeit in Rom, aber getrennt von der römischen Kirche existirte (Euseb. V, 28). Das diesen rationalisirenden und zugleich ebionitisirenden Dynamisten entgegengesetzte Extrem des Patripassianismus oder der Vereinerleiung von Son und Vater, wie dasselbe damals von dem Konfessor Praxeas aus Kleinasien vertreten wurde, scheint Victor einigermaßen begünstigt zu haben; wenigstens scheinen einige Äußerungen Tertullians, welche Victor zugleich als Verfolger des Montanismus erscheinen lassen, darauf hinzudeuten (Tert. adv. Prax. c. 1; Append. ad libr. de Praescript. c. 53). — Vgl. überhaupt Lipsius a. a. O. (Chronol. d. röm. Bischöfe rc.) bes. S. 173 ff.; denselben in der Ztschr. für wissensch. Theol. 1866, S. 186 ff., sowie in den Jahrbb. f. deutsche Theol. 1868, S. 701 ff.; N. Bonwetsch, Die Schriften Tertullians, Bonn 1878, S. 85 f.; J. Langen, Gesch. der röm. Kirche bis zum Pontifikat Leos I., Bonn 1881, S. 179. 182 ff. **Zöckler.**

Victor II., Papst, vorher Gebhard, Son des edlen schwäbischen Grafen Hartwig von Calw, seit 1042 Bischof von Eichstädt, ein Verwandter und vertrauter Ratgeber Kaiser Heinrichs III., des Schwarzen, wurde von diesem nach fast einjäriger Sedisvakanz zum Nachfolger des 1054 verstorbenen Leo IX. ernannt und am Gründonnerstage 1055 (13. April) in der St. Petrusbasilika zu Rom gekrönt. Wenn man Leo von Ostia, dem berühmten Chronisten von Montecasino, trauen darf (Chronic. Casinense II, 89), so war es eigentlich Hildebrand, damals Subdiakon der römischen Kirche, der Gebhard's Erhebung zum päpstlichen Stule bewirkte, indem er den Kaiser, der sich keineswegs geneigt hiezu zeigte, durch die bringendsten und unermüdlichsten Vorstellungen endlich dazu zu bewegen wuſste, daſs er seinem klugen und bis dahin ihm treu ergebenen Vetter, dem mächtigsten und reichsten Kirchenfürsten des damaligen Deutschlands, seine Genehmigung zur Erlangung der dreifachen Krone erteilte. Gerade daſs Victor als Bischof von Eichstädt ein eifriger Anhänger der kaiserlichen Interessen und ein fast unaufhörlicher Widersacher der Bestrebungen Leo's IX. gewesen war, scheint demnach ein Bestimmungsgrund für Hildebrand gewesen zu sein, eben diesem Manne auf den Stul Petri zu verhelfen, um so das kaiserliche Feldlager in sich selbst zu teilen und den gefärlichsten Gegner in demselben für die Sache der Kirche zu gewinnen. Wie immer die Sache sich verhalten haben mag, jedenfalls war es ein Vertreter streng-kirchlicher Grundsätze, der in dem bisherigen Bischof von Eichstädt auf den Stul des h. Peter erhoben wurde. Victor ging auf das Hauptbestreben der von Hildebrand geleiteten kirchlichen oder cluniacensischen Partei, auf die Bekämpfung der Simonie und Priesterehe, als der vornehmsten Krebsschäden des damaligen

kirchlichen Lebens, mit Eifer ein, erließ gleich nach seiner Stulbesteigung von einer florentinischen Synode aus energische Verbote wider jene Übel, ließ in demselben Jare (1055) zwei Konzilien in Frankreich abhalten, eines zu Lyon durch Hildebrand, ein anderes zu Lisieux unter einem anderen Legaten, welche Beschlüsse in gleichem Sinne fassen mussten, desgleichen 1056 ein Konzil zu Toulouse von ganz änlicher Tendenz. Auch wirkte er in Deutschland, wohin er im Herbste 1056 auf Besuch gereist war und wo er Zeuge des frühzeitigen Todes Heinrich's III. zu Goslar werden musste, in gleichem Geiste und mit nicht geringerer Energie, zumal seitdem der Wunsch des sterbenden Kaisers ihn gewissermaßen zum Vormunde von dessen minderjärigem Söhnchen Heinrich IV. und zum Ratgeber der Kaiserin Witwe Agnes bestellt hatte. Er starb aber schon bald nach seiner Rückkehr nach Italien, im Sommer 1057, und wurde durch diesen allzuzeitigen Tod an der gehörigen Befestigung und weiteren Verfolgung seiner heilsamen Neuerungen verhindert, deren glücklichere Wideraufnahme und siegreiche Durchfürung erst späteren Päpsten, wie Nikolaus II., Alexander II. und vor allem Hildebrand als Gregor VII. vorbehalten bleiben sollte. Vgl. Pagi, Breviarium Paparum Romm. T. I, p. 528 sq.; Höfler, Geschichte der deutschen Päpste, Regensb. 1839; Gfrörer, Gregor VII., Bd. I, S. 560; Kirchengesch. IV, 613 ff.; Giesebrecht, Gesch. der deutschen Kaiserzeit, II, 517 ff.; R. Baxmann, Die Politik der Päpste von Gregor I. bis Gregor VII., Elberfeld 1868 f., Bd. II, S. 252—262; A. v. Reumont, Gesch. der Stadt Rom, II (1767), S. 350 f. **Zöckler.**

Victor III., Papst, vorher Desiderius, Abt von Montecassino (Son Landulf's V., Fürsten von Benevent, geb. 1027, in seinem 30. Lebensjare [unter Abänderung seines Taufnamens Dauferius in Desiderius] ins Mutterkloster des Benediktinerordens eingetreten und schon bald zum Abt desselben erwält, auch von Nikolaus II. 1059 zum Kardinal der röm. Kirche ernannt), wurde seiner ausgezeichneten kirchlichen Gesinnung und sittlichen wie politischen Tüchtigkeit halber vom sterbenden Gregor VII., dem er schon bei seinen Lebzeiten ein Hauptfreund und Ratgeber gewesen war, als sein würdigster Nachfolger bezeichnet. Deshalb von den Kardinälen 1086 zum Papste gewält, weigerte er sich anfänglich die ihm aufgenötigten Insignien der päpstlichen Würde zu behalten, indem er aus Rom entwich und über Terracina, wo er sie feierlich niederlegte, in sein Kloster zurückkehrte. Es wärte fast ein ganzes Jar, bis er sich endlich auf einem capuanischen Konzil durch die inständigen Bitten der Kardinäle zur definitiven Annahme der ihm übertragenen hohen Würde bewegen ließ (Frühjar 1087). Er trat nun energisch im Geist und in der Richtung seines großen Vorgängers auf. Auf einer Synode zu Benevent exkommunizirte er seinen kaiserlichen Gegenpapst Clemens III., der sich kurz zuvor in Rom festgesetzt und fast diese ganze Stadt für sich gewonnen hatte; zugleich erließ er ein Verbot aller Laieninvestituren, forderte die Italiener zu einem gemeinsamen Unternehmen, einer Art von Kreuzzug, gegen die Saracenen in Afrika auf und verbot allen seinen Bischöfen und Klerikern, irgendwelche Gemeinschaft mit dem widerspenstigen Erzbischofe Hugo von Lyon zu unterhalten, der zusammen mit Abt Richard von Marseille sich gegen seine päpstliche Autorität aufgelehnt und arge Verleumdungen wider seine Person ausgesprengt hatte. Mitten in diesen Kämpfen und zum Teil weitausschauenden Entwürfen raffte ihn der Tod weg (16. Sept. 1087), nachdem er kaum ein halbes Jar aktiver Inhaber der päpstlichen Würde gewesen war und sterbend den kräftigen Bischof Otto (Odon) von Ostia, nachmaligen Urban II., den Kardinälen zu seinem Nachfolger als Papst empfohlen, sowie den Propst Oderisius zum Abt von Montecassino ernannt hatte. Sein schriftstellerischer Nachlass schließt außer einer Anzal von Briefen hauptsächlich noch 3 Bücher Dialoge in sich.

Vgl. Leonis Ostiens. Chron. Casin. contin. a Petro Diacono, l. III, c. 71, p. 480 sq.; Muratori, Geschichte Italiens im M.-A., VI, 464 ff.; v. Reumont, a. a. O., S. 385 f. **Zöckler.**

Victor IV., Papst. Diesen Namen haben zwei Gegenpäpste im 12. Jarhundert gefürt, zuerst der vorherige Kardinal Gregorius Conti, Nachfolger Anaclet's II.

(† 1138), aber bereits nach Verlauf von zwei Monaten durch den Einfluss des heiligen Bernhard von Clairvaux zur Unterwerfung unter den mächtigeren Innocenz II. (1138 bis 1143) bewogen (s. Petrus Diac. im Chron. Casinense, l. IV, c. 130); sodann der frühere Kardinal Octavianus, ghibellinischer Gegenpapst Alexander's III. seit 1159, von Kaiser Friedrich Barbarossa anerkannt und mit starkem Arme beschützt. Trotz der beiden unter seinen Auspicien gehaltenen Synoden zu Pavia (1160) und zu Lodi (1161) und ihrer wider Alexander gerichteten Beschlüsse (vgl. bes. das vom ersteren Konzil erlassene Rundschreiben zu Gunsten Victors [auszugsweise bei Mansi, Conc. Coll. XXI, 1117, sowie vollständiger in Edw. Brown, Append. ad fasciculum rer. expetendarum et fugiendarum, Lond. 1690, p. 552]) vermochte er seinem gewaltigen Gegner weder an kirchlichem Machtumfange, noch an moralischem Ansehen und Einflusse es gleichzutun. Er starb am 20. April 1164 zu Lucca, von Paschalis III. gefolgt, der wenigstens eine Zeit lang glücklicher war in seinem Kampfe wider Alexander.

S. Planck, Gesch. der chr.-kirchl. Gesellschaftsverfass. IV, 1, 384; v. Raumer, Hohenstaufen II, 123 ff.; Reuter, Geschichte Alexander's III. und der Kirche seiner Zeit, I, 129. 401 ff.; v. Reumont a. a. O. 447—451. **Zöckler.**

Victor, Bischof von Antiochien (daher Antiochenus genannt), lebte um das Jar 400, also zur Zeit des Chrysostomus, und verfasste angeblich einen Kommentar zum Evangelium des Markus (in Maxima Bibliotheca veterum Patrum, T. IV, Lugd. 1677, p. 370 sq.), worin die in der älteren antiochenischen Kirche herrschende Ansicht, dass der Christ für die Beobachtung des Fastens vollkommene Freiheit habe, verteidigt wird. Andere legen diesen Markuskommentar dem Origenes, Andere dem Cyrill v. Alexandrien und noch Andere einem Leontius ob Aetolio bei; vgl. den Art. „Exegetische Sammlungen" in Bd. IV, S. 450. **Zöckler.**

Victor Capuanus, Bischof von Capua (als Nachfolger des hl. Germanus) von 541 bis 554; gest. am 2. April des letzten Jares, war einer der gelehrtesten und schriftstellerisch produktivsten Bischöfe Italiens im 6. Jarh. Er war auch in der älteren griechischen Kirchenlitteratur wolbewandert, benutzte diese Studien zur Abfassung catenenartiger Scholia veterum patrum, und schrieb eine noch erhaltene lateinische Übersetzung der Evangelienharmonie des Ammonius Alexandrinus (Harmonia Evangeliorum Ammonii Alexandrini etc., Col. 1532). Im Auftrage des Papstes Hilarius lieferte er im Jare 550 eine Verbesserung des Osterkanon des Victorius Aquitanus, auf welche Beda der Ehrwürdige mehreremale Bezug nimmt (De temp. rat. c. 44 u. Ep. 4 ad Wicredam de Paschae celebratione; vgl. K. Werner, Beda der Ehrwürdige und seine Zeit, Wien 1875, S. 132. 136 f.). — Vergl. überhaupt Ughelli, Italia Sacra (ed. 2, Venet. 1720), t. VI, p. 300; Acta SS. t. VIII, Oct. pag. 81; Stadler-Ginal, Heiligenlex. V, 686; Pitra, Spicileg. Solesm. I, Proleg. p. 59 sq. und p. 266—277; Cod. Fuldensis ed. E. Ranke 1868, Prolegg. u. p. 1, 462; Th. Zahn in seiner Ausg. des Ignat. und Polykarp (Patr. apostolicor. opp. ed. Gebb., Harn., Zahn t. II), p. XLVII, sowie in s. Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons, I (Erlangen 1881), S. 1—5; auch Br. Krusch, Studien zur christlich-mittelalterlichen Chronologie: der 84jährige Ostercyklus und seine Quellen, Leipzig 1880, sowie Nirschl, Lehrb. d. Patrol. 2c., III, 451. **Zöckler.**

Victor, Bischof von Cartenna in Mauretanien um 460, wird von Gennadius (De viris ill. 77) als Verfasser einiger Schriften genannt, wie De poenitentia publicani (erhalten als pseudoambrosianische Schrift in älteren Ausgaben der Werke des Ambrosius), Liber consolatorius ad Basilium super morte filii (hie und da in lat. Ausgaben des Basil. M.). Verloren scheint seine antiarianische Streitschrift: Adv. Arianos ad Gensericum Vandalorum regem. Vgl. Cave, Hist. Patr. lit. I, 360; Tillemont, Mém. XVI, 611; du Pin, Nouv. Bibl. des Auteurs eccl. III, 2, p. 180 sq. Nirschl, Lehrbuch d. Patrol. 2c., III, 319 f. **Zöckler.**

Victor, Claudius Marius, Victar oder Victarinus, lebte im 5. Jarhundert nach Christa als Rhetar, starb unter der Regierung des Theadasius II. und Valentinian III. etwa um 450 zu Massilia und verfaste in usnm delphini, d. h. für seinen San Etherius, eine poetische Bearbeitung der Genesis in vier Büchern, wie die meisten Handschriften des Werkes des Gennadius (catal. illustr. viror.) bezeugen. Dach reichte dieses Werk nur bis zum Tade des Abraham. Uns sind nur drei Bücher mit einer an Gatt gerichteten paetischen Varrede erhalten, welche bis zum Untergange Sadams und der Rettung Lats füren. Gennadius erkennt an diesem Werke die löbliche Absicht an, verschweigt aber nicht, dass ihm das Werk als das eines in der eigentlichen Thealagie zu wenig gefärderten Mannes nur geringen Gehaltes erscheine. Das ganze Werk ist in Hexametern abgefasst. Spätere, wie Hanarius Augustadunus (II, 59) und Jah. Tritemius (c. 143), geben entweder keine neuen Aufschlüsse ader repraduziren das Urteil des Gennadius. Unter dem Namen des abengenannten Dichters besitzen wir auch einen im heraischen Versmaß geschriebenen Brief de perversis snae aetatis moribns ad Salmonem abbatem. Dieser Brief, welcher mit dem Tarsa des Kammentars zur Genesis widerhalt zum Abdruck gebracht ist (cf. Fabricii collectio poetarum, in appendice Bigneana p. 480; Fabricii bibliotheca patrist. t. 8, p. 417, und die besandere Ausgabe, Paris. 1560, 8ᵒ, endlich Migne I, Tom. LXI, 1847), und die Spuren der Entstehung im 5. Jarhundert deutlich aufweist, beklagt nicht nur die schweren Leiden, welche dem Reiche durch die Sarmaten, Vandalen und Alanen erwachsen sind, Hungersnat und Seuchen, welche die Kriege im Gefalge hatten, sandern var allem den Niedergang der Sitten, die Habgier, die Feigheit und Feilheit der Gesinnung bei den Männern, die Unsittlichkeit und Putzsucht der Frauen, die Rückkehr zu der heidnischen römischen Litteratur, und macht sich und alle christlichen Männer für diesen Niedergang der Sitten mitverantwortlich. **Leimbach.**

Victor, Bischaf van Tunnuna im prakansularischen Afrika zur Zeit Justinians, gleich vielen seiner Landsleute ein entschiedener Gegner der 5. ökumenischen Synade und ihrer Verurteilung der drei Kapitel und deshalb vam Kaiser nach Ägypten verbannt, dann in Kanstantinapel in klösterliche Haft gehalten, gestarben 569, ist Verfasser einer Weltchranik, welche auf Hieronymus und Prasper ruhte und den letzteren bis zum 1. Jare Justins II. (566) fartsetzte; erhalten ist nur die Bearbeitung des Prasper für die Jare 444—55 und die selbständige Fartsetzung. Die Chranik, welche in den letzten Jaren die sanst festgehaltenen Rechnung nach Cansuln verläst und chranalagisch manche Verwirrung anrichtet, ist für Afrika van Wert, auch, besanders was die kirchlichen Verhältnisse betrifft, über Kanstantinapel und Alexandrien gut unterrichtet, dagegen über das Abendland schlecht.

Ausgaben in J. J. Scaliger, Thesanrus temporum Eusebii Pamph., Amstelod. 1658, II, 1 sqq. Canisii lectiones antiq. ed. Jac. Basnage, Antw. 1725. I, 321 sqq. bei Gallandi XII; Roncallius, Vetnstiora latinorum scriptorum Chronica 2ptes, Padua 1787, 4ᵒ, auch Roesler, Chronica medii aevi t. I (unic.), Tubing. 1798, und Migne t. 58. — Vgl. Papencardt, Geschichte der vandal. Herrschaft in Afrika, Berlin 1837, S. 359 ff.; Ebert, Allg. Gesch. der Literatur des M.A. im Abendlande, I, Leipzig 1874, S. 553 ff.; Halder-Egger, Die Ravennater Annalen, Neues Archiv der Ges. f. ä. D. Geschichte, I, 1876; S. 298 ff. **W. Möller.**

Victor, Bischaf van Vita in der afrikanischen Kirchenpravinz Byzakene (Vitensis, in einigen älteren Ausgaben fälschlich Uticensis), hat eine Geschichte der Verfalgung der afrikan. Kirche durch die arianischen Vandalen unter Geiserich und Hunerich geschrieben, welche, da der Verf. den Ereignissen nahe stand und persönlich beteiligt erscheint (II, 2; 8 f.; 14; V, 14), auch abgesehen van den eingefügten Dokumenten (II, 1 Mandat Hunerichs; III, 1 sqq. liber fidei cathol., vgl. Gen-

nad. de vir. ill. 97; IV, 2 Dekret Hunerichs) von bedeutendem geschichtlichen Wert ist, anziehend und lebendig, freilich auch stark auftragend. Diese historia persecutionis Africanae provinciae ist noch I, 1 im 60sten Jare des Vandaleneinfalles geschrieben, das wäre 487/8; da aber von dem im dritten Jare des Königs Gunthamund (487) beginnenden Umschwung (Rückberufung des Bischofs Eugenius nach Karthago) sich in der Schrift noch keine Spur zeigt, hat man vielleicht die Zal 60 als reichlich bemessene runde Zal anzusehen. Die Schlußnatiz über den Tod König Hunerichs (484) ist anerkanntermaßen unechter Zusatz, gleichwol dürfte es nicht unbedenklich sein, mit Ebert die Abfassung bis über diesen Zeitpunkt hinaufzurücken. Die gewönliche Einteilung in fünf Bücher hat der neueste Herausgeber Petschenig durch eine Dreiteilung ersetzt, wobei B. 3 mit unter II gezogen ist und B. 4 und 5 zusammen III bilden. — Die in allen Handschriften angehängte Passio septem martyrum bezieht sich auf das auch in der hist. pers. Afr. V, 10 erwänte Ereignis, ist aber einem anderen Verfasser zuzuschreiben. — Die zuerst von Sirmond aus einem Laoner Kodex veröffentlichte wertvolle notitia provinciarum et civitatum Africae, welche in enger Beziehung steht zu dem unter Hunerich (483) veranstalteten Religionsgespräch und in der genannten Handschrift dem auf demselben von Eugenius übergebenen liber cath. fidei (= Victor V. h. pers. lib. 3) angeschlossen ist, wird seitdem aus sachlichem Grunde in den Ausgaben Victors mitgefürt, obwol wir durch die Handschriften nicht berechtigt sind, sie ihm etwa zuzuschreiben. —

Ausgaben: als ed. princ. gilt die des Beatus Rhenan. 1535 Bas. Frob. (mit anderen Kirchenhistorikern); doch scheint noch Halms Nachweisungen die Ausgabe des H. Lorichius, Col. Agr. 1537 aus einer ältesten bisher unbekannten Pariser Ausgabe (a Jano Parvo unter Ludwig XII) geflossen zu sein. Unter den zalreichen älteren Ausgaben ist hervorzuheben die von Th. Ruinart in seiner historia persecutionis Afric., Par. 1694; 8, Venet. 1732, 4°. Bei Migne t. 58 mit dem histor. Apparat der älteren Ausgaben. Auf neuer kritischer Basis: Halm in den Monumenta Germ. Hist. Auctorum antiquiss. t. III, pars 1, Berol. 1879, 4°, und M. Petschenig im Cod. scrippt. eccles. lat. vol. VII, Vindob. 1881, 8. — Vgl. Papencardt, Gesch. der vandal. Herrschaft in Afrika, Berlin 1837, S. 366 ff.; Ebert, Allg. Geschichte der Lit. des Mittelalters im Abendl., I, Leipzig 1844, S. 433 ff.; M. Petschenig, Die handschriftl. Überlieferung des Victor von V., Sitzungsberichte der kais. Akad. der Wiss. in Wien, philol.-hist. Classe XCVI, p. 637 ff.

W. Möller.

Victorinus Petavionensis. Nachdem einige Jarhunderte hindurch die Stadt Poitiers in Frankreich diesen Victorinus als ihren Bischof in Anspruch genommen hatte, wies Launoius aus Constanz in einem besonderen Traktat: De Victorino episcopo et martyre (1653, ed. 2. Paris. 1664) nach, dass Petovionensis oder Petobionensis zu lesen sei. Dieser Victorinus war Bischof in der pannonischen Stadt Petavium im 4. Jarhundert und erlangte die Märtyrerkrone vielleicht früher, vielleicht erst in der diokletianischen Verfolgung. Von ihm sind Kommentare zur Genesis, zum Exodus, Leviticus, Jesaias, Ezechiel, Habakuk, zum Prediger, Hohenlied und zur Offenbarung Johannis, außerdem Schriften gegen alle Häresieen und vieles andere verfasst worden. Hieronymus (de vir. ill. c. 74) berichtet von ihm, dass er der griechischen Sprache weit mehr mächtig gewesen sei, als der lateinischen, und beurteilt die Schriften ihrem Gedankenreichtum nach günstig, wärend er die Darstellung minder wertet. An einem anderen Orte (ad Mag. Orat. T. 2, p. 328) scheint ihm Hieronymus sogar eine tiefere Bildung ab- und nur Strebsamkeit und Forschungstrieb zuzusprechen. Ob Cassiodors Notiz, dass Victorinus erst Redner gewesen, dann Bischof geworden sei, richtig ist und sich überhaupt auf diesen Victorinus bezieht, lässt sich nicht mehr erweisen. Von den oben angefürten Schriften scheinen sich echte und unverfälschte Reste nicht mehr erhalten zu haben. Ein Commentarius in Apocalypsin, der unter seinem Namen existirt, ist entweder unecht oder stark interpolirt, da nach dem Zeugnis des Hieronymus Virtorinus ein Anhänger des Chiliasmus war und

jener Kommentar jedes Hinweises auf diese Anschauung, welche der späteren römischen Kirche als Irrlehre galt, ermangelt. Aus dem Kommentar zur Genesis glaubte man ein Fragment zu besitzen in einer mit Chiliasmus durchsetzten Schrift de fabrica mundi (herausgeg. von Caveus in bibl. Eccl. I, p. 148—157). Zwei andere Schriften (de Jesu Christo Deo et homine; de ligno vitae) hat jedenfalls mit vollem Unrecht Fabricius diesem Victorinus zugeschrieben. Nicht minder irrig ist die Ansicht, dass unser Victorinus der Verfasser der Gedichte de fratribus VII Macchabaeis interfectis ab Antiocho Epiphane sei*). Die Verwirrung hinsichtlich der Litteratur der Victorianer war übrigens leicht möglich, da in der christlichen Litteratur des Altertums der Name nicht weniger als fünfmal auftritt, wie ebenfalls Joh. Launoius in einer Abhandlung de quinque illustribus Victorinis (appendix zur obigen Abhandlung 1664) nachgewiesen hat. Es begegnet uns bei Tertullian ein Victorinus als Anhänger des Praxeas (de praescr. haereticorum im Schlusskapitel), sodann unser Petavionensis im Ausgang des vierten Jarhunderts, drittens Cajus Marius Victorinus Afer, ein Rhetor in Rom, dessen Bekehrung Augustinus in seinen Konfessionen (VIII, c. 2) erzält und den auch Hieronymus öfters citirt (von ihm sind 4 Bücher gegen Arius verfasst, und neutestamentliche Kommentare); dieser lebte unter dem Kaiser Konstantin. Hieronymus will seinen Ruhm als Rhetor nicht antasten, seinen Kommentaren misst er aber gar keinen Wert bei. — Der vierte Namensträger lebte in Massilia und wird als Schriftsteller von Gennadius ins 5. Jarhundert gesetzt, ist aber wol mit dem Victor identisch (s. o.). Der fünfte von Launoius aufgefundene Victorinus Lampadius war ein Rhetor zu Antiochien; ob derselbe Christ war, ist nicht zu ermitteln. — Mit weitläufigem, kritischem und exegetischem und doch vielfach auf Irrwege fürendem Apparate hat D. Andr. Rivinus eine Sammlung der großenteils apokryphischen Schriften unseres Victorinus und des Victorinus seu Victor Afer (Massiliensis) unter dem Titel herausgegeben: Sanctae reliquiae dnum Victorinorum Pictavensis (!) unius episcopi martyris, Afri alterius Caji Marii, Rhetoris primum Romani et consularis viri clmi conversi, deinde disputatoris subtilissimi etc. Gothae, sub prelo Reyheriano per Johan. Michaelem Schallium anno 1652. Das Buch enthält den **Commentarium in Apocalypsin**, carmina de Jesu Christo Deo et homine, de Pascha seu cruce, de VII Macchabaeis fratribus, **de generatione divini verbi**, confutatorium Candidi Ariani.

Leimbach.

Viehzucht und Hirtenleben der Hebräer. Nicht zu übersehen ist der Unterschied der Viehzucht der Wanderhirten, Nomaden, יֹשְׁבֵי אֹהֶל 1 Mos. 4, 20; 25, 27 LXX *σινηνῖται, οἰκοῦντες ἐν σκήναις* (אֹהֶל 1 Mos. 13, 12. 18, als Wanderhirte umherziehen) von derjenigen der ansässigen ackerbauenden Bevölkerung, obwol auch hier Berürungspunkte, Übergänge und änliche Verhältnisse sich finden. Der allgemeine Name für diejenigen, deren Geschäft die Viehzucht ist, ist רֹעֶה, von רָעָה, hüten, leiten, weiden, wie Hirte wol stammverwandt mit Hort = das Gehütete, warten, garder, schützen, bewachen. Rinderhirten sind בֹּקְרִים, von בָּקָר, Rindvieh, Am. 7, 14. Schaf- und Ziegenhirten נֹקְדִים Am. 1, 1; 2 Kön. 3, 4, auch Herdenbesitzer, von נָקֹד, einer Art veredelter, gesprenkelter Schafe oder Ziegen s. Bochart I, p. 483. Doch werden beide letztere Benennungen auch promiscue von Hirten überhaupt gebraucht. Nach 1 Mos. 4, 2 (Abel ein רֹעֵה צֹאן) reicht die Zucht des Kleinviehs in die ersten Generationen der Menschheit herauf, anfänglich wol neben dem Ackerbau, doch so, dass bald Arbeitsteilung eintrat; nach V. 20 unter dem unsteten Kainiten-

*) Vgl. Ebert, Gesch. der christl.-lat. Litteratur. 1. Bd., S. 118.

geschlecht (v. 12) so, dass gewisse Stämme rein als Wanderhirten (יָבָל, d. h. Wallender, Respräsentant des Nomadenlebens) one Ackerbau, bloß Viehzucht treibend, umherzagen. Nach der Sintflut setzte sich das Wanderhirtenleben nicht sowol unter den mit dem kainitischen Geschlecht sanst geistig verwandteren hamitischen, als vielmehr unter den semitischen Volksstämmen sort, besonders unter dem hebräischen (עִבְרִי, von עבר, sortgehen, hin- und herziehen 1 Mos. 10, 25). So zieht der Hebräer Therach aus dem chaldäischen Ur mit seinen Herden gegen Westen, Kanaan zu (1 Mos. 11, 31), bleibt aber hängen (תֶּרַח, zögern) im mesopotamischen Haran (Bd. V, S. 590), festgehalten, seis durch gute Weide in der Umgegend oder durch die Reize des freilich für das sittlich-religiöse Leben der Familie wenig förderlichen Stadtlebens (Jos. 24, 2). Sein San Abram aber (Bd. I, S. 98) und dessen Nachkommen von Hagar und Ketura, die Midianiten, und unter den Israeliten besonders die Nabathäer und Kedareuer (1 Mos. 25, 2. 13; Jes. 60, 7), aber auch sein Son und Enkel von der Sara fürten das Nomadenleben fort. Wärend aber letztere gelegentlich auch Ackerbau trieben (1 Mos. 26, 12; 37, 7), wie es bei manchen Beduinenstämmen noch vorkommt (Rosenm. Morgenl. I, 127 f.) und nach 1 Mas. 30, 14 auch die Therachiten in Haran, vgl. Hiob. 1, 14, so verbanden dagegen die Midianiter, Nabathäer und Kadarener mit ihren Nomadenleben einen einträglichen Handel (1 Mas. 37, 28; Jes. 60, 6 f.; Ez. 27, 21, vgl. Bd. I, 593 ff.; V, 579) noch in Zeiten, in denen Israel, derjenige Zweig hebräischen Stammes, der uns hier zunächst angeht, längst zum ansässigen Ackerbauleben übergegangen war, so jedach, dass in den weidereichen Bezirken des Landes, besanders jenseits des Jordans, bei den Stämmen Ruben, Gad, Manasse (4 Mas. 32, 1 ff.; 5 Mos. 3, 19; Jes. 1, 14) Viehzucht vorherrscht, und manche Geschlechter (Zeltdörfer Jairs Jos. 13, 30) ein halbnomadisches Leben fürten. Zu Zeiten scheint sich das Weideland Rubens bis in die arabische Wüste hineinerstreckt zu haben, 1 Chron. 5, 9. Sprichwörtlich sind Basans und Gileads Weiden, duftend von aromatischen Kräutern, und Herden von fetten Rindern, Schafen und Ziegen (4 Mos. 32, 4; Jer. 50, 19; Ezech. 39, 18; Am. 4, 11; Mich. 7, 14; Ps. 22. 13; Hohesl. 6. 4), und ebenso die Zelte Midians und Kedars (Jer. 49, 29; Hab. 3, 7; Ezech. 27, 21). Nach 4 Mas. 31, 32 haben die Israeliten von den Midianiten 675,000 Schafe erbeutet. Änlich große Zalen finden sich auf den assyrischen Inschriften. Auch kanitische Stämme, Nachkommen des mit Mose verschwägerten Hobab und des Rechab haben noch in späterer Zeit mitten unter den ansässigen Israeliten namadisirt (Richt. 1, 16; 4, 11; 2 Kön. 10, 15. 23; 1 Chron. 2, 55, desgleichen einige Geschlechter des Stammes Simeon 1 Chr. 4, 39 ff.). Die Lebensweise der Beduinen, der heutigen Bewoner der arabischen Weideländer, wol auch teilweise Abkömmlinge semitischen, näher hebräischen Stammes, ist wesentlich dieselbe geblieben, wie die der Erzväter Israels nach den Schilderungen der Genesis (s. Bd. I, 595 ff.; vgl. Drechslee, De arab. gent. ac terrae indole una eademque, Erl. 1842; Michael. De nomad. Paläst., Gött. 1759. Reisen von Niebuhr, Burkhardt, Robinson, Schubert, Wellsted, d'Arvieux, Sitten der Beduinen, übers. Rasenm. 1789; Mayeux, les Béd. ou Arabes du desert, Par. 1816). Wie die Beduinen bei aller Gastfreundlichkeit, Ehrenhaftigkeit und Ritterlichkeit doch gelegentlich Räuberei trieben, ein Schrecken der Städtewaner und Reisenden, sa finden sich schon in alter Zeit von beidem Belege, s. 1 Mos. 14, 13 ff.; 18, 1 ff. und dagegen Hiob 1, 15 ff.; 1 Mos. 16. 12; Jer. 3, 2. Mit der einzigen Ausnahme 1 Mos. 34, 30 waren die nomadischen Erzväter Israels vielmehr den ansässigen Einwonern ein Segen (1 Mos. 12, 8, 13, 4; 14, 13 ff.; 18, 23 ff.; 21, 27 ff.; 23, 6; 26, 28). Ein Familienhaupt, Scheich, Emir נָשִׂיא (1 Mos. 23, 6; Ezech. 27, 21) schlägt mit Weib, Kindern, Gesinde, Verwandten und Schutzbefahlenen auf grasigen Triften (נָוֶה Hos. 9, 13; Jes. 65, 10; Jer. 23, 3; נְאוֹת מִדְבָּר Ps. 65, 13; Jer. 9, 9), die niemands Eigentum sind, seine Zelte auf (חָנָה ,נָטָה 1 Mos. 12, 8; 26, 17.

25 u. ö. אֹהֶל 1 Mos. 13, 12. 18) je nach der Jahreszeit, Winters in der Niederung, Sommers auf den Höhen, womöglich in der Nähe von Quellen und Cisternen (1 Mos. 13, 7 f.; 21, 25 ff.; 26, 15 ff.; 2 Mos. 2, 16 ff.), die oft ein Gegenstand des Vertrags oder auch Streits wurden, weswegen man sie verbarg, wol auch verschloss (Hohesl. 4, 12). Besonders liebte man unter dem Schatten großer Bäume das Zelt aufzuschlagen (1 Mos. 13, 18). Die Zelte (אֹהֶל 1 Mos. 4, 20 u. ö. auch בַּיִת 1 Mos. 27, 15; 33, 17) wurden mit Thierhäuten, auch regendichten Filzdecken יְרִיעוֹת aus Haren der Kamele oder schwarzen Ziegen (Hoheslied 1, 5. 8) bedeckt, also dass den Wanderhirten ihre Herden wie Narung und Kleidung, so auch die Wonung darboten. Die Zeltdecken wurden über Stangen aufgespannt mittelst einiger an eingerammelten Pflöcken יָתֵד befestigten Stricke מֵיתָר Jer. 10, 20. Das Innere war wol, wie nach heutzutage bei den länglichen Beduinenzelten, durch Vorhänge in 3 Räume geteilt, den vorderen für das zartere Vieh, den mittleren für die Männer, den hinteren חֶדֶר Hohesl. 3, 4; קֻבָּה Alkofe 4 Mose 25, 8 für die Weiber. Reichere hatten ihre eigenen Zelte für die Frauen (1 Mos. 24, 67; 31, 33 f.) und Bedienung. Wie die jetzigen Zeltdörfer der Beduinen einen Kreis bilden, in der Mitte die Hürden und das Zelt des Scheich, so auch die Nomadenzeltdörfer der alten Zeit, die deswegen טִירָה heißen (טור, דור Kreis, arab. دوار duar) 1 Mos. 25, 16; 4 Mos. 31, 10; Ps. 69, 26; Ezech. 25, 4; auch חַוָּה 4 Mos. 32, 41; 5 Mos. 3, 14; Jos. 13, 30. War eine Lagerstätte (מַחֲנֶה 1 Mos. 32, 8; 33, 8; 4 Mos. 33, 5, auch מַסָּע 1 Mos. 13, 3, von נָסַע, Zeltpflöcke ausreißen; רֵבֶץ Jer. 50, 6 nur vom Vieh; ob עָטִין Hiob 21, 24 nach Gesen., ist zweifelhaft) abgeweidet, so wird eine andere gesucht. Hirtenfürsten, wie Abraham, Lot, Hiob haben eine große Anzal Sklaven, die ihnen teils als Hirten (1 Mos. 13, 7 f.) der verschiedenen Abteilungen der Herde, teils als Leibwache dienten (1 Mos. 14, 14). Die Hirten standen unter einem Oberhirten, שַׂר מִקְנֶה 1 Mos. 47, 6; 42, 2 אֲבִיר הָרֹעִים 1 Sam. 21, 8; ἀρχιποιμήν 1 Petr. 5, 4, der für jeden Schaden verantwortlich war, 1 Mos. 31, 38 ff.; vgl. 2 Mos. 22, 1 ff.; Am. 3, 12. Oft waren auch die Söne, Schwiegersöne, selbst Töchter der Hirtenfürsten Oberhirten, 1 Mos. 29, 6 ff.; 30, 29 ff. 37, 12 ff. Soweit die Wanderhirten nicht selbst Ackerbau trieben, wie Isaak, Jakob, bekamen sie Getreide durch Tauschhandel. Beim Wandern hatten die Hirten zu sorgen, dass das Vieh nicht übertrieben werde, besonders das im säugenden Zustand befindliche, 1 Mos. 33, 13.

Manches die Viehzucht und das Hirtenleben Betreffende findet gleicherweise seine Anwendung, wie auf die nomadische Lebensweise, so auf die der ansässigen, die Viehzucht mit dem Ackerbau treibenden Bevölkerung. Nur die Kamele gehören ausschließlich zur Viehzucht der Nomaden, worüber vgl. Bd. VII, S. 410 f. Schon in Gosen (1 Mos. 47, 4. 6, f. Bd. V, 280 f.), wo Israel, als in einem Übergangszustand, Viehzucht mit Ackerbau verband, sich an sichere Wohnsitze gewönte, so dass das Nomadenleben gar als Strafe erschien (4 Mos. 14, 33), scheinen sie nur Rinder und Schafe gehabt zu haben (2 Mos. 10, 9. 24; 12, 32). Auch in dem gebirgigen Palästina eigneten sich Esel und Maultiere (über deren Zucht sowie über die der Pferde s. Bd. IV, 330; IX, 71; XI, 564 ff.) eher zum Transport, als Kamele, deren Fleisch gemäß dem Gesetze 3 Mos. 4, 4 nicht gegessen werden durfte. Beiderlei Lebensweise, der nomadischen wie der ackerbauenden, ist dagegen die Zucht des Rindviehs und des Kleinviehs gemein, nur so, dass bei den Nomaden die Zucht des Kleinviehs bei weitem vorherrscht, wie deswegen bei Aufzälung des Viehstandes der Patriarchen die Schafe immer zuerst genannt wurden (1 Mos. 12, 16; 13, 5; 20, 14; 21, 27; 24, 35; 32, 7; 34, 28; Hiob

1, 3; 42, 12. Beides, Rindvieh, בָּקָר und Kleinvieh צֹאן, Haustiere überhaupt im Gegensatz zu den wilden Tieren חַיַּת־שָׂדֶה werden aft zusammengefasst unter dem Gemeinnamen בְּהֵמָה (1 Mas. 1, 24; 3, 14; 7, 21; 3 Mas. 25, 7; Ps. 8, 8). Dach wird בְּהֵמָה, aber mit dem Zusatz הַיַּעַר־הַשָּׂדֶה־הָאָרֶץ auch von wilden Tieren gebraucht (5 Mos. 28, 26; Jes. 18, 6; 1 Sam. 17, 44; Jael 1, 20; 3, 22; Mich. 5, 7). Als Hauptbestandteil des Vermögens und zwar nicht nur bei den Namaden, heißen die Herden auch vorzugsweise מִקְנֶה, Besitz, 1 Mos. 4, 20, und die Leute, die Viehzucht treiben, אַנְשֵׁי מִקְנֶה 1 Mas. 46, 32. 34, ein zur Viehzucht geeignetes Land אֶרֶץ מִקְנֶה, 4 Mos. 32, 1. 4.

Was nun 1) die Zucht des Rindviehs betrifft, so scheint der Kallektiv-Name בָּקָר, hergenommen van seinem Hauptnutzen beim Ackerbau, dem Pflügen, (בָּקַר den Baden spalten, wie armentum van arare). Das einzelne Stück heißt שׁוֹר pl. שְׁוָרִים Has. 12, 12, chald. תּוֹר, taurus (sansk. sthûras, Zend schtaura, angels. steór, Stier) van Kalb, 2 Mas. 22, 29; 3 Mas. 22, 27. Auch אַלּוּף אֶלֶף, das Gezähmte, van אלף, zahm werden, lernen (5 Mos. 7, 13; 28, 4. 18. 51; Ps. 8, 8; 144, 14). Zur Bezeichnung des Geschlechts dient פָּר, Farre, פָּרָה, Kuh (van פרה, Frucht bringen) juvencus, juvenca, in valler Kraft und Fruchtbarkeit. Beides verbunden פָּר שׁוֹר ader פַּר הַשּׁוֹר Ps. 69, 32; Richt. 6, 25, bezeichnet den jungen, zum Opfer tauglichen Stier. Sonst heißt der junge Stier, die junge Kuh auch עֵגֶל, עֶגְלָה, vitulus, vitula, ein- bis dreijärig (Mich. 6, 6; 1 Mas. 15, 9; Jes. 7, 21; 15, 5; Jer. 48, 34), schan zur Arbeit tauglich (Richt. 14, 18; Hos. 10, 11. מְלֻמָּדָה אֹהַבְתִּי לָדוּשׁ). Das säugende Kalb heißt עֵגֶל mit dem Beisatz בֶּן־בָּקָר ader בֶּן־שׁוֹר (1 Mas. 18, 7; 3 Mas. 1, 5; 9, 2; 1 Sam. 14, 32), das eben erst gewarsene שְׁגַר אֲלָפִים (שֶׁגֶר, von שגר, wersen, 5 Mas. 7, 13, 28. 4. 18). Für den Stier in der Kraft seines Alters steht auch poet. אַבִּיר, der Starke, Ps. 22, 13; 50, 13; 68, 30; Jes. 34, 7. Was Luther „Ochse" übersetzt, haben wir immer als Stier zu verstehen, da Kastration gegen das israelitische Gesetz war. Im Unterschied von Weidvieh בְּקַר רְעִי (2 Sam. 6, 13; 1 Kön. 1, 9; 5, 3; Jes. 11, 6 f. 27, 10; 30, 23; Dan. 4, 30; Luk. 17, 7) ist מְרִיא, בָּרִיא, auch עֵגֶל מַרְבֵּק, gemästetes Rindvieh (1 Sam. 28, 24; 1 Kön. 1, 19. 19; 5, 3; Jes. 1, 11; 11, 6; Jer. 46, 21; Ez. 39, 18; Am. 6, 4; Mal. 4, 2; Spr. 15, 17; Matth. 22, 4; Luk. 15, 23). Was die Rasse betrifft, so darf man van der jetzt in Palästina gewönlichen keinen Schluss machen auf die in alter Zeit gezüchtete. Nach Hasselquist R. S. 180 ist das galiläische Rindvieh kleiner als das unserige, schwarz ader braun, selten scheckig und weiß, mit einem Fettanwuchs auf dem Rücken aberhalb der Vordersüße. Am kleinsten soll es sein um Jerusalem, größer und hellfarbiger am Tabor, Karmel, am stattlichsten, wie var Alters, im Ostjordanland (Schubert, R. III, S. 114). In den Sumpfgegenden am obern Jardan findet man jetzt Büffel, bos bubalus, wie in Indien, van wo sie in nachbiblischer Zeit eingefürt sind, wenn sie nicht unter רְאֵם 5 Mos. 33, 17; Psalm 22, 22 u. ö. zu verstehen sind. Auf den fetten Weiden Basans wurden Stiere und Kühe, überhaupt alle Herdentiere besanders kräftig und fett, daher ein Bild mächtiger Feinde und üppiger Weiber Ps. 22, 13; Am. 4, 1, vgl. 5 Mos. 32, 14; Ez. 39, 18. Immerhin scheint aus manchen alttestamentlichen Stellen (5 Mos. 33, 17; Jer. 31, 18; 46, 20; 50, 11; Hos. 10, 11) hervorzugehen, dass die var Alters in Palästina einheimische, vielleicht aus Ägypten stammende Rindviehrasse stärker und wilder war, als die jetzige. Vgl. 2 Mas. 21, 28 f. Wie stark auf den Viehtriften Basans, Gileads, Sarans und Karmels,

auch sonst im Lande in besseren Zeiten die Rindviehzucht getrieben wurde, zeigt nicht nur der starke Verbrauch fürs Opfer, sondern auch, dass Rindvieh zu den gewönlichsten Narungsmitteln gehörte, sowie Milch und Käse. Jetzt wird fast nur am Libanon Rindfleisch gegessen, sonst meist Schaf- oder Ziegenfleisch. Besonders beliebt war vor Alters gekochtes oder gebratenes Kalbfleisch (1 Mos. 18, 7 f.; 5 Mos. 12, 21; 14, 4; 1 Sam. 14, 32 ff.; 28, 24; 2 Sam. 12, 4; 1 Kön. 5, 3; 19, 21; 2 Chr. 18, 2; Neh. 5, 18; Jes. 22, 13; Am. 6, 4; Spr. 7, 22; 15, 17; Tob. 8, 21; Matth. 22, 4; Luk. 15, 23). Das Land heißt 2 Mos. 3, 8; 13, 5; 33, 3 u. ö. אֶרֶץ זָבַת חָלָב, einen Überfluss von Milch erzeugend; Sahne ist חֶמְאָה (Richt. 4, 19; 5, 25; 2 Sam. 17, 29; Jes. 7, 15. 22; Spr. 30, 33; Hiob 20, 17). גְּבִינָה Hiob 10, 10 ist entweder Butter, oder geronnene und in Form geschlagene Milch (Quark, Streichkäse). Eigentlicher Käse scheint חֲרִיץ הֶחָלָב zu sein, 1 Sam. 17, 18; LXX. *τρυφαλίδες*. In Jerusalem war ein *φάραγξ τῶν τυροποιῶν*, Käsemachertal Joseph. b. jud. 5, 4. 1. Das 2. Sam. 17, 29 genannte שְׁפַת בָּקָר, das nach Targ. Syr. Rabb. Kuhkäse ist, soll dagegen nach Wetzstein von שׁפה, abziehen, das Obere wegnehmen, die dicke Sahne bedeuten, die, abgekocht, heutzutage in Holzcylindern auf den Markt kommt und mit Zucker bestreut als Leckerei gegessen wird. Bei manchen Völkern des Altertums war dagegen das Essen des zum Ackerbau nötigen Rindviehs verpönt (Ael. anim. 12, 34; Varro, r. rust. 2, 5. 6; Plin. h. n. 8, 70; Val. Max. 8, 1; Cic. nat. deor. 2, 65; Virg. Georg. II, 535 im goldenem Zeitalter). Über die Wichtigkeit des Rindviehs für den Ackerbau s. Spr. 14, 4. Pfänden des Ochsen einer Witwe galt deswegen als Beweis großer Hartherzigkeit, Hiob 24, 3. Seine Anwendung beim Ackerbau wird oft in der Bibel erwänt, beim Pflügen und Eggen (5 Mos. 22, 10; Richt. 14, 18; 1 Sam. 11, 5; 1 Kön. 19, 19 f.; Jes. 30. 24; Hos. 10, 11; Am. 6, 12; Hiob. 1, 14), beim Dreschen, auch als Zug und Lasttier (5 Mos. 25, 4; 4 Mos. 7, 3 ff.; 1 Sam. 6, 7; 2 Sam. 6, 3, 6; 1 Chron. 12, 40; Hos. 10, 11; Sir. 26, 7, s. Bd. I, S. 116. Die Gewönung ans Joch, vom dritten Jar an, ist ein häufiges Bild, 3 Mos. 26, 13; 5 Mos. 28, 48; 1 Kön. 12, 4; Jer. 27, 11, f.; 28, 3; Hos. 11, 4 u. ö. Man trieb die Stiere an mit dem מַלְמַד, chäld. פְּרַשׁ, rabb. מַרְדֵּעַ, מַסְקֵד, Ochsenstecken (Richt. 3, 31), dessen eiserne Spitze דָּרְבָן, דָּרְבוֹן, *κέντρον, βούκεντρον, βούπληξ* heißt, 1 Sam. 13, 21; Pred. 12, 11; Sir. 38, 25; Apg. 9, 8. S. Schöttgen, De stimulo boum, Frcf. ad V, 1717; Bochart I, 408 ff. Dieses Instrument war, wenn mehrere Pare eingespannt waren, oft von ansehnlicher Länge. Maundrell hat Ochsenstecken von 8' Länge gesehen, mit scharfer Spitze am dünnen Ende, am dicken mit einer kleinen Hacke, die am Pflug hängende Erde abzustoßen. So lange als möglich ließ man das Rindvieh auf der Weide (4 Mos. 22, 4; Ps. 106, 20; Jes. 7, 25; Dan. 4, 22 ff.), bei Nacht im Pferch גְּדֵרָה, מִכְלָא, vom Eintritt der Regenzeit im November an bis gegen das Passah in Ställen (אֻרְוָה 2 Chr. 32, 28, אֻרְוֹת 9, 25), wo sie Streue (רְפָתִים? Hab. 3, 17) erhielten und Futter in der Krippe (אֵבוּס Jes. 1, 3; Hiob 39, 9; Spr. 14. 4. *φάτνη* Luk. 13, 15). Nach Rabb. Meier, Wurzelw. S. 545 ist רֶפֶת vielmehr etwas Geflochtenes, Hürde oder Stall, nach LXX Vulg. Keil: Krippe oder Raufe. Der Maststall heißt ebenfalls מַרְבֵּק Am. 6, 4. Das Futter bestand in frischem Gras und Heu (4 Mos. 22, 4; Hiob 40, 10; Spr. 27, 25; Am. 7, 1; Sir. 38, 28), Häckerling תֶּבֶן (Jes. 11, 7; 65, 25) und Gemengsel בְּלִיל von Hafer, Wicken, Gerste, Bohnen, dem man wol auch Salz beimischte בְּלִיל חָמִיץ (Jes. 30, 24; Hiob 6, 5; 24, 6; Bochart I, 55; Plin. h. n. 10, 93; 31, 41; Plut. quaest. nat. 3). Täglich, auch am Sabbat, wurde das Vieh zur

Tränke gefürt, Luk. 13, 15. Der Mist צְפִיעַ wurde nicht sowol als Dünger, als vielmehr gedörrt als Brennmaterial selbst zum Backen gebraucht (Ez. 4, 15), was auch jetzt nach geschieht (Rüppell, Abess. I, 330; Rußegger R. II, 2, 37; Berggren R. III, 163; Bochart I, 333 f.). Rinderpest, die in Ägypten nicht selten ist, wird nur 2 Mos. 9, 3 erwänt.

Gesetzliche Bestimmungen, das Rindvieh betreffend. 1) Ochsen und Esel dürfen nach 5 Mos. 22, 10 nicht zusammen angespannt werden, wovon der Grund nicht sowol ist, dass es eine Herabwürdigung des Ochsen sei (Michael. Mas. Recht, III, § 166) oder eine Tierquälerei, Tiere ungleichen Schritts zusammenzuspannen (Saalschütz. Mas. R., I, 176), sondern — es soll nach dem Gesetz (s. Bd. VIII, 34; IX, 417) überhaupt Verschiedenartiges nicht zusammengebracht werden. Nach M. Kil. 18, 2 ff.; Bab. kam. 57 ist das Verbot allgemein vom Zusammenspannen reiner und unreiner Tiere zu verstehen; wer mit verschiedenen Tieren färt, soll mit 40 Geisselhieben bestraft werden. 2) Dem dreschenden Ochsen darf das Maul nicht verbunden werden, 5 Mos. 25, 4; 1 Kor. 9, 9; 1 Tim. 5, 18, was noch jetzt wenigstens von Muhammedanern sall beobachtet werden (Rabins. R. II, 521; Wellstedt R. I, 194; Russel, Al. I, 99; Bucking. Mesop. 288) und was Schulch. ar. chosh. bam. 338 auf jede Art von Tieren bei änlichen Arbeiten ausdehnt, ebenfalls bei Strafe van 40 Geisselhieben. 3) Ein Rind, das einen Menschen tot stößt, sall gesteinigt, sein Fleisch nicht gegessen werden (2 Maf. 21, 28 ff., vgl. 1 Maf. 9, 5; Plato, leg. p. 873). Der Besitzer des Rinds geht, wenn es nicht varher stößig gewesen, straflas aus, wa nicht, so muss er auch sterben, wenn die Verwandten es verlangen und sich nicht mit Geld abfinden lassen. Diese und andere Bestimmungen über Beschädigung durch Rinder (V. 32, 35 f.) gelten auch für andere Tiere; Bab. kam. 5, 7 dehnt sie aufs Geflügel aus. Rinder werden hier nur genannt, weil am häufigsten bei ihnen salche Fälle vorkommen, Saalschütz, Mos. R. II, 865. 4) Wer einen Ochsen gestahlen und dann verkauft oder geschlachtet hat, sall nach 2 Mos. 21, 37 5 Ochsen als Ersatz geben, nicht sowol (Knobel), weil er für seinen Herrn besanderen Wert haben und jetzt nicht mehr ersetzt werden kann, als weil das Verbrechen schon weiter durchgefürt und die Reue unwarscheinlicher ist, wogegen das geringere Strafmaß, wenn das Tier noch lebendig in den Händen des Diebs sich befand (Zurückgabe des gestohlenen, Hinzufügung eines gleichen Tiers 2 Maf. 22, 3) dem Dieb zum Antrieb werden konnte, das Gestohlene zurückzugeben. 5) Einem verlaufenen oder gefallenen Ochsen sall, wer ihn sieht, zurecht helfen, auch wenn er dem Feind gehört, 2 Mos. 23, 4; 5 Mos. 22, 1. 4. 6) Das Verschneiden des Rindviehs war nach rabbin. Erklärung von 3 Mos. 22, 24, vgl. Jaseph. Alt. 4, 8. 40; Schulch. ar. eb. haës. 5, 11; Michael., Mos. R., III, 168; Ewald, Alt. S. 187 verboten — ein Verbat, das wie änliche, folgt aus dem Prinzip der Vallkammenheit und Unverletzlichkeit der van Gatt geschuffenen Natur. Clericus versteht dagegen, wie Knobel z. d. St., עָשָׂה vom Opfern. 7) Zum Opfer durfte schan das 8tägige Kalb gebracht werden, 2 Maf. 22, 27. Der Farre insbesondere war das varnehmste Opfertier bei Sünd- und Brandapfern (Ps. 51, 21), nur ausnahmsweise werden 1 Sam. 6, 11 Kühe zum Brandapfer gebraucht. Bei Friedensapfern, mit denen sich Opfermale verbanden, durften auch Kühe und Kuhkälber geopfert werden. Eine graße Menge Rindvieh wurde aft bei graßen Volksfesten geopfert (1 Kön. 8, 63; 2 Chr. 5, 6; 7, 5; 15, 11; 30, 24; 35, 7, s. Bd. XI, 35. 9) Eine rate Kuh wurde zugleich als Sündapfer, zu Bereitung des Sprengwaffers für die Todesunreinheit geopfert, Bd. XII, 631. 10) Das Junge, Kalb aber Lamm, soll nicht an einem Tag mit der Matter (zum Opfer?) geschlachtet werden — nach 3 Maf. 22, 28.

2) Das Kleinvieh, צֹאן, צֹנֶא 4 Mos. 32, 24. צֹנֶה Ps. 8, 8 von der arab. Verbalwurzel ضَنَأَ, Frucht bringen, fruchtbar werden (Saalschütz von צָנַן, arab.

صَانَ, beschützen, einhegen, s. die Etymologieen in Saalsch. Archäologie I, 818) ist Kollektivname für Schafe und Ziegen, wie *μῆλα*; für erstere ausschließlich 1 Sam. 25, 2 fürs männliche Geschlecht, 1 Mos. 30, 39, fürs weibliche 31, 10, Vox unitatis für beide Arten des Kleinviehs ist שֶׂה 5 Mos. 15, 11 u. ö., daher שֶׂה als Schaf näher bestimmt wird durch שֵׂה כְּשָׂבִים, als Ziege durch שֵׂה עִזִּים 5 Mos. 14, 4, vgl. Bochart p. 451 ff. Das Kleinvieh lieferte außer Milch und Fleisch zur Narung auch Fell, Wolle, Hare zur Bekleidung, s. Bd. VIII, 33 f. Über den Nutzen des Kleinviehs überhaupt vergl. Sprüchw. 27, 23 ff. a) Schafzucht. Der Schafbock, Widder אַיִל pl. אֵילִים 2 Mos. 29, 1 u. ö., von rad. איל stark, davon sein, kann von beidem, seiner Stärke und als Leithammel, den Namen haben. Das chald. דְּכַר = זָכָר steht Esr. 6, 9. Im Talmud heißt der Leithammel מַשְׁכּוּבִיתָא, קַרְקַשְׁתָּא, Buxt. lex. talm. p. 2389. Das Mutterschaf רָחֵל 1 Mos. 31, 38; 32, 15; Hohesl. 6, 6 ist auch N. pr. geworden. Ein fettes Weidlamm ist כַּר (5 Mos. 32, 14; 1 Sam. 15, 9; 2 Kön. 3, 4; Jes. 34, 6; Jer. 51, 40; Ez. 39, 18; Am. 6, 4; Ps. 37, 20) syn. in Targ. Syr. פַּטִּים, fett. Ein Lamm von einem Jar und darüber ist כֶּבֶשׂ, masc כִּבְשָׂה, fem. auch כַּבְשָׂה, chald. אִמַּר (1 Mos. 30, 22 ff.; 3 Mos. 3, 7; 5, 6; 4 Mos. 7, 15 ff.; Esr. 6, 9; 7, 17). Ein Milchlamm ist טָלֶה, טְלִי 1 Sam. 7, 9; Jes. 40, 11; 65, 25. Das nur 1 Sam. 15, 9 vorkommende מִשְׁנִים bedeutet schwerlich zweijärige oder Zwillingslämmer (Hohesl. 4, 2. 5; 6, 6 heißen diese תְּאֹמִים, die solche gebärenden Schafe מַתְאִימוֹת) oder Schafe von geringerer Güte, sondern Herbstlämmer, die in der Sommerbrunstzeit empfangen, kräftiger sind, als die Frühlingslämmer Plin. h. n. secundo partu editi cfr. Varro, r. rust. 2, 2. 18; Bochart p. 458 ff. 482 ff. Die Schafzucht war auch in der nachmosaischen Zeit in Palästina von großem Belang, obgleich der größere Wert des Rindviehs für den Ackerbauer auch daraus erhellt, dass ein gestolenes Schaf nicht wie ein Stier 5fach, sondern nach 2 Mos. 21, 37; 2 Sam. 12, 6 nur 4fach ersetzt werden sollte. Für die Schafe gewärten die trockenen Bergweiden Palästinas mit ihren würzigen und salzigen Kräutern und niederem Buschwerk (Jes. 7, 25) treffliche Weide, besonders die Triften des Gebirgs Juda und die Bergebenen des Ostjordanlandes (Virg. Georg III, 384: si tibi lanitium curae, fuge pabula laeta, zu fette Weiden). Nicht nur Könige, reichere Männer, ein David, Hiskia, der Moabiter König Mesa, der dem Ahab järlich 100,000 Lämmer und Wolle von 100,000 Widdern zinste, ein Isai in Bethlehem, Nabal in Maon (1 Chron. 27, 31; 2 Chr. 32, 28; 2 Kön. 3, 4; 1 Sam. 16, 11; 52, 2) waren Schafhalter, auch der Arme hatte sein Schäflein (2 Sam. 12, 3), denn der Nutzen des Schafviehs für Reich und Arm fürs häusliche Leben war ein vielfacher. Das Fleisch der Lämmer und Schöpse war ein beliebter Braten (1 Sam. 25, 18; 2 Sam. 12, 4; 1 Kön. 5, 3; Neh. 5, 18; Jes. 22, 13; Am. 6, 4; Tob. 7, 9; 8, 21). So sind denn auch von 1 Mos. 4, 4 an die Erstlinge besonders der Schafherde (2 Mos. 13, 12 ff.; 5 Mos. 15, 19 u. ö.) Jahve darzubringen, und die häufigsten Schlachtopfer (Bd. VI, 35 f. 46 f. 50, beim Schuldopfer vorgeschrieben S. 53 ff.) sind Widder-, Schaf- und Lammopfer. Ein fehlerfreies, einjäriges, männliches Lamm diente zum Passahopfer und Passahmal, Bd. XI, 267, und als solches zum Typus Christi, der deshalb das Lamm Gotts heißt, Joh. 1, 29. 8 ff.; 8, 8; 1 Kor. 5, 7. Auch die fette, wohlschmeckende Schafmilch wurde genossen (5 Mos. 32, 14, vgl. Diod. Sic. 1, 87; Plin. 28, 9; Strab. 17, 835; Col. r. rust. 8, 2; Diosc. 2, 65). Ferner war die in jenem Klima besonders feine Wolle צֶמֶר, גֵּז, (3 Mos. 13, 47; 5 Mos. 22, 11; Hiob 31, 20; Spr. 27, 26; 31, 13, Ezech. 27, 18; 34, 4) von Wichtigkeit für die Bekleidung. Die Erstlinge der

Schafschur (רֵאשִׁית גֵּז צֹאן) sollten nach 5 Mos. 18, 4 den Priestern dargebracht werden. Auch wurde Wolle als Tribut aufgelegt 2 Kön. 3, 4; Jes. 16, 1, vgl. 1 Sam. 8, 17. Eine primitive Bekleidung war das ungeschorne Schaffell (2 Kön. 1, 8; Sach. 13, 4; Matth. 7, 15; Hebr. 11, 37). Über Mischzeug, שַׁעַטְנֵז, vgl. Bd. VIII, 34. Bei größeren Schafhaltern war die Schafschur, zweimal des Jares, ein fröhliches Familienfest, wazu Gäste eingeladen wurden, schon in alter Zeit (1 Mos. 31, 19; 38, 12; 1 Sam. 25, 2 ff.; 2 Sam. 13, 23). So hatte das Hirtenleben und die Viehzucht wie ihre Mühsal (1 Mos. 31, 40) auch ihre Annehmlichkeiten. Gesang und Musik waren, wie bei den griechischen Hirten, eine Lieblingsunterhaltung auch des hebräischen Hirtenlebens, Hiob 21, 12 f. Bd. X, 387 f. Der apakryph. Psalm 151 und LXX läßt David sagen: *ἐποίμαινον τὰ πρόβατα τοῦ πατρός μου· αἱ χεῖρές μου ἐποίησαν ὄργανον καὶ οἱ δάκτυλοί μου ἥρμοσαν ψαλτήριον*. Vgl. 1 Sam. 16, 11. 18. Widderhörner dienten als Blasinstrumente (Bd. X, 395), auch als Ölbehälter (S. 726). Welcher Rasse die Schafe Palästinas in alter Zeit angehörten, wissen wir nicht mit Bestimmtheit. Wenn nach Robinson, Pal. II, 391; Schubert, R. III, 118; Buckingh, Syrien II, 92; Bädecker, Pal. und Syr. LXXIV, im heutigen Palästina alle Schafe zur afrikan. Rasse gehören, mit krummer, erhabener Nase, unter dem am Kopf angedrückten Gehörn herabhängenden Ohren, kurzen, breiten, mehr als 8 kg. schwerem Schwanz, dessen markiges Fett wie Butter gebraucht wird, und wenn nach Joseph. Alt. 3, 9. 2 אַלְיָה, arab. أَلْيَةٌ (2 Mos. 29, 22; 3 Mos. 3, 9; 8, 25; 9, 19) die cauda pinguis ist (Bd. XI, 50) und nicht, wie nach LXX Saalschütz, Mos. Recht, die ὀσφύς, so war schan damals dieser Fett- oder Breitschwänzer, ovis laticaudata, in Palästina einheimisch. Eine andere, auch in Ägypten, Arabien u. s. w. einheimische Art ist die langschwänzige, die ihren mehr als 3′ langen Schwanz nach Herodot III, 113 (*τριῶν πήχεων*), Aelian, Hist. anim. 3, 3; 10, 4; Plin. h. n. 8, 75; M. Schabb. 5, 4 auf kleinen Rollwägelchen nachschleppt. Doch ist das jetzige Beduinenschaf in Nordarabien weder breit- noch langschwänzig (Burckhardt, Beduin. S. 162. 165). Die Farbe der Schafe ist im Orient gewönlich weiß (Jes. 1, 18; Ezech. 27, 18; Dan. 7, 9; Ps. 147, 16; Hohesl. 6, 5; Off. 1, 14). Hie und da kammen schwarze Schafböcke var (חוּם 1 Mas. 30 32). Da auch die Ziegen meist einfarbig sind, schwärzlich, dunkelbraun, selten weiß und gefleckt, so hat sich Jakob scheinbar mit den schwarzen und gefleckten Schafen und den gefleckten Ziegen einen geringen Lon ausgebeten. Hinsichtlich Erzielung abnormfarbiger Schafe durch Kunst, vgl. Plin. h. n. 7, 10; 31, 9; Aelian. h. an. 8, 21; Bochart I, 618 ff. Ueber Schafzucht der Morgenländer überhaupt Michaelis verm. Schr. I, 118 ff. Schafe werden häufig bildlich gebraucht als Bild der Lenksamkeit, Anhänglichkeit 2 Sam. 12, 2; Joh. 10, 3 ff., der Geduld, Sanftmut Jes. 53, 7; Jer. 11, 19, Unschuld 2 Sam. 24, 17; 1 Petr. 1, 19, Hilf- und Wehrlasigkeit one Hirten, 4 Mas. 27, 17; 1 Kön. 22, 17; Ezech. 34, 5; Micha 5, 7; Matth. 9, 36; 10, 16; 26, 16; Röm. 8, 36, auch des Verirrens Ps. 119, 176; Jes. 53, 6; Hos. 4, 16; Matth. 18, 12; Luk. 15, 4 ff.; 1 Petri 2, 25; Schafe Gattes und Christi heißen die Gläubigen Ps. 79, 13; 95, 7; Jes. 10, 11; Jer. 20, 2; Ezech. 34, 3 ff.; Matth. 25, 32; Joh. 10, 3 ff., 21, 15 ff.

b) Zucht des Ziegenviehs. Der Ziegenbock heißt תַּיִשׁ 1 Mas. 30, 35; 32, 15; Spr. 30, 31. Andere Namen sind שָׂעִיר, שְׂעִיר־עִזִּים 3 Mas. 4, 24; 16, 9, auch צָפִיר Dan. 8, 5. 21, chald. צְפִיר Esr. 6. 17, d. h. der Springer, עַתּוּד, der Stößer 1 Mas. 31, 10, 12 (nach Oehler, Alttest. Theal. I, 420, ist שָׂעִיר, der ältere, עַתּוּד der jüngere, umgekehrt Kimchi, s. Bochart II, 53; Knabel zu Lev. 4, 24). Das Böcklein heißt גְּדִי 1 Mos. 38, 23; 2 Mos. 23, 19, meist

mit עִזִּים verbunden, 1 Mos. 38, 17 u. ö., die weibliche Ziege עֵז, auch שְׂעִירַת עִזִּים 3 Mos. 4, 23; 5, 6. Ziegenvieh wurde sehr häufig, besonders in den gebirgigen Gegenden Palästinas, gehalten (1 Sam. 25, 2; Hohesl. 6, 5), da es, wie die Schafe, nicht nur zum Opfer und ihr Fleisch (5 Mos. 14, 14; Richt. 6, 19; 13, 15; 1 Sam. 16, 20; Robins., R. I, 342; Bädecker, Pal. und Syr. LXXV) und Milch (Spr. 27, 27, vgl. Plin 28, 33 als Gesundheitsmittel, Galen. περὶ εὐχυμ. 4) zur Speise diente, sondern auch zur Kleidung (Hebr. 11, 37), die Hare zu Decken, Mänteln, Matrazen (1 Sam. 19, 13. 16, vergl. Robins. I, 279), die Felle zu Schläuchen, s. Bd. XIII, 524. Daher waren sie auch ein bedeutender Handelsartikel. Spr. 27, 26. One Zweifel waren die Ziegen der alten Zeit von der jetzt noch gewönlichen Beduinenrasse. Ob die hellrote capra mambrica (in Unterägypten und Syrien nach Sannini R. I, 329; Russell, Aleppo II, 23; Rußegger R. I, 712; Thevenat II, 196) und die capra angorensis L. mit ihrem langen, seidenartigen Har in Palästina auch in alten Zeiten einheimisch war, ist ungewiss. Über das Verbot, das Böcklein in der Muttermilch zu kachen, s. d. Art. Speisegesetze Bd. XIV, S. 498.

Wie stark zu verschiedenen Zeiten die Viehzucht in Palästina war, zeigen Angaben, wie 1 Sam. 25, 2; 1 Kön. 5, 3; 8, 63; 2 Esr. 15, 11; 30, 24; 35, 7; Ps. 144, 15, und die Notiz bei Joseph. b. jud. 6, 9. 3, dass die Zal der Osterlämmer in einem Jar 256,500 betragen habe. Reiche, ansässige Herdenbesitzer gab es besonders in den an die Triften des Gebirges Juda angrenzenden Städten Bethlehem (1 Sam. 16, 11; 17, 15 ff.; Luk. 2, 8), Maan (1 Sam. 25, 2), Thekoa (Amos 1, 1; 7, 14). Die Rindviehhirten Judas hatten ihr Wesen in der Ebene Saran und Sephela (Jes. 65, 10; Jer. 33, 13). Die Könige und andere reiche Herdenbesitzer hatten besondere Hirten für Kleinvieh und Rindvieh, und Oberhirten, die über den ganzen Viehstand gesetzt waren, wie Saul den Edomiter Doeg 1 Sam. 21, 7, David arabische Oberhirten über Schafe und Kamele 1 Chr. 27, 29 ff. Vgl. über Usia, Jotham, Hiskia 2 Chr. 26, 10; 27, 4; 32, 28. Auch die Leviten hatten zum Behuf des Opferdiensts und zu ihrem Unterhalt starken Viehstand, und die Markung ihrer Städte haben sie wal meist als מִגְרָשׁ, Weideplatz, benützt (2 Mas. 35, 3 ff.; Jos. 21, 11 ff.; 1 Chr. 6, 54 ff.; Ezech. 48, 15, vgl. Ewald, Alt. S. 328. 353). Wärend in alter Zeit der Hirtendienst geachtet war (man denke nur an David), scheint er in späterer Zeit mehr verachtet gewesen zu sein, mehr jedach die Rinderhirten, Sanh. f. 25, 2, Jaseph. Alt. 17, 10. 7. Der Lon der gedungenen Hirten bestand wol meist in einer Tantième vom Ertrag der Herde (1 Mas. 30, 32; 1 Kar 9, 7), hie und da auch in Geld (Sach. 11, 12), bei Sklaven in Kast und Kleidung. Das gewönliche Geräte (כְּלִי Sach. 11, 15) eines Hirten war der als Sinnbild bedeutsam gewardene Krummstab (1 Sam. 17, 40; Micha 7, 14; Ps. 23, 4) שֵׁבֶט, מַקֵּל, mit dem man das Tier beim Fuss fassen konnte, die Tasche יַלְקוּט und die Schleuder קֶלַע, s. Bd. XIII, 571. Dach mögen sie auch Bagen, Pfeile und Schwerter (1 Mos. 34, 25) gehabt haben zur Abwehr sowal der wilden Tiere, Löwen, Wölfe, Bären (1 Mas. 27, 3; 31, 39; 49, 27; 1 Sam. 17, 34 ff.; Jes. 11, 6; 31, 4; Am. 1, 2; 3, 12; Richt. 5, 7 u. ö.), als auch feindlicher Angriffe. Hunde als Wächter der Herde werden nur Hiab 30, 1 genannt. Hie und da standen auf den Triften Wachttürme (der Herdenturm 1 Mos. 35, 21; Micha 4, 8) für Wächter, welche die Hirten vor herannahenden Gefaren warnten (Luther: Schlösser, 2 Chr. 26, 10; Ezech. 25, 4). Zum Schutz var nächtlichem Überfall wurde das Vieh in die oft aus mehreren Abteilungen bestehenden Hürden שְׁפַתַּיִם, מִשְׁפְּתַיִם, stabula (1 Mas. 49, 12; Richt. 5, 16; Ps. 68, 14; Ezech. 40, 43) in der nachnomadischen Zeit auch in ummauerte Räume, בָּצְרָה, מִכְלָה, גְּדֵרוֹת, αὐλή 4 Mas. 32, 16; 36; 1 Sam. 24, 4; Ps. 50, 9; 78, 70; Hab. 3, 17; Mich. 2, 12; Joh. 10, 1. 16) zusammengetrieben. Die Nacht brachte der Hirtenknecht, in seinen Man-

tel gehüllt (Jer. 43, 12), wachend zu an der Türe der גְּדֵרָה (*ἀγραυλέω* Luk. 2, 8; Joh. 10, 3). Schäferkarren, wie sie unsere Schäfer haben, will Ewald in den כְּרֹת רֹעִים Zeph. 2, 6 finden; Gesen. Umbr. halten es für Cisternen; vielleicht richtiger Bochart: caulae a pastoribus effossae ad vitandum solis aestum, vgl. Habesl. 8, 7. Auch sonst mögen die in dem Kalkgebirge zalreichen Hölen statt der Hürden benutzt worden sein, s. 1 Sam. 24, 4. Beim Ein- und Ausgang aus den Hürden wurden die einzelnen Tiere gezält, indem man sie unter dem Stab vorübergehen ließ, auch Schafe und Böcke schied, 3 Mos. 27, 32; Jer. 33, 13; Ezech. 20, 37; 34, 17; Matth. 25, 32, vgl. Virg. ecl. III, 34; Georg. IV, 436; M. Bechor. 9, 7. Überhaupt wurde bei Fürung und Pflege der Herde sehr streng auf Ordnung gehalten, wie denn auch hiefür der Name für Herde עֵדֶר, d. Ordnung bezeichnend ist. Die zarte Sorgfalt und die Wachsamkeit der Hirten, auch die strenge Ordnung, in welcher sie die Herde halten — und besonders der Schafe sich annehmen (Spr. 27, 23), ist daher zum Sprichwort und besonders im Munde der Propheten und des Herrn zum lieblichsten Gleichnis geworden, sowie im Gegenteil die Fahrlässigkeit und Lieblosigkeit derselben vgl. Ps. 23. 74, 1 ff.; Jes. 40, 11; Jer. 23, 1 ff.; Ezech. 34, 4; Micha 7, 14; Neh. 3, 18; Luk. 15, 4 ff.; Joh. 10, 1—29; 1 Petr. 2, 25; 5, 2 ff.; Hebr. 13, 20 f. Daher ist auch die bildliche Bezeichnung besonders der Könige und Obrigkeiten als Hirten, und die Redensart: Herde one Hirten, sehr häufig, 1 Mos. 49, 24; 4 Mos. 27. 17; 2 Sam. 5, 2; 7, 7; 1 Kön. 22, 17; Jes. 13, 14; 44, 28; 56, 11; 63, 11; Jer. 2, 8; 3, 15; 25, 34 ff.; Dan. 8, 3 ff.; Micha 5, 4; Sach. 10, 3; 11, 16; Ps. 78, 72 u. ö. Auch sonst sind Bilder aus dem Hirtenleben nicht selten, z. B. vom Scheiden der Schafe von den Böcken, der magern van den fetten Matth. 25, 32 ff.; Ezech. 34, 17; vom Mustern und Zälen derselben Jer. 33, 13; Ezech. 20, 37, vom Tragen der jungen und kranken auf den Armen oder im Busen Joh. 40, 11; vom Zuruf an die Tiere, Rennen beim Namen Joh. 10, 13 ff. 27 (*βουκολικὰ ἐπιφωνήματα*, s. Longus, Pastor. l. 4, p. 136. 147, ed. Moll), vom Abbrechen der Zelte Jes. 33, 20, van den Hürden Ezech. 13, 5 u. s. w. Göttliche Verheißungen und Segnungen beziehen sich namentlich auch auf die Viehzucht 1 Mos. 24, 35; 5 Mos. 8, 13; 28, 4; 32, 14; Jes. 65, 10; Jer. 31, 27; 33, 12 f.; Sach. 2, 4; Ps. 144, 13 u. ö. Wie empfindlich göttliche Strafgerichte auch für die Viehzucht waren s. Joel 1, 18.

Litteratur: Bochart, Hierozoicon I, ed. Lips. Ugolino, Thesaurus t. XXIX de re rustica p. 33 sqq. 79 sqq. Die Handwörterbücher d. biblischen Alt. von Winer und Riehm, die Handb. der bibl. Archäol. von Keil S. 588 ff., Saalschütz I, 78 ff. **Leyrer.**

Vienne, Konzilien daselbst. Eine Reihe von Konzilien sind in Vienne gehalten worden, von denen aber die meisten one Bedeutung für die kirchlichen Verhältnisse gewesen sind aber doch keinen tieferen Einfluss auf die Entwickelung derselben gehabt haben. Zunächst wird ein Konzil zu Vienne erwänt, welches um das Jar 474 stattfand, von dem aber nichts weiter bekannt ist, als dass es die vom Bischof Mamertus zu Vienne eingefürten Rogationen vor Himmelfart sanktionirte. Ein anderes Konzil (im Jare 870) bestätigte die einem Kloster verliehenen Rechte, wärend das dritte, welches im Jare 892 unter dem Vorsitze der Legaten des Papstes Formosus gehalten wurde, die Weltlichen mit dem Banne belegte, welche Kirchengüter trotz erhaltener Abmanung zurückbehalten, einen Kleriker, one Genugtuung zu geben, entehren oder töten, Kirchen an Bischöfe geben, endlich mit den Schenkungen kranker oder verstorbener Bischöfe irgendwie betrügerisch umgehen würden. Im Jare 907 veranstaltete der Erzbischof Alexander van Vienne ein Konzil daselbst, welches einen zwischen den beiden Äbten Aribert und Barnard über Klostereinkünfte abwaltenden Streit beilegte. Unter Nikolaus II. fand im Jare 1060 eine von seinem Legaten Stefan geleitete Synode statt, welche Beschlüsse gegen Simonie, Priesterehe ꝛc. fasste. Wichtiger war das Konzil, welches der Erzbischof Guido im Jare 1112 abhielt.

Im Gegensatz zu der augenblicklichen Nachgiebigkeit des Papstes Paschalis II. erklärten die französischen Bischöfe sich hier sehr entschieden: jede Investitur durch Laien sei Häresie, das Zugeständnis des Papstes von 1111 sei abgenötigt und deshalb nichtig, Heinrich V. sei wegen der gegen den Papst gebrauchten Gewalt mit Bann und Anathema belegt. Die Geschichtlichkeit der Synode, welche Papst Gelasius II. kurz vor seinem Tode 1119 in Vienne gehalten haben soll, ist bestritten. Von einem anderen Konzile, welches der Erzbischof Petrus von Vienne an seinem Sitze auf Veranlassung des Papstes Calixt II. im Jare 1124 hielt, wissen wir nur, dass es die Warung kirchlicher Freiheiten und Besitzungen bezweckte, die bei Strafe der Exkommunikation nicht angetastet werden sollten. Im Jare 1142 fand wider ein Konzil zu Vienne statt; es beschäftigte sich mit der Wal eines neuen Bischofs für Valence. Nachdem Papst Paschalis III. von Kaiser Friedrich I. als Gegenpapst gegen Alexander III. aufgestellt worden war, fand im Jare 1164 ein neues Konzil zu Vienne statt, auf dem es sich der Erzbischof Raynald von Köln besonders, jedoch vergeblich, angelegen sein ließ, die Anerkennung Paschalis' durchzusetzen. Im Jare 1200 veranstaltete der Kardinallegat Petrus ein Konzil zu Vienne, um hier den Bann über König Philipp August von Frankreich zu verkündigen, welcher von Papste Innocenz III. über denselben verhängt worden war, weil Philipp seine Gemalin Ingeburgis verstoßen und eine neue Ehe mit Agnes von Meran eingegangen hatte. Ein Konzil, das im Jare 1289 in Vienne gehalten worden ist, wird nur dem Namen nach erwänt; nach Anderen soll es gar nicht stattgefunden haben. Eigentliche Wichtigkeit und Bedeutung hat nur das Konzil zu Vienne, welches im Jare 1311 unter dem Papste Clemens V. gehalten worden ist. Es gilt als das 15. ökumenische Konzil. Die Berufungsbulle zu demselben war bereits im Jare 1308 vom Papste erlassen worden und enthielt die Bestimmung, dass es nach Verlauf von zwei Jaren am 1. Oktober 1310 eröffnet werden solle. Doch die wirkliche Eröffnung wurde durch eine neue, im April 1310 erlassene Bulle bis zum 1. Oktober 1311 vom Papste verschoben, indem derselbe Verhandlungen mit dem Könige Philipp von Frankreich pflog, die sich teils auf die von Philipp geforderte Aufhebung des Tempelherrenordens, teils auf die von ihm verlangte Einleitung eines Verdammungsprozesses gegen den Papst Bonifacius VIII. (s. Bd. XV, S. 306 ff.) bezogen. Philipp ließ endlich die zuletzt erwänte Forderung fallen und stellte die auf Bonifacius sich beziehende Angelegenheit der Entscheidung des Papstes und des allgemeinen Konzils anheim. Als die Hauptpunkte, auf welche sich die Tätigkeit des Konzils erstrecken sollte, waren in der Berufungsbulle bezeichnet: 1) die Aufstellung bestimmter Verordnungen gegen den schwerer Verbrechen angeklagten Tempelherrenorden; 2) die dem gelobten Lande zu leistende Hilfe, 3) die Reform der Kirchendisziplin. Zugleich hatte Papst Clemens die zum Konzile kommenden Bischöfe und Prälaten aufgefordert, ihre Ansichten über diese Punkte nidergeschrieben mitzubringen. Unter den Gutachten, die auf diese Weise zur Vorlage kamen, ist besonders der Traktat des Wilhelm Durandus, Bischofs von Mende (Tractatus de modo celebrandi generalis concilii, s. Tractatus illustrium Jurisconsultorum, T. XIII, Pars 1, Venet. 1584, p. 159 sq.) wegen seiner freimütigen Äußerungen merkwürdig geworden. Clemens begab sich im September 1311 von Avignon nach Vienne und eröffnete das Konzil am 16. Oktober 1311 in der Metropolitankirche der Stadt mit einer Rede, in der er den Zweck des Konzils nochmals aussprach. Die Zal der versammelten Bischöfe wird verschieden angegeben, von Einigen auf 114 von Anderen auf mehr als 300 bestimmt. Nach der Eröffnung wurde in einer Reihe von Konferenzen, die sich bis in den Monat März 1312 ausdehnten, wesentlich nur die den Orden der Tempelherren (s. d. Artikel Bd. XV, S. 307 f.) betreffende Prozessache verhandelt. Nachdem Clemens in einem geheimen Konsistorium am 22. März 1312 die Aufhebung des Ordens per provisionis potius quam condemnationis viam bereits ausgesprochen hatte, widerholte er diese Erklärung in der zweiten Sitzung des Konzils am 3. April 1312 in Gegenwart des Königs Philipp, der drei Söne desselben und des Prinzen Carl von Valois. Warscheinlich in derselben Sitzung erklärte Cle-

mens seinen Vorgänger Bonifacius VIII. für einen legitimen Papst und für frei von den gegen ihn laut gewordenen Anschuldigungen. Die dritte Sitzung, welche am 6. Mai 1312 stattfand, beschlass das Konzil mit einer feierlichen Publikation des Aufhebungsdekretes des Tempelherrenordens, auch gestand der Papst warscheinlich in dieser Sitzung den Königen von Frankreich, England und Navarra den Zehnten, zum Zwecke eines neuen Kreuzzugs, auf sechs Jare zu. Endlich wurden auf dem Konzile zu Vienne eine Anzal Dekrete über Lehre und Disziplin erlassen, welche sodann in die sog. Clementinen aufgenommen und von Johann XXII. publizirt worden sind. Welche Dekrete in den Clementinen dem Konzile zu Vienne angehören, läst sich nicht feststellen..

Die Akten der sämtlichen Konzilien, so weit sie erhalten, sind bei Mansi, S. concil. nov. et ampl. collect. zusammengestellt; Hefele, Conciliengesch., Bd. 2—6.

Endlich ist noch im Jare 1557 ein Konzil zu Vienne gehalten worden. Es erließ mehrere auf die Kirchendisziplin sich beziehende Bestimmungen, sprach sich über die Belehrung des Volkes durch die Predigt aus, verbot die Zulassung fremder Prediger, um dem Eindringen der Ketzereien zu wehren, forderte die Anzeige von Ketzern, untersagte Spiele, Tänze und andere unzulässige Vergnügungen an Festtagen, ferner den Umgang mit verdächtigen Personen, gab Bestimmungen über die Tonsur und Kleidertracht, verbot Mönchen und Nonnen die Klöster zu verlassen u. s. w., s. Thesaurus novus Anecdotorum T. IV. studio et opera Edmundi Martene. Lutet. Par. 1717, p. 446 sq. **Neudecker † (Hauck).**

Vierfürst, s. Tetrarch Bd. XV, S. 357.

Vigilantius, ein Presbyter am Ende des 4. und Beginn des 5. Jarhunderts, gehört zu den testes veritatis, welche sich dem in die christliche Kirche eindringenden Heidentum zu widersetzen suchten. Die Nachrichten über ihn sind spärlich. Wir lernen ihn hauptsächlich aus etlichen Briefen des Hieronymus kennen. Im übrigen gedenkt seiner nur noch Gennadius, der Fortsetzer der Schrift des Hieronymus de viris illustribus, unter der Nr. 35, und Paulinus von Nola in etlichen seiner Briefe. Die Heimat des Vigilantius war ein Ort Calagurris am nördlichen Fuße der Pyrenäen in der Grafschaft Commenges (Convennä). Die genannte Ortschaft ist nicht zu verwechseln mit dem spanischen Calagurris, dem späteren Calahorra. Nicht nur Gennadius nennt ihn Gallus, sondern auch Hieronymus weiß es nicht anders, wenn er Vigilantius als Abkömmling der Räuberbande bezeichnete, welche Cn. Pompejus von den Pyrenäenpässen herab in Convennä angesiedelt habe (c. Vig. 1). Möglicherweise trug das gallische Calagurris also seinen Namen von dem spanischen, wenn etwa diese durch Pompejus veranlaste Ansiedlung sich besonders aus Einwonern der letzteren Ortschaft rekrutirte. Der Erzbischof Peter de Marca hat in einer eigenen Abhandlung de patria Vigilantii diesen Tatbestand festgestellt. Sein Vater war Gastwirt und er selbst vielleicht früher in diesem Geschäfte tätig — ein Umstand, der dem Hieronymus den erwünschten Stoff zu einer Menge fader Witze gibt (c. Vig. 1 und oft). In das Licht der Geschichte tritt er erstmals 394, als er mit einem Empfehlungsschreiben des Sulpicius Severus zu Paulinus von Nola kommt (s. die Briefe des Paulinus ed. Rosweyde 5, § 11). Er erscheint danach als ein mit diesem bekannten Historiker, der indessen sich wie Paulinus einer ernstlichen Askese ergeben hatte, enge verbundener Mann. Wie er in diese Verbindung gekommen und welche Stellung er bei Sulpicius eingenommen, läst sich nur vermuten, (cf. Gilly, Vigilantius and his times S. 133 ff.). Ebensowenig wird es möglich sein, das damalige Alter des Vigilantius mit einiger Sicherheit zu bestimmen. Der Ausdruck „puer", den Paulinus von ihm gebraucht, läst einen ziemlichen Spielraum für die Altersbestimmung, wenn er nicht, was freilich unwarscheinlich sein dürfte, überhaupt nur auf ein Dienerverhältnis des Vigilantius zu Sulpicius zu beziehen ist. Jedenfalls aber erscheint er damals auch dem Paulinus gegenüber als eine noch nicht fertige, sondern erst im Lernen begriffene Persönlichkeit. Wenn ihn daher Gennadius (a. a. O.) als Presbyter von Barcelona bezeichnet, so ist wol anzunehmen, dass er diese Würde damals noch nicht bekleidete und

bei seiner ersten Reise zu Paulinus noch nicht in den Klerus aufgenommen war. Da Sulpicius nachweislich in Gallien sich aufhielt, so ist schon dadurch ausgeschlossen, dass Vigilantius aus Spanien einen Empfehlungsbrief des letzteren brachte. Dagegen erscheint Vigilantius als Presbyter schon im folgenden Jare, als er eine größere Reise unternimmt. Es scheint also seine Ordination in den Zeitraum zwischen dem ersten Besuch in Nola und die zweite größere Reise zu fallen, und zwar scheint diese Ordination noch nicht für eine bestimmte Kirche erfolgt zu sein, sodass er also auch damals noch nicht Presbyter einer Gemeinde der Diözese Barcelona gewesen wäre, wenn auch immerhin die Verbindung mit Paulinus, der ja in Barcelona auch die Ordination empfangen hatte und zwar mit der Bedingung, dass er an keine Gemeinde gebunden sei, es erklären würde, dass auch Vigilantius dort die Weihe empfangen und daher als Presbyter der Diözese Barcelona bezeichnet werden konnte.

Die Reise, welche der neue Presbyter antrat, hatte zum Zwecke, die bedeutenderen christlichen Kreise des Orients kennen zu lernen. Ein Empfehlungsschreiben des Paulinus eröffnete ihm die Zelle des Hieronymus in Bethlehem, in welcher der letztere als das Haupt einer Ansiedlung von Asketen, namentlich etlicher vornehmer römischer Damen, seinen litterarischen Beschäftigungen oblag. Obgleich die Rücksicht auf den Paulinus den Hieronymus veranlasste, den Gast freundlich zu empfangen (cf. Hier. ep. 58), scheint doch schon wärend dieses Aufenthaltes ein gewisser Gegensatz zwischen den beiden Männern hervorgetreten zu sein. Der Gallier, dem der Sinn für die gelehrten Studien des bethlehemitischen Heiligen etwas gemangelt zu haben scheint und der doch wol mit einer gewissen Selbständigkeit dem Hieronymus entgegentrat, fand bei dem letzteren ein reizbareres Selbstbewusstsein, als bei dem milderen Paulinus, der ihn empfohlen hatte. Eben war durch Epiphanius der origenistische Streit in Palästina entflammt worden, in welchem Hieronymus in ängstlicher Besorgnis um den Ruf seiner Orthodoxie sich auf die Seite des alten Eiferers Epiphanius stellte. Aber doch scheint er von seiner eigenen origenistischen Vergangenheit sich nicht so gänzlich befreit gehabt zu haben, dass nicht der abendländische Gast, der in seiner realistischen Denkweise sich in die origenistischen Theologumena nicht zu finden wusste, Veranlassung zu Bedenken gegen die Anschauungen des Hieronymus gefunden hätte. Der letztere hatte wol Grund, es gerade in dieser Sache nicht zum Bruch mit Vigilantius zu treiben, sondern mit sanfteren Mitteln (testimoniis Scripturae quasi vinculis Hippocratis ep. 109, 2) die Angriffe abzuwehren, ja durch eine Predigt über die Auferstehung seine Orthodoxie in einer Weise zu bewären, welche unmittelbar auch den Beifall des Vigilantius fand (ep. 61, 3). Dennoch scheint das Verhältnis zwischen beiden Männern kein ganz befriedigendes mehr geworden zu sein. In dem Briefe an Paulinus, in welchem er das Empfehlungsschreiben des letzteren für Vigilantius beantwortet, bemerkt Hieronymus mit süß-saurer Miene die abrupte Abreise des Gastes. Dieser scheint sich nach Alexandrien begeben zu haben (vergl. die Notiz des Hieronymus c. Ruf. 3, 19), wol um hier den Origenismus an der Quelle kennen zu lernen, der ihm in Hieronymus so widerwärtig entgegengetreten war. Er nahm keinen Anstand mehr, sich nun offen über die origenistischen Liebhabereien des bethlemitischen Mönches auszusprechen, und je nachdem man die Worte des letzteren (ep. 109, 2), „dass Vigilantius gegen ihn inter Adriae fluctus Cottiique regis Alpes geschrieben habe", auslegt, wird man annehmen müssen, dass er sich ein Geschäft daraus gemacht, auf seiner Reise zu Wasser und zu Land sich über den Origenismus des Hieronymus auszusprechen, oder dass er auf einer bestimmten Station seiner Rückreise, die zwischen den cottischen Alpen und der Adria lag, Gelegenheit nahm, sich schriftstellerisch in dieser Angelegenheit zu äußern. Jedenfalls ersehen wir aus dieser Notiz, dass Vigilantius die Heimreise über Italien machte, wo er one Zweifel das Schreiben des Hieronymus an Paulinus abgab und dann die gewönliche Route nach Gallien einschlug. Dass er nun hier in der Nähe seines Geburtsortes ein Amt als Presbyter übernahm, kann nicht zweifelhaft sein, da nach der späteren Schrift des Hieronymus vorausgesetzt wird, dass Vigilantius die

gallische Kirche beunruhigt habe. Ob wir annehmen müssen, dass Vigilantius zunächst nach Calagurris zurückgekehrt sei, um hier ein gelehrtes Privatstudium mit Hilfe des väterlichen Erbes zu betreiben, wie Gilly meint (a. a. O. S. 340), weil die Anspielungen des Hieronymus in seiner Polemik auf den „Schankwirt" sich so am besten erklären, dürfte zweifelhaft sein. Das Privatstudium, auf das Hieronymus ep. 61, 3 anspielt und auf das er reiche Mittel verwendet zu haben scheint, vertrug sich ja auch mit einer klerikalen Tätigkeit, und als Basis für des Hieronymus Schimpfreden genügt schon die Abstammung des Vigilantius. — Die Studien, die dieser betrieb, mögen sich wol zunächst auf den origenistischen Streit bezogen haben, der seit Jerusalem sein Interesse erregte, und aus ihnen ging nun eine Schrift hervor, in welcher er jetzt öffentlich seinem Anstoß an des Hieronymus origenistischen Meinungen Ausdruck gab. Bitterer konnte man freilich diesen Gelehrten nicht antasten. Er, der orthodoxeste der Orthodoxen, der Häresie beschuldigt! Wir können uns nicht wundern, wenn er diesen Angriff in einem gewaltigen Zornesergufs ep. 61 beantwortete, der aber, obwol die Anspielungen auf den Stand und Namen des Gegners bereits sich hören lassen, doch immer noch relativ gemäßigt ist. Er hatte in der Sache eben kein gutes Gewissen. Darum fehlt es nicht an ernstlichen Entschuldigungen und an der Geltendmachung eines ganz richtigen, nur von dem Schreiber selbst selten genug beachteten Satzes, dass wenn vieles an Origenes zu verwerfen sei, darum doch auch vieles Gute bei ihm zu finden sein möge, das er eben durch seine Übersetzung dem Abendland habe zugänglich machen wollen. Im Übrigen beruft er sich auf seine anerkannte Orthodoxie im allgemeinen und auf die besondere Anerkennung, die seine Stellung zurori genistischen Frage gefunden, sowie auf die Anerkennung, die ihm eben bei Gelegenheit seiner oben berürten Predigt durch den Angreifer selbst zu teil geworden. Zum Schluss aber stellt er sich auf die Höhe seiner litterarischen Autorität, von der aus er tief herabschauen kann auf den ungelehrten Gallier, der in völligem Unverstand seinen Angriff gemacht und dem die schriftstellerische Tätigkeit zu Gesichte steht, wie dem Esel die Leyer. Über die Zeit der Abfassung s. Gilly (a. a. O. S. 351 ff.). Jedenfalls muss diese Kontroverse noch in die letzten Jare des 4. Jarhunderts fallen. — Bald aber sollte dem Hieronymus die Genugtuung zu teil werden, dass er gegen den frechen Ankläger selbst mit einer Anklage auf Häresie auftreten konnte. Ein gallischer Presbyter mit Namen Riparius wandte sich an den Hüter der Orthodoxie in Bethlehem mit der Klage, dass sein Kollege Vigilantius gegen die Anbetung der Reliquien der Märtyrer eifere und die Katholiken als cinerarios bezeichne. Hieronymus beeilte sich, eine vorläufige Antwort zu geben, sein Wehe über den Tempelschänder auszusprechen und seine Verwunderung auszudrücken, dass der Diözesanbischof nicht mit eiserner Rute dieses unnötige Gefäß zerschlage, schließlich aber zu bedauern, dass er die Schriften des Häretikers nicht vor sich habe, da one diese seine Schläge ja Luftstreiche seien (ep. 109). Dieser Brief wird gewönlich in das Jar 404 gesetzt (von Tillemont in das Jar 402). Der Wunsch, den Hieronymus schließlich gegen Riparius aussprach, das corpus delicti selbst in die Hand zu bekommen, sollte ihm erfüllt werden. Durch einen gewissen Sisinnius erhielt er zwei Jare darauf von dem genannten Riparius, dem sich ein anderer Kollege, Desiderius, anschloss, die Schrift des Vigilantius, begleitet von der Klage, dass die Ansichten des letzteren auch in ihren Gemeinden sich Eingang verschafft haben und dass sogar Bischöfe im Einverständnis mit dem Angreifer stehen. In Einer Nacht schrieb nun Hieronymus seine Gegenschrift, die einzige Quelle, aus der wir über die Angriffe des Vigilantius uns orientiren können. Leider! ist dieselbe so wenig eingehend und der Raum in ihr so vielfach durch Schimpfreden ausgefüllt, dass wir die Quelle als eine sehr spärliche bezeichnen müssen. Ob die Schrift des Hieronymus den Diözesanbischof — warscheinlich den Exuperius von Toulouse — zum Einschreiten veranlasste, darüber ist uns ebensowenig etwas bekannt, als darüber, ob die Bischöfe, die direkt den Ansichten des Vigilantius sich angeschlossen, ihre Stellung aufrecht erhalten haben. Unter dem Waffengeklirr, das durch den vandalischen Einfall bald in diesen Gegenden hervorgerufen wurde, scheint der

theologische Streit — wenn es zu einem solchen in Gallien kam — verstummt zu sein, und Vigilantius selbst verschwindet mit samt dem Protest, den er dem Zug der Kirche zu heidnischer Superstition entgegenstellte. Sein Landsmann Gennadius urteilt a. a. Ort nach milde über ihn, wenn er ihm zelus religionis zuschreibt und ihn tratz Hieranymus lingua politus nennt.

Es mag dies Urteil ein Zeugnis sein, dass der gallische Presbyter durch den Angriff des gelehrten Kirchenvaters in seiner Heimat in der Tat nach nicht diskreditirt war. Die spätere affizielle Kirchengeschichtschreibung der römischen Kirche begnügte sich, die Schimpfreden des Hieranymus zu widerhalen und selbst das Urteil des Chemnitz (examen conc. Trid. IV, 1, Sect. 3) scheint noch nicht ganz van der Autarität des unliebenswürdigsten Heiligen sich emanzipirt zu haben.

Die Anschauungen des Vigilantius, die ihn dogmengeschichtlich interessant machen, sind uns nun nur in der Polemik des Hieranymus aufbehalten, und es muss immer fraglich bleiben, wie viel van dieser letzteren unterdrückt oder schief dargestellt wurde. Das hauptsächlichste Bedenken des gallischen Presbyters richtete sich gegen den Kultus der Märtyrer, den er schon in Nola bei Paulinus, dem angelegentlichen Verehrer des hl. Felix, aus der Nähe halte kennen lernen. Schon in der vorläufigen Klage des Riparius war dieser Punkt hervorgehoben worden. Dieser Kult, der sich wesentlich an die Reliquien knüpfte, war ein vorzüglicher Gegenstand der Angriffe des Vigilantius, und derselbe scheint nun allerdings das Ekelhafte dieser Beschäftigung mit den leiblichen Überresten der Heiligen, deren Echtheit ihm wol vielfach zweifelhaft war (vgl. Ausdrücke wie nescio quid ater pulvisculum nescio quod, die er von den Reliquien gebraucht, c. Vig. 4), stark hervorgehoben zu haben. Doch muss Hieranymus selbst zugeben, dass auch dogmatische Gründe angefürt wurden. Diese Verehrung, die Vigilantius one weiteres als adoratio bezeichnet, scheint ihm umsomehr ein Rückfall zum Heidentum zu sein, als sie auch heidnische Formen annimmt, namentlich in der Anzündung von Kerzen, in der luxuriösen Umhüllung dieser Überreste sich zeigt (a. a. O. 4. 5). Die Anrufung der Märtyrer aber würde ja ihre Allgegenwart voraussetzen, wärend sie doch nach der Schrift örtlich gebunden seien (a. a. O. 6), wenn sie nicht etwa gar ihre Reliquien umflattern und so die rechtfertigen, welche gerade dort ihre Verehrung darbringen (a. a. O. 9). Aber selbst, wenn sie hören könnten, müsste doch der Wert ihrer Fürbitte fraglich sein, da sie nach der Apokalypse mit ihrem Gebet um Rache keine Erhörung finden (a. a. O. 7). Nur die Lebenden können nach seiner Ansicht für einander bitten, one Zweifel, weil nur die Lebenden in warhaft gegenseitiger sittlicher Gemeinschaft stehen.

Im Zusammenhange mit diesem Kampfe gegen den Märtyrer- bezw. Reliquienkult dürfte es gestanden haben, dass er die Vigilien der Märtyrerfeste verwirft, wenigstens, wenn er diese Verwerfung damit begründet, dass darin eine Gleichstellung dieser Feste mit dem Osterfeste liege. Er hat freilich diese Verwerfung auch noch mit einem praktischen Grunde, den sittlichen Gefaren der Vigilien, gestützt — einem Grunde, der freilich, wie Hieranymus bemerkt, auch die Ostervigilie treffen würde (a. a. O. 10). Sallte am Ende auch die Forderung, dass das Halleluja der Osterzeit vorbehalten werde, mit dieser Bestreitung der Gleichstellung der Märtyrerfeste und der christlichen Hochfeste zusammenhängen? (a a. O. 1). Auch die Wunder, welche sich an die Märtyrer und ihre Reliquien knüpfen, scheint er mit kritischen Augen betrachtet und am Ende als Erzeugnisse der Wundersucht betrachtet zu haben (vergl. die Worte des Hieranymus: ego confiteor timorem meum, ne forsitan de superstitione descendat und die weitere Ausfürung a. a. O. 12). Dann wären wol die c. 11 angefürten Worte des Vigilantius, dass die Wunder den Ungläubigen nützen, nicht den Gläubigen, dahin zu deuten, dass Wunder überhaupt nur bei der Missionspredigt zu erwarten seien, nicht im gewönlichen Lauf des Christenlebens.

Gehörte nun der einreißende Märtyrerkult, der dem ganzen gottesdienstlichen Leben einen heidnischen Beigeschmack gab, zu den größten Schäden des 4. Jarhunderts, so war es nicht minder die trübe asketische Richtung, welche das neu-

testamentliche Ideal christlicher Sittlichkeit verfälschte. Wie in seiner gallischen Heimat, so hatte Vigilantius vollends in Nola und Bethlehem Gelegenheit gefunden, die Heroen der Askese in der Nähe zu betrachten. Und auch hiegegen reagirte sein gesunder Sinn. Er bekämpfte die mönchische Vollkommenheit mit der Erwägung, dass ein Gebrauch der eigenen Güter zu fortgehenden Woltaten an Arme besser sei, als eine einmalige Entäußerung — im direktesten Gegensatz freilich gegen Hieronymus, dem der Eifer des Paulinus nicht genug getan hatte, weil sich derselbe nicht auf einmal seiner Habe entäußerte, — und obgleich er selbst bei seinem Besuche in Bethlehem die dortige Mönchskolanie unterstützt zu haben scheint, so äußerte er doch nun Bedenken, ob es angemessen sei, durch Zusendungen aus dem Abendlande dieser bethlehemitischen und palästinensischen Möncherei Vorschub zu leisten, wärend man Arme in der Nähe habe (a. a. O. 14. 15. 16). Wenn, so argumentirte er weiter und traf damit offenbar den Gedanken der perfectio ins Herz, diese Askese von der Christenheit allgemein geübt würde, was doch geschehen müsste, wenn in ihr die christliche Sittlichkeit ihre Blüte hätte, wer sollte dann noch die Kirchen versorgen, die Weltmenschen gewinnen, die Sünder zur Tugend rufen? (a. a. O. 16). Also nicht einmal das eigentlich kirchliche Leben könnte bei dieser Anschauung von der Vollkommenheit der Askese bestehen. Mit dem Mönchstum im engeren Sinne verwarf Vigilantius auch das halbe Mönchstum der Geistlichen, und wenn er gerade in diesem Punkte Bischöfe auf seiner Seite gehabt hatte, so beweist das genugsam, welche Skandale damals schon der erzwungene Priestercölibat hervorrief (a. a. O. 2).

Schon Hieronymus hat in Vigilantius den wider erstandenen Jovinian (s. den Art. Bd. VII, S. 127) gesehen a. a. O. 1, und in der Tat stimmt die Polemik des ersteren, soweit sie sich auf die Lehre von der perfectio erstreckt, mit der des letzteren ziemlich überein, und wenn Jovinian in der dogmatischen Begründung nach prinzipieller als Vigilantius verfärt und insofern einen Vorzug vor dem letzteren beanspruchen könnte, so hat doch dieser das Verdienst, auch die Verkehrung auf dem religiösen und gottesdienstlichen Gebiete ins Auge gefasst und nüchterner und praktischer die Schäden angegriffen zu haben.

Die primären Quellen sind die angefürten Briefe des Hieronymus und die gleichfalls angefürte Notiz des Gennadius sowie die Briefe des Paulinus. Die unter Vorsitz Walchs gehaltene Dissertation de Vigilantio haeretico orthodoxo ist im wesentlichen übergegangen in des ersteren Ketzergeschichte III, 673—704. Tillemant in seinen Mémoires handelt von ihm Tom. VII, S. 191—196 und 266 ff. Besondere Berücksichtigung fand Vigilantius in den Streitschriften, die zwischen dem Reformirten Barbeyrac und dem Katholiken Ceillier über die Moral der Väter gewechselt wurden. Nachdem 1840 Lindner de Joviniano et Vigilantio purioris doctrinae antesignanis eine Schrift hatte ausgehen lassen, fand 1844 Vigilantius eine eigene monographische Behandlung in dem Werke des Engländers Gilly: Vigilantius and his times, das neben manchem gelehrten Apparat und lebendigen Charakteristiken doch eine etwas dogmatisch befangene, nicht ganz historisch-präzise Auffassung dieses testis veritatis darstellt. Vom katholischen Standpunkt aus ist Vigilantius behandelt worden von W. Schmidt, Vigilantius, sein Verhältnis zum heiligen Hieronymus und zur Kirchenlehre damaliger Zeit, Münster 1860.

Außer den bekannten kirchengeschichtlichen Werken mag auch verglichen werden v. Ranke, Allg. Weltgesch., Bd. IV, S. 608 ff.; Zöckler, Hieronymus, Gotha 1865, S. 303 ff. D. Hermann Schmidt.

Vigilien, vigiliae, pernoctationes, παννυχίδες, heißen in der römischen Kirche die Vorfeste oder vielmehr die gottesdienstlichen, in Gesängen, Gebeten, Vorlesungen und Prozessionen bestehenden Handlungen, welche an dem Vorabende eines großen Kirchenfestes vorgenommen werden; sie sind die festliche Vorbereitung zur Feier des bevorstehenden Hauptfestes. Der Name Vigilien bezeichnet ursprünglich nur die nächtlichen gottesdienstlichen Zusammenkünfte der ersten Christen in den Verfolgungsperioden (die coetus antelucani, nach Plin. Ep. X, 97; Tertull., De

cor. milit. 3, vgl. Ad uxor. II, 4). Man behielt diese Versammlungen aber auch nach der Zeit der Christenverfalgung bei, teils im Anschlusse an die jüdische Sabbathfeier, die mit dem Einbruche der Nacht begann, teils nach dem Vorbilde heidnischer Nachtfeste (der sacra nocturna ader pervigilia [παννυχίδες], z. B. im syr. Adaniskult, bei den Thesmapharien der Demeter in Athen u. s. f.), gab ihnen jedoch zugleich den Gedanken als religiöse Grundlage, dass der Christ auch zur Nachtzeit durch das Gebet die Wachsamkeit über sich darlegen müsse. Etwa seit dem 5. Jarhundert galt die Vigilie var dem Osterfeste als ganz besanders heilig, weil man in ihr der Widerkunft Christi zum Weltgerichte entgegensah (Lact. Div. Inst. VII, 19; Greg. Naz. Orat. 19 und 42; Greg. Nyss. Or. 5 de Pasch.; Hieron. in Matth. 25 ꝛc.). Etwas später beginnt auch die Pfingstvigilie mit besanderer Auszeichnung gefeiert zu werden, weil sie auf die Erteilung des hl. Geistes durch die Taufe bezagen wurde. Mit der Ostervigilie ward auch die Feier des heil. Abendmals, mit der Pfingstvigilie die der Taufe verbunden; nur die Gläubigen durften an diesen Vigilien teilnehmen. Im 5. und 6. Jarhundert wurde die Ostervigilie als die feierlichste Zeit für die Taufe und das Abendmal angesehen, auch betrachtete man sie als die geeignetste Zeit für die Ordinatian. Ihr zunächst stand die Pfingst- und die Weihnachtsvigilie, letztere besanders seit Ende des 6. Jarhunderts zu hahem Ansehen gelangt (vgl. Gregor van Taurs, De glor. mart. 87). Nachdem aus den Klöstern namentlich seit dem 10. Jarhundert ein Officium der Maria hervargegangen, welches besanders durch Petrus Damiani, wenn auch nicht ane Widerspruch, verbreitet wurde, wurden seit dem 12. Jarh. auch der Maria Vigilien geweiht (s. Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte, II, 1, 4. Aufl., Bann 1846, S. 317 f.; II, 2, S. 470).

Seit dem 4. Jarhundert hatte sich die Feier der Vigilien überaus glänzend gestaltet, aber auch mit manchem Ungeziemenden, ja mit gelegentlichen Exzessen verknüpft, sadass weiblichen Persanen die Teilnahme an ihnen verbaten werden musste (s. z. B. Conc. Illib. a. 305, can. 35). Mit Nachdruck wurden sie daher hie und da bekämpft, namentlich um das Jar 400 van Vigilantius van Barcelona, dem Hieranymus als ihr Schutzredner gegenübertrat (s. den varigen Artikel). Die auch gelegentlich des Streits zwischen diesen beiden erwänte Sitte van Vigilienfeiern zu Ehren einzelner Märtyrer scheint schan seit Ende des 4. Jarhunderts sich zu beträchtlichem Umfang entwickelt zu haben; vgl. einerseits Chrysostomus hom. de martyr. II, 668 D, andererseits Sidanius Apollinaris, Bischaf von Clermont um 475, Ep. V, 17 (Erwänung eines in Lyan zum Gedächtnis des Märthyrers Justus van Vienna gefeierten Vigilien-Officiums). — Im Mittelalter wurden eigentliche Vigiliengottesdienste hauptsächlich nur nach in den Klöstern gefeiert, vgl. den Art. „Brevier" II, 625, sawie Zöckler, Krit. Geschichte d. Askese S. 269 ff. In den Kirchen wurden die Nachtgattesdienste allmählich abgeschafft und die Vigilienfeier teils in Früh- ader Abendgattesdienste (Matutinen ader Vespern), teils in Fasten verwandelt (vgl. für letzteren Gebrauch z. B. die Erwänung der ieiunia vigiliarum in P. Nikolaus' I Responsio ad Bulgaros bei Mansi XV, 420; sadann Binterim, Denkwürdigkeiten, V, 2, 156 ff.). Die meist auf den Varmittag verlegte Feier der Vigilien ist in der römischen Kirche bis zur Gegenwart das Vorherrschende geblieben; nur vereinzelt werden nach Mitternachts-Messen zu Weihnachten (Christmetten) sawie Abend-Vigilien var dem Osterfeste gefeiert. Naminelle Vigilien haben auch die röm.-kathal. Feste Mariä Verkundigung und Reinigung, Epiphanien, Himmelfart, Pfingsten, Jahannis d. T., Allerheiligen, auch die Tage der Apastel Matthias, Petrus, Judas, Jakabus, Simon, Thomas und Andreas. Es gibt in der römischen Kirche auch privilegirte und nicht privilegirte Vigilien; jene haben einen eigenen Gattesdienst, mit Ausnahme der Vigilie var Epiphanien. Wenn mit ihnen ein Fest ersten ader zweiten Ranges zusammenfällt, sa wird das Officium des Festes gefeiert, die Vigilie aber in den Laudes und der Messe celebrirt; fungiren zwei Priester, dann liest der eine die Festmesse nach der Terz, die Vigilmesse nach der Nane. Bei nicht privilegirten Vigilien tritt blaß die Kammemaratian der Vigilie ein.

In der protestantischen Christenheit hat man eine Art Vigilie in den hier und da eingefürten Christmetten. In der Brüdergemeinde begeht man bekanntlich in gleicher Weise eine Art Vigilien am Charfreitage und Osterfeste. Etwas den Vigilien verwandtes sind auch die watch-nights und protracted meetings der Methodisten. — Vergl. Bingham, Origg. XIII, 9, 4; Augusti, Denkwürdigkeiten aus der christl. Archäologie, I, 131; VII, 170 ff.; VIII, 138 f.; IX, 413; X, 319; Binterim a. a. O. Zöckler, Gesch. d. Ask. S. 264—273.

(Neudecker †) Zöckler.

Vigilius, römischer Bischof, von 540 (resp. 530) bis 555, bekannt durch seine auffallende Stellung im Dreikapitelstreit. Vigilius war selbst ein geborener Römer (lib. pontif. bei Mansi tom. IX) und unter dem Bischof Agapet Diakonus. Mit diesem seinem Bischof ging er nach Konstantinopel, als derselbe im Jare 536 in Aufträgen des Königs Theodarich sich dahin begab. Der Aufenthalt in der östlichen Hauptstadt brachte ihn in persönliche Beziehung zu dem Hofe, und ein Mann, der weder in theologischer Bildung, noch in Charakterfestigkeit und geistlichem Leben die Mittel besaß, eine seinem Ehrgeize und seiner Habsucht entsprechende Stellung zu erringen, scheute sich nicht, den Vorteil jener Bekanntschaft mit dem Hofe für seine persönlichen Pläne auszubeuten. Justinians ränkevolle Gattin Theodora erkannte in ihm das geeignete Werkzeug zur Ausfürung ihrer kirchlichen Pläne. Als Agapet, im Begriffe abzureisen von Konstantinopel, in dieser Stadt starb, gelangten sofort an Vigilius Eröffnungen, dahin zielend, dass er um den Preis der Nachfolge der monophysitischen Partei seine Unterstützung leihen solle (Liberati breviarium c. 22). Vigilius ging bereitwillig darauf ein. Als er aber nach Italien zurückkam, fand er den römischen Stul bereits durch des Bischofs Hormisdas Son, Silverius, besetzt. Er wandte sich daher an den in Ravenna befindlichen Belisar, um durch diesen die Erfüllung der kaiserlichen Versprechung zu erlangen. Belisar, unter dem Einflusse seiner Gattin Antonina, der Freundin der Theodora und — nach Liberatus (a. a. O.) unter dem Einflusse des Geldes des Vigilius — ging auf des Letzteren Anträge ein. Halb durch eine Intrigue, halb mit Gewalt, wurde Silverius entfernt und Vigilius nahm nun seinen Platz ein, auf den er nach dem Tode des Silverius 540 verzichtete, um sich mit unzweifelhafterem Rechte jetzt wider einsetzen zu lassen. Als indes die Reihe an ihn kam, seine Verpflichtungen zu halten, ließ er sich nicht sonderlich bereitwillig finden. Er ließ sich zwar herbei, an die drei abgesetzten monophysitischen Patriarchen des Morgenlandes, Theodosius (Alexandria), Anthimus (Konstantinopel) und Severus (Antiochien) zu schreiben und ihnen seine Übereinstimmung mit ihrem Glauben zu bezeugen — ja geradezu es auszusprechen: non duas confitemur naturas sed ex duabus naturis compositum unum filium, unum Christum, unum Dominum, allein er verlangte die Geheimhaltung dieses Schreibens, angeblich, weil er unter dem Scheine der Orthodoxie von Chalcedon besser für die monophysitische Sache wirken könne, in der Tat aber, weil er offenbar für sein schwer errungenes Bistum fürchtete (Lib. a. a. O.). Der Kaiserin war mit einem solch heimlichen Bekenntnis um so weniger gedient, als der römische Apokrisiar in Konstantinopel, Pelagius, den nach Agapet eingesetzt hatte, offen im entgegengesetzten Sinne wirkte. Dennoch wurde der Plan nicht ganz aufgegeben.

Mit Hilfe des durch die Verdammung des Origenes erbitterten Theodorus Ascidas, Bischofs von Cäsarea, wurde eine neue Intrigue eingeleitet. Dem Kaiser, der immer noch von dem Gedanken beherrscht wurde, die Monophysiten mit der Kirche zu vereinigen, wurde vorgestellt, dass eine Verdammung von drei Hauptvertretern nestorianischer Denkweise — von Theodor von Mopsveste, Theodoret von Cyrus und Ibas wegen seines Briefs an den Perser Maris — alle Einwendungen der Monophysiten gegen die Synode von Chalcedon, welche diese drei für orthodox erklärt hatte, verstummen machen würde. Und um den Kaiser ganz bestimmt zu engagiren, wurde ihm weiter vorgehalten, dass der Weg eines einfachen Edikts dem Umweg durch eine Synode weit vorzuziehen sei. Justinian ging in die Falle

und erließ ein Edikt, durch welches er die Verdammung der drei Kapitel aussprach unter Warung jedoch der Orthodoxie von Chalcedon. Diesen allgemeinen Inhalt des Edikts lernen wir, obgleich es in seinem Wortlaute verloren ist, aus den wenigen Stellen, welche uns Fakundus von Hermiane in seiner Verteidigungsschrift für die drei Kapitel (Gallandi, Bibl. tom. XI) erhalten hat, kennen (vgl. Walch, Ketzergeschichte, VIII, S. 150 ff.). Dieser Versuch einer Auseinanderhaltung zweier Seiten, die gerade wesentlich zusammenzugehören schienen, fand aber schon im Orient Widerspruch. Selbst Mennas, der Patriarch von Konstantinopel, wollte sich nicht zur Unterschrift verstehen, doch war die Mehrzal der Geistlichkeit im östlichen Reiche längst so demoralisirt, dass an einen durchgreifenden Widerstand nicht zu denken war. Auch Mennas entschloss sich endlich, nachzugeben, wenn auch bedingungsweise — unter Voraussetzung der Zustimmung des römischen Bischofs (Facundus a. a. O. 4, 4). Trotz der Verpflichtungen, welche Vigilius eingegangen, war dennoch dies eine Bedingung, auf deren Erfüllung nicht one weiteres gerechnet werden durfte. Denn sofort hörte man vom Abendlande her Stimmen, welche entschieden gegen des Kaisers Vorgehen protestirten. Namentlich war es die afrikanische Zeugenkirche, die ihre Stimme wider die Gewalttat erhob (vgl. das freimütige Schreiben des Bischofs Pontianus bei Mansi IX, S. 45). Die Verdammung von Toten wurde als ein Eingriff in die göttliche Richtertätigkeit angesehen. Wir dürfen aber auch nicht übersehen, dass gerade im Abendlande das Ansehen der Synode von Chalcedon ganz besonders eifersüchtig bewart wurde. War sie doch der dogmatische Triumph des Abendlandes gewesen, und wir dürfen nicht übersehen, dass, so sehr Leos des Großen Brief nur darauf berechnet war, die katholische Mitte zu treffen und die harten Gegensätze in die Einheit Einer Formel zu bannen, doch sich darin auch zugleich ein bestimmter dogmatischer Instinkt aussprach und in den Entscheidungen von Chalcedon der abendländische Widerwille gegen Eutychianismus und Monophysitismus sich einen Ausdruck verschafft hatte. Wenn Jemand, so wäre nun freilich der Nachfolger des großen Leo verpflichtet gewesen, mit aller Energie jeden Angriff auf die Synode von Chalcedon zurückzuweisen, aber gerade den Vigilius konnte nach den vorangegangenen Verhandlungen Justinian hoffen, zum Werkzeug zu gebrauchen zur Brechung des Widerstandes des Abendlandes. Allein wenn Vigilius auch sicher unfähig war, in selbständiger Weise dogmatische und kirchliche Interessen zu vertreten, und charakterlos genug, um auch Überzeugungen, die er etwa hatte, zu opfern, so war er doch klug genug, um die Gefar zu anen, die seiner Stellung drohte, wenn er sich den Angriffen überlegener dogmatischer und kirchlicher Kräfte aus dem Abendlande preisgab. Wenn der römische Bischof sich daher zunächst mit den afrikanischen Bischöfen ins Benehmen setzte, so haben wir darin vor allem das Bestreben des Vigilius zu erkennen, sich den Rücken frei zu erhalten für die bevorstehenden Verhandlungen mit dem Kaiser. Wie zu erwarten stand, ging die Antwort der Afrikaner dahin, dass das Edikt des Kaisers keineswegs zu billigen sei. Justinian musste also entschiedenere Maßregeln ergreifen, wenn er nicht seinen Einfluss im Abendlande ganz aufgeben wollte. Vigilius wurde an den Hof berufen — und er musste der Einladung folgen (Chron. Victoris Tunnunensis ad ann. 545). Die Reise wurde sehr langsam über Sicilien gemacht und von allen Seiten erhielt Vigilius unterwegs Aufforderungen zum Widerstand gegen den Kaiser. Vigilius drückte denn auch schon auf der Reise in einem Schreiben an Mennas seine Missbilligung von dessen Verfaren aus (Facundus a. a. O. c. 4, 3). Am 25. Januar 547, gerade drei Jare nach Erlass des kaiserlichen Edikts, kam endlich Vigilius in Konstantinopel an (Victor Tunnun. Chron. bei Gallandi XI, S. 810. Über die chronologische Frage vgl. Walch a. a. O. S. 165). Hatte Vigilius vielleicht unterdem Eindrucke der Entschiedenheit, mit der alle abendländischen Kirchen ihre Meinung ihm ausgedrückt, bessere Entschlüsse mitgebracht, so zerstreute sie die Hofluft schnell wider. Er kam auf sein schon einmal aufgefürtes Spiel zurück, dem Kaiser und der Kaiserin sich zu verpflichten, aber die Geheimhaltung dieser Verpflichtung sich auszubedingen (vergl. die von dem kaiserlichen Quästor Constantinus in der siebenten Collatio der fünften Synode vorgelegten Aktenstücke

Mansi tom. IX, S. 351 ff.). Diesmal indessen war er zu sehr in der Gewalt des Hofes, als dass er auf diese Weise hätte entschlüpfen können. Er musste doch darauf denken, auch öffentlich seinen Beitritt zu dem kaiserlichen Edikt zu vollziehen. Er wusste sich wider nicht anders zu helfen, als so, dass er sich mit fremder Autorität zu decken suchte. Er schlug vor, die anwesenden Bischöfe zu einer Synode zu versammeln. Aber dies Mittel erwies sich eben nicht sofort als zweckentsprechend. Auf der Synode, die vor Ostern 548 zusammentrat, hatten die Afrikaner, als deren Seele Facundus betrachtet werden muss, die Oberhand, und Vigilius musste die Synode faktisch auflösen, indem er innerhalb eines ziemlich kurzen Termins schriftliche Gutachten einforderte. Die Bischöfe nun, als Einzelne der Verfürung und Gewalt preisgegeben, ließen sich der Mehrzal nach zu annehmbareren Abstimmungen für den Hof herbei, und Vigilius, indem er sofort am Ostersabbath die Gutachten an den Hof beförderte, suchte die Zurücknahme derselben unmöglich zu machen. Er selbst übergab sein Votum unter dem Titel Judicatum (Victor Tunn. ad ann. 548. Fragmente in der siebenten Kollation der fünften Synode, Mansi IX, S. 347 ff.). Indes mochte Vigilius sofort das Bedenkliche seines Schrittes fülen. Mit Absicht scheint er sich selbst des Aktenstückes entledigt und andere, welche Abschriften wollten, auf Mennas verwiesen zu haben, in dessen Besitz sein Judicatum übergegangen sei. Noch sind Schreiben vorhanden, in denen Vigilius sich wegen seines Schrittes eigentlich verteidigt (an den von ihm eingesetzten apostolischen Vikar von Gallien, Aurelianus von Arles und einen scythischen Bischof bei Mansi IX, S. 359—363). Aber den Widerspruch in seiner eigenen Nähe konnte er doch damit nicht dämpfen. Vor allem war es wider ein Facundus von Hermiane, der nun in seiner defensio trium capitulorum gegen den abtrünnigen Fürer eine bittere Polemik eröffnete und den Beschluss seiner heimatlichen afrikanischen Kirche, den Vigilius von der Kirchengemeinschaft auszuschließen in der Schrift gegen den Mocianus verteidigte. Am Wehetuendsten aber war für den Papst, dass aus seiner unmittelbaren Umgebung zwei Diakone, Rusticus und Sebastianus, von denen der erstere überdies auch nahe mit ihm verwandt war, die beide aber anfangs in sehr auffallender Weise das Judicatum in Schutz genommen hatten, von ihm abfielen und ihn als Fälscher der Synode von Chalcedon verschrieen. Er sah sich genötigt, seinerseits Absetzung und Exkommunikation über sie zu verhängen (Mansi a. a. O. S. 358). Allein trotz dieses letzteren Schrittes war Vigilius doch seiner Sache keineswegs gewiss. Er fülte deutlich, dass er nicht der Mann sei, um Anderen zu imponiren. Er tat also Schritte, um die Opposition wenigstens von seiner Person abzuleiten. Er wusste sich sein Judicatum wider zu verschaffen, und nachdem er sich, dem Kaiser gegenüber, durch einen Eid zur Verdammung der drei Kapitel verbindlich gemacht (Mansi IX, S. 363), diesen zur Berufung eines Konzils zu veranlassen, von dem er hoffen durfte, dass es ihm die Verantwortlichkeit abnehmen werde. Auf die Berufung hin erschienen wirklich 551 afrikanische Bischöfe, die aber keine Neigung zeigten, den Wünschen des Hofes gerecht zu werden. Ihre Weigerung eines Entgegenkommens machte auf den Kaiser und auf Vigilius einen ganz entgegengesetzten Eindruck. Wärend jener, der nun einmal seine persönliche Ehre an die Verdammung der drei Kapitel gesetzt hatte und daher sich nur zur Anwendung seiner gewönlichen Mittel Bestechung — und so weit diese nicht ausreichte — roher Gewalt veranlasst fand, wurde Vigilius in seiner Furcht vor der Opposition der abendländischen Kirchen so bestärkt, dass er nur noch entschiedener sich von der Sache des Kaisers zurückzog. Wärend der Kaiser aufs neue ein Edikt zur Verdammung erließ, sagte sich Vigilius von der Kirchengemeinschaft mit den Morgenländern los und flüchtete vor dem Zorne des Kaisers in die Basilika des hl. Petrus in Hormisda.

Es folgten nun Scenen der Gewalt, welche den Papst zu einer Encyklika mit Schilderung seiner Leiden (Mansi a. a. O. S. 50 ff.), zu weiterer Flucht nach Chalcedon, nachdem er sein erstes Asyl eine zeitlang verlassen und endlich zu einem Bannstral gegen Theodorus Ascidas (Mansi IX, S. 58 ff.) veranlassten (vgl. Victor. Tunn. Chronicon 551. 552). Die Zähigkeit des Vigilius nötigte

den Kaiser, doch am Ende noch zu dem Mittel eines allgemeinen Konzils seine Zuflucht zu nehmen, da one des römischen Bischofs Mitwirkung an eine Beruhigung des Abendlandes nicht zu denken war. Im Mai 555 traten die Bischöfe, hauptsächlich Margenländer, zusammen, über welche der Kaiser, wie es scheint, unbedingt gebieten kannte. Vigilius weigerte sich, an der Synode teilzunehmen, gab aber ein sehr ausfürliches Votum ein — das sagenannte Konstitutum, in welchem er zwar eine ganze Reihe von Sätzen Theodors van Mopsvestia für ketzerisch erklärte, nichtsdestoweniger aber schließlich gegen die Verdammung der drei Kapitel protestirte (Mansi IX, S. 61—106). Die Antwart darauf war die in der siebenten Kallation stattgehabte Veröffentlichung aller seiner Aktenstücke, durch welche sich Vigilius im Interesse der kaiserlichen Wünsche kampromitirt hatte. Daran schlass sich weiter der Befehl, den Vigilius aus den Diptychien auszustreichen (Mansi a. a. O. S. 366—367). Nach dem Berichte des Anastasius im lib. pontificalis (Mansi IX, S. 24), wäre Vigilius auch verwiesen worden. Jedenfalls hatte er die Ungnade des Kaisers in salchem Maße zu erfaren, dass er endlich dach nach sich entschlass, durch einen weiteren Schritt sich Heimkehr auf seinen längst verlassenen Bischofssitz zu erkaufen. In einem neuen Aktenstück, in welchem er sich darauf berief, dass doch auch der hl. Augustin Retraktionen geschrieben, bestätigte er die Schlüsse der fünften Synade und erklärte sich mit Verdammung der drei Kapitel einverstanden (Mansi IX, S. 413—420). Im Jare 555 trat er die Rückreise nach Ram an, sallte aber den Preis seiner letzten Wankelmütigkeit nicht erleben, indem er desselben Jares auf dieser Rückreise starb.

So wenig sympathisch die Gestalt dieses unlauteren wankelmütigen Bischofs ist, so interessante Schlaglichter wirft diese Episode auf die dogmatischen und kirchenpalitischen Zustände der damaligen Zeit. Wenn uns das durch einen Augustin geweckte hahe Selbstbewusstsein der afrikanischen Bischöfe in dagmatischer Beziehung, in welchem sie zur Exkommunikatian des römischen Bischafs fortgehen, zeigt, wie weit der römische Primat noch van der Papstidee entfernt war, so tritt uns in der Art, wie trotz alledem und alledem die abendländische Kirche im römischen Bischaf den geborenen Fürer ihrer Kämpfe sah, der deutliche Hinweis auf die Momente entgegen, welche dieser Papstidee natwendig zur Verwirklichung helfen mussten. Wenn bei Vigilius nicht nur sondern auch bei den übrigen Vertretern der lateinischen Kirche das dogmatische Interesse ganz gegen das kirchenrechtliche zurücktritt, die Autarität der Synade von Chalcedan völlig intakt zu erhalten, da in ihr ja das Abendland seinen Triumph gefeiert, sa wird sich dach nicht leugnen lassen, dass immerhin, wie schon bei Lea, so jetzt ein Jarhundert danach bei den afrikanischen Bischöfen eine instinktive Furcht var Manaphysitismus maßgebend war. Wenn es endlich dem byzantinischen Hofe gelang, äußerlich den Sieg über die abendländische Oppasition zu behaupten, so wird andererseits gerade aus diesen Händeln auch deutlich, wie tief der Riss zwischen den beiden Teilen der Kirche schon damals gewarden war, dass auch die palitischen Erfolge eines Belisar und Narses ihn nicht zu heilen vermachten.

Als Quellen sind außer dem liber pontificalis des Anastasius mit seinen unzuverlässigen Angaben und den Aktenstücken bei Mansi im IX. Band hauptsächlich die Schriften der Afrikaner Liberatus (das angefürte Breviarium), Victar van Tunnunum (Chronicon) und des Facundus von Hermiane (pro defensione trium capitulorum und adversus Mocianum, alle in Gallandi bibl. XI, XII) zu betrachten. Ausfürliche Bearbeitung van Walch, Ketzergeschichte, Bd. III. Neander, Kirchengeschichte, III, 3, S. 1138 ff. Hefele, Canciliengeschichte, 2. Aufl., Bd. II, § 258 ff. Punkes, Papst Vigilius und der Dreikapitelstreit, München 1865. D. H. Schmidt.

Vigilius, Bischaf van Tapsus in der nordafrikanischen Provinz Byzacene, ist nach seinen persönlichen Verhältnissen völlig unbekannt. Wir lernen sei-

nen Namen nur kennen aus einem Verzeichnis von Bischöfen, welche an einer von dem vandalischen König Hunerich 484 in Karthago veranstalteten Konferenz mit arianischen Bischöfen teilnahmen, welches Verzeichnis in der Schrift des Victor Vitensis de persecutione Vandalica lib. IV veröffentlicht ist (Bibl. maxima tom. VIII, S. 691). Dieser Name des Vigilius könnte uns nicht mehr interessiren als einer der übrigen dort verzeichneten 465 Namen, wenn wir in ihm nicht einen litterarisch gegen den Arianismus tätigen Mann zu vermuten alle Ursache hätten. Man kannte schon lange eine gegen Eutyches gerichtete Schrift in 5 Büchern, die von einem Vigilius herrüren sollte. Da die mittelalterliche Kirche aber nur von einem Bischof von Trient wusste (s. d. folg. Art.), so hielt sie one weiteres auch diesen für den Verfasser, und als ein Werk dieses Trienter Vigilius wurde die Schrift gegen Eutyches erstmals von Churrerus, Tübingen 1528, veröffentlicht. Freilich müsste ein flüchtiger Blick in die Schrift selbst — ja schon auf den Titel — sofort klar machen, dass die Kombination unmöglich sei, da der bekannte Vigilius von Trient dem Anfang des 5. Jarhunderts angehört. Es musste daher ein anderer Vigilius gesucht werden, dem man dieses Werk zuschreiben konnte, und da hat man denn zweifellos in unserem Vigilius von Tapsus den richtigen Verfasser vermutet. Mit der Schrift wider den Eutyches nämlich kam der mutmaßliche Verfasser auch nach zu weiterem litterarischem Eigentum, das ihm abhanden gekommen war. Der Verf. bezieht sich nämlich in dieser Schrift B. V, 2 auf eine andere von ihm herausgegebene Schrift, die er unter dem Namen des Athanasius gegen Photius, Sabellius, Arius veröffentlicht habe. Diese Schrift fand sich richtig unter den Werken des Athanasius vor, unter welche sie eine unkritische Zeit versetzt hatte, ja eine andere Schrift gegen Arius allein entpuppte sich als eine offenbar erste Bearbeitung dieser später erweiterten Streitschrift. Diese letztere selbst bezieht sich wider auf eine Schrift gegen den arianischen Diakonus Marivad (II, 45), die wir freilich nicht mehr sicher nachweisen können, wenn sie nicht identisch ist mit einer dem Idacius Clarus zugeschriebenen Schrift gegen Marivad, was die Ballermi darum für unzulässig hielten (Leonis St. opera Appendix S. 958), weil eine dem Citat ganz entsprechende Stelle in dem letztgenannten Werke gegen Marivad sich nicht finde — welchem Bedenken Tillemont durch die Annahme verschiedener Ausgaben abhelfen will. Vielleicht auch one diese letztere Auskunft lässt sich die Zuteilung der Schrift an Vigilius rechtfertigen, da es sich ja in der angegebenen Stelle nicht um ein wörtliches Citat handelt, sondern um einen Hinweis auf ein allgemeines Beweisverfaren für die paulinische Lehre von der Trinität. Gehört die Schrift gegen Marivad unserem Autor an, so wird auch das andere dem Idacius zugeschriebene Werk: 12 Bücher de Trinitate, auf des Vigilius Rechnung zu setzen sein, und endlich dürfte auch die Vermutung der Benediktiner, dass eine unter Augustins Werke verirrte Schrift de unitate Trinitatis (Opp. Band VIII, Appendix S. 1155 ff. ed. Migne) dem Vigilius angehöre, sehr hohe Warscheinlichkeit für sich haben.

Eine Gesamtausgabe sämtlicher dem Vigilius warscheinlich zugehörigen Schriften hat der Jesuit Chifflet veranstaltet Dijon 1665. Die Sammlung zeigt, dass Vigilius ein überaus fruchtbarer Schriftsteller und wol der hauptsächliche Träger des litterarischen Widerstandes war, den die orthodoxe Kirche Nordafrikas dem mit den Vandalen neu einbrechenden Arianismus entgegenstellte. Eine so angelegentliche Verteidigung des nicänischen Dogmas in der zweiten Hälfte des 5. Jarhunderts und in lateinischer Sprache hat in der Tat auch nur Sinn, wenn man diese besonderen Zeitverhältnisse, wie sie sich durch die vandalische Eroberung gestaltet haben, erwägt. Der Umstand, dass der literarische Vertreter einer verfolgten Richtung Grund hatte, seine Person nicht in den Vordergrund zu drängen, erklärt es uns auch vielleicht, dass die Kunde von seiner Autorschaft, die er wol von Anfang an mit dem Mantel der Pseudonymität zu bedecken liebte, sich so leicht verlor und damit auch die Kunde über seine Person überhaupt. Doch dürfte diese Schriftstellerei uns auch wider es ermöglichen, wenigstens ein weiteres Datum seines Lebens mit einiger Warscheinlichkeit festzustellen.

Nicht nur inhaltlich, auch formell nämlich unterscheidet sich die Schrift wider den Eutyches von den übrigen, und man muſs zunächst fragen, was denn den Afrikaner veranlaſst haben könne, sich auch in die Debatte mit den Eutychianern zu mischen, die doch im Abendlande keinerlei Eingang gefunden hatten. Als bloße Stilübung können wir die Sache doch nicht ansehen, da einmal in der Schrift wörtliche Citate eines gegnerischen Elaborates sich finden und sodann gerade diese Schrift der schulmäßigen Einkleidung in ein Gespräch entbehrt. Wir können also nur annehmen, daſs ein bestimmtes praktisches Interesse die Schrift hervorrief, ein Interesse, wie es nur auf dem Boden der griech. Kirche vorlag. Darauf weist denn auch besonders der Schluſs des ersten Buches hin, wenn der Verf. seinen Stil damit entschuldigt, daſs er nicht habe den Kothurn tumentis eloquii gebrauchen wollen, um keine Übersetzung ins Griechische nötig zu machen. Eine solche Nötigung konnte dem Verfasser eben nur vorschweben, wenn er sich auf griechischem Boden befand, was auch spätere Berichterstatter, wenn auch one Quellenangabe, behaupten. Wie Vigilius dorthin gekommen, läſst sich, da bestimmte positive Nachrichten fehlen, nicht mit Sicherheit sagen, aber es hat doch alle Warscheinlichkeit für sich, daſs er zu den Bischöfen gehörte, die nach dem Bericht des Viktor, als nach der karthagischen Konferenz die Verfolgung gegen die Orthodoxen aufs neue begann, den Schutz des byzantinischen Kaisertums suchten. Ist dem so, dann erklärt sich auch, warum diese Schrift gegen Eutyches zunächst allein den Namen des Vigitius offen an sich trug, weil er hier in Sicherheit war, und vielleicht ist erst hier die gegen Arius gerichtete Schrift durch die Beziehung auf Photinus und Sabellius erweitert worden, da durch diese Erweiterung erst die Schrift auch für griechische Lehre ein gewisses praktisches Interesse gewann, denn die Theorie des Photinus kam wesentlich für die christologische Frage in Betracht.

Charakterisiren wir kurz nun diese schriftstellerische Tätigkeit etwas näher, so werden wir als den gemeinsamen Zug derselben, als die eigentliche Manier des Mannes bezeichnen können die Einkleidung seiner Polemik gegen den Arianismus in die Form des Gesprächs — eine Einkleidung, welche, da sie die berühmten Namen der Urheber der verschiedenen dogmatischen Positionen auch als Vertreter derselben auftreten ließ, die Pseudonymität begünstigte. Allein offenbar hängt diese Einkleidung auch mit der dialektischen Art des Mannes zusammen. „Die atte Schlange, meint er (c. Eut. I, 1), habe zur Rechten und zur Linken ihre Schlingen so weit ausgedehnt, daſs den Wanderern nur ein sehr schmaler und sehr beschwerlicher Fuſspfad dazwischen übrig bleibe und die geringste Ausbeugung zur einen oder anderen Seite das Verderben drohe." Darum hält er es auch offenbar für den besten Kunstgriff, die Gegner mit ihren extremsten Anschauungen sich so viel als möglich unter sich selbst abtun zu lassen. Photinus muſs den Sabellius, Arius den Photinus widerlegen, bis er selbst dann von Athanasius abgetan wird. So sucht er überall seinen Weg durch Negation der beiden Extreme, welche die Orthodoxie vermeiden muſs. Freilich es handelt sich wesentlich doch nur um die Feststellung von Formetn, nach deren Vorstellbarkeit nicht weiter gefragt wird. Daran zeigt sich denn auch ganz besonders der sekundäre Charakter dieser theologischen Reflexion, daſs sie nicht mehr daran arbeitet, das Dogma zu schaffen oder wenigstens neue Seiten an ihm hervorzuheben, sondern daſs sie mehr darauf ausgeht, das fertige Dogma mit wolbekannten Gründen und Beweisstellen zu verteidigen. Und was die Benützung dieser Beweisstellen betrifft, so ist, wofern die Schrift de unitate trinitatis ihm wirklich angehört, bezeichnend, daſs er dort cap. 2 die Schriftzeugnisse dem logischen Beweis gegenüberstellt mit dem Motiv, daſs ja doch Geheimnisse, wie die jungfräuliche Geburt z. B., der Vernunft widersprechen. Es ist also der ausschließliche Autoritätsglaube, auf den er sich stützt, und den insbesondere auch die allgemeinen Konzilien, wie namentlich das Chalcedonense, beanspruchen können (c. Eut. 5, 6). Nichtsdestoweniger wäre es unbillig, diesen Schriftsteller gering zu schätzen. Für seine Zeit war er one Zweifel eine hervorragende dogmatische Autorität im Abendlande — ein Zeuge dafür, wie die dogmatische Hegemonie Nordafrikas in der lateinischen Welt auch nach Augustins Tode noch nicht ganz gebrochen war. Er hat offenbar die griechischen Väter und

Augustin studirt und namentlich an dem letzteren sich gebildet, obgleich ich gerade die eigentümlichen Konstruktionsversuche Augustins bei Darstellung der Trinitätslehre nicht von Vigilius verwendet sehe. Seine Sprache ist durchsichtig und bekommt durch die Neigung zu antithetischer Redeweise einen gewissen geistreichen Anstrich. Ob dies freilich genügt, mit Quesnel (dissert. XIV in opera Leonis St.) das Symbolum Quicunque auf ihn zurückzufüren, möchte sehr fraglich sein. Höchstens könnte man, wenn zunächst der afrikanische Ursprung des Symbols warscheinlich gemacht wäre, auf ihn raten. Vgl. Köllner, Symbolik der lutherischen Kirche, § 19, Anmerkung 5. Irgend welcher Fortschritt in dogmatischer Beziehung ist freilich weder auf dem Gebiet der Trinitätslehre, noch auf dem der Christologie durch Vigilius bezeichnet. Für uns haben seine Werke also wesentlich nur historisches Interesse.

Außer in der Ausgabe von Chifflet finden sich die Werke des Vigilius nun im 4. (Schrift gegen Maribad) und 8. Band der Bibliotheca maxima Patrum und in der Appendix zu Augustins Werken Bd. VIII. Zu vergleichen ist über ihn Tillemont tit. St. Eugène Art. 41. LII. in den Mémoires Bd. XVI. Cave historia liter. tom. I, S. 458. D. H. Schmidt.

Vigilius, Bischof von Trient, wird zuerst von Gennadius erwänt (de vir. ill. 37) als Verfasser eines Aufsatzes an einen gewissen Simplicianus in laudem martyrum und eines Briefes über die Taten der Märtyrer seiner Zeit unter den Barbaren. Trotz des auffallenden Ausdrucks: quendam Simplicianum, läßt sich doch nicht bezweifeln, daß unter diesem Manne nur der bekannte Bischof dieses Namens, der Nachfolger des Ambrosius auf dem Stule von Mailand, zu verstehen ist. Wir müssen unseren Vigilius also in das Ende des 4. und Anfang des 5. Jarhunderts setzen, und es ist schon aus diesem Grunde ganz unmöglich, ihn für den Verfasser der Bücher gegen den Eutyches zu halten. Aber wie wir aus der Angabe des Gennadius sehen, muſs er überdies auch einer Zeit angehören, in welcher innerhalb der Grenzen des römischen Reichs noch sehr weitgehende Brutalitäten der Heiden gegen die Christen möglich waren. Auch in dieser Hinsicht können wir nicht wol über die Regierung des Honorius herabgehen. Die von Usuardus unter dem 26. Juni veröffentlichten Akten — nach den Bollandisten freilich nicht primogenita, aber doch proxima — erzälen nun, daſs Vigilius in Athen studirt habe, hierauf Bischof von Trient geworden sei infolge des Drängens der Bürger dieser Stadt. Nach einer, namentlich für die Mission sehr eifrigen Verwaltung dieses Amts, habe ihm sodann das Zerbrechen eines Bildes des Saturn in einem abgelegenen Teile seiner Diözese den Tod durch Steinigung gebracht unter dem Konsulat des Stilicho. Die letztere Zeitbestimmung ist deswegen keine ganz präzise, weil wir von einem doppelten Konsulate Stilichos wissen im Jare 400 und 405. Da die Märtyrer Sisinnius, Martyrius und Alexander, deren Schicksale er selbst meldet, ebenfalls unter dem Konsulat Stilichos starben und in diesem Falle bestimmt das erste anzunehmen ist wegen des Simplicianus, so könnte man versucht sein, das Martyrium des Vigilius selbst mit dem von ihm beschriebenen in ursächlichen Zusammenhang zu setzen. Indes enthalten die Akten, über deren Zuverlässigkeit ja schwer eine sichere Ansicht sich bilden läßt, keine bestimmte Hinweisung darauf, und es dürfte warscheinlicher sein, das zweite Konsulat als die Zeit des Todes des Vigilius anzunehmen. Seine zwei Schreiben an Simplicianus und Chrysostomus sind in den Akten der genannten drei Märtyrer bei Ruinart unter dem 29. Mai veröffentlicht. Der Grund für diesen Bericht des Vigilius läßt sich wol nur in einem besonderen Verhältnis der Gemeinschaft suchen, in welchem das Trienter Bistum mit Mailand stand.

Siehe über Vigilius Baronii Annales ed. ann. 400, Nr. II—XVIII. Tillemont, Mémoires etc., Bd. X. D. H. Schmidt.

Villegaignon, Nicolas Durand de, hat nur insofern eine historische Bedeutung, als mit seinem Namen eine der interessantesten Episoden der französi-

schen Reformation verknüpft ist, nämlich der erste Missionsversuch, welcher aus der evangelischen Kirche hervorging. Villegaignon, ein Maltheserritter aus einer adeligen Familie der Bretagne, hatte sich von Jugend auf der militärischen Laufbahn gewidmet und als Galeerenoffizier mehrere Expeditionen mitgemacht; im Jare 1554 war er Vizeadmiral der Bretagne. Infolge eines Zerwürfnisses mit dem Gouverneur von Brest entschloss er sich, den königlichen Dienst zu verlassen und durch eine überseeische Unternehmung sich die verlorne Gunst des Königs wider zu gewinnen. Er richtete seinen Blick auf Südamerika, und es gelang ihm, den Admiral Coligny für seinen Plan, dort eine französische Kolonie zu gründen, zu gewinnen, indem er, der sich offenbar zu diesem Zwecke den Reformirten genähert hatte, vorgab, dadurch den verfolgten und bedrängten Glaubensgenossen eine Zufluchtsstätte zu bereiten, wo sie unangefochten ihres Glaubens leben könnten. Dem König hielt er vor, dass durch die Kolonisation in jenen Ländern neben den Spaniern und Portugiesen die Macht und Ehre Frankreichs gewart werde. Es wurden ihm nun zwei große Schiffe und 10,000 Livres zur Ausfürung seines Unternehmens zur Verfügung gestellt. Da er versicherte, dass in der neuen Kolonie der Gottesdienst nach der Genfer Kirchenordnung eingerichtet werden sollte, fand er bald Begleiter genug aus den Reihen der Reformirten; zugleich aber warb er auch eine Anzal Soldaten und allerlei Abenteurer an. Letzteres musste Verdacht erregen, aber er wusste diesen durch alle möglichen Ausreden und Versicherungen zu beschwichtigen.

Am 15. Juli 1555 schiffte sich Villegaignon in Havre de Grace ein und kam nach einer mühseligen Fart im November in der Bai von Guanabara (Rio de Janeiro) an, wo vorher schon die Portugiesen vergeblich eine Niederlassung versucht hatten. Wie diesen, so widersetzten sich auch ihm die eingeborenen Topinambus, und er beschloss daher, auf einer benachbarten Insel zuerst festen Fuss zu fassen. Er nannte dieselbe dem Admiral zu Ehren Coligny und legte alsbald ein Fort an. Da er aber bei seiner Ausrüstung in der Heimat mehr für Kriegsvorräte als für Narungsmittel gesorgt hatte, so entstand bald eine ziemliche Not unter den Ansiedlern, und die Soldaten und Arbeiter wurden schwierig, wärend die reformirten Kolonisten Mangel und Beschwerden geduldig ertrugen. Villegaignon, der sich als Vizekönig geberdete, sann daher darauf, die Zal der letzteren zu vermehren, um sie als Gegengewicht gegen jene zweifelhaften Elemente benützen zu können. Mit den zurückkehrenden Schiffen sandte er Briefe an Coligny und an Calvin, in welchen er seinen Eifer für die Sache des Evangeliums beteuerte und um Zusendung von frommen Leuten und Predigern bat, welche einen guten Einfluss auf die Kolonie ausüben könnten und zugleich befähigt wären, den Heiden auf der Insel und dem nahen Festlande das Evangelium zu verkündigen.

Auf Colignys Empfehlung ging Calvin auf das Gesuch ein, und zwei Prediger, Peter Richer und Wilhelm Chartier wurden feierlich als die ersten evangelischen Missionsprediger nach Amerika abgeordnet. Zu ihnen gesellten sich noch elf andere tüchtige Männer, unter ihnen Jean de Lery, welchem man die meisten Nachrichten über das Unternehmen verdankt. An die Spitze trat ein französischer Edelmann, Herr du Pont, der sich in der Nähe Genfs niedergelassen hatte. Am 10. September verließen sie Genf und kamen nach einem Besuch bei Coligny auf Chatillon nach Paris, wo sich ihnen ein gewisser Cointa, ein Sorbonnist, anschloss und eine größere Anzal Kolonisten sich mit ihnen vereinigte. Unter dem Befehl eines Neffen von Villegaignon, Namens Bois le Conte, schifften sie sich, fast 300 Seelen, darunter 6 Frauenzimmer, auf drei Schiffen zu Honfleur im November ein und kamen im März 1557 bei Villegaignon an. Dieser empfing die Genfer mit allen Ehren, versprach, alles nach der Genfer Ordnung einzurichten, und hielt ein öffentliches Dankgebet. Darauf predigte Richer an demselben Tage; es war wol die erste evangelische Predigt in Amerika.

Die neuen Ankömmlinge wurden sofort zu den harten Befestigungsarbeiten herangezogen. Sie ertrugen es willig und fanden Stärkung in dem Worte Got-

tes, welches ihnen täglich gepredigt wurde. Sanntags wurden zwei Predigten gehalten. Auch war beschlossen, monatlich einmal sallte das Abendmal gefeiert werden. Aber gleich bei der ersten Feier desselben erhoben sich Dissidien, und Villegaignon fing an, in seinem waren Lichte sich zu zeigen. Der Sorbonnist Cointa, dem es nicht gelungen war, gleich anfangs sich zum Superintendenten aufzuwerfen, verlangte, dass nach Zeugnissen der Kirchenväter der Wein bei dem Abendmal mit Wasser zu mischen sei, ferner dass es in priesterlicher Kleidung von den Predigern ausgeteilt und das übrig bleibende Brot aufgehoben werde, u. dergl. Villegaignan stimmte ihm bei; die Prediger und die Gemeinde widersetzten sich aber mit Erfolg. Jener begnügte sich damit, dass er heimlich unter den für das Abendmal bestimmten Wein von seinem Hausmeister Wasser mischen ließ. Villegaignan und Cointa legten vor der Gemeinde ein Glaubensbekenntnis ab, ehe sie zum Tische des Herrn traten, und voll der besten Haffnungen schrieb Richer im April an Calvin: „Wir leben der getrosten Haffnung, dass auch dieses Edumäa ein Besitzthum Christi werden wird". Aber der Streit ruhte nicht lange. Mit Hilfe des Sorbannisten brachte Villegaignan neue Fragen und Forderungen, z. B. dass bei der Taufe Öl, Speichel und Salz dem Wasser beigemischt werden sollen. Als ihm die Genfer Kirchenordnung entgegengehalten wurde, sagte er schon, die Genfer Kirche sei übel bestellt, und als die Prediger die Sache vor die Gemeinde und auf die Kanzel brachten, mied von da an Villegaignon den Gottesdienst. Den offenen Zwiespalt versuchten nun Personen van beiden Parteien wider auszugleichen und brachten endlich folgendes Kompromiss zu Stande. Man walle mit den französischen Schiffen, welche die letzten Ansiedler gebracht, eine Deputation, mit Chartier an der Spitze, nach Genf zurückschicken, um Calvins Entscheidung einzuholen, welche man binnen sechs Monaten noch ihrer Ankunft in Frankreich erwarte. Unterdessen solle Richer sich der streitigen Punkte auf der Kanzel enthalten und die Sakramente sollten bis dahin suspendirt sein. Um des Friedens willen verstanden sich die Gläubigen auch zu dieser letzten unbilligen Forderung, und nachdem noch zur Besiegelung der Eintracht die Heirat zwischen Cointa und der Waise eines auf der Insel verstorbenen Reformirten von Rouen gefeiert war, verließen die Schiffe im Juni die Insel. Aber bald zeigte sich, warum Villegaignan den jüngeren Chartier nach Genf geschickt; mit dem bejarten Richer haffte er eher fertig zu werden. Sobald die Schiffe fart waren, ließ er die Maske fallen. Er erklärte, Calvin sei ein schändlicher Ketzer; er werde dessen Entscheidung nicht anerkennen, sondern nur was von der Sarbonne käme, und verlangte, dass man die Lehre van der Transsubstantiation annehme. Zu dem, dass es ihm nie ein Ernst war mit seiner angeblichen Neigung zum Evangelium, war noch gekommen, dass er erfur, wie man in Frankreich am Hofe über ihn aufgebracht sei, dass er den Ketzern eine Zufluchtsstätte bereitet habe, ja Einige behaupten, dass er Briefe vom Kardinal van Lothringen erhalten habe mit der bestimmten Weisung, die Ketzerei zu unterdrücken. Da nach dem Abgange der Schiffe den Reformirten nicht möglich war, wider heimzukehren, hielt er es jetzt für den geeigneten Moment, gegen sie vorzugehen. Er untersagte nun den Gottesdienst, gestattete auch nicht, dass man sich nur zu gemeinsamem Gebet versammle. Die bedrängten Reformirten sahen sich daher genötigt, da sie ja der Gemeinschaft des Wartes und Gebets nicht entraten kannten, insgeheim zusammenzukommen und feierten das Abendmal zur Nachtzeit. Auch sonst hönte und drückte Villegaignon die Gläubigen, von denen er wol wusste, dass sie sich ihm nicht mit Gewalt widersetzen würden, auf alle Weise, um sie mürbe und sich gefügig zu machen. In dieser Zeit der Not kam ein neutrales Handelsschiff an und eine große Zal der Reformirten ließ durch den Herrn du Pont dem Villegaignon sagen, dass sie zur Rückkehr entschlossen seien. Als dieser ihnen entgegenhielt, dass sie bei ihm zu bleiben sich verpflichtet hätten, antwortete ihm jener unerschrocken, dass Villegaignon ihnen versprochen habe, sie ihres Glaubens leben zu lassen, aber dies Wort gebrochen und so selbst den Vertrag gelöst habe. Darauf hin trieb V. sie von der Insel, nachdem er ihnen Bücher und Handwerkszeug, das ihnen gehörte, sowie die wenigen Lebensmittel, die sie sich aufgespart hatten, noch weg-

genommen. Nach einem Aufenthalte von acht Monaten verließen sie das Fort Coligny und zogen sich nun auf das feste Land zurück, wo sie von den Wilden freundlich aufgenommen und mit Narungsmitteln versorgt wurden. Hier begannen sie nun, früher als es in ihrem Plane lag, die Missionsarbeit, denn man wollte erst ein christliches Gemeinwesen organisiren nnd dann auf die Heiden an der benachbarten Küste durch Wort und Wandel einwirken. An der Ausfürung dieses eben so richtigen als wichtigen Missionsplanes waren sie aber durch die Feindseligkeit des heuchlerischen Villegaignon verhindert worden. Lery, welcher sich unter der Zal der Abgeschiedenen befand, gibt uns in seiner Reisebeschreibung ein kleines Wörterbuch über die Sprache der Topinambus, und wir sehen daraus den Eifer der Leute, die in so kurzer Zeit und one Hilfsmittel sich mit derselben ziemlich vertraut gemacht hatten. Von Erfolgen kann allerdings in der Zeit von zwei Monaten, die sie auf dem festen Lande zubrachten, keine Rede sein, doch zeigten sich die Wilden in den Dörfern, die sie besuchten, nie feindlich, sondern immer geneigt, ihre Unterweisungen anzuhören und sich mit ihnen in Gespräche über Religion einzulassen. Für die gereichten Lebensmittel aber ließen sie sich bezalen, und als die Fremdlinge, welche kein Geld besaßen, ihnen selbst ihre Kleider dafür hingegeben hatten, auch one Aussicht auf Hilfe aus der Heimat waren, da Villegaignon von seiner Insel aus die Gegend beherrschte, so sahen sie sich zur Heimkehr genötigt und unterhandelten mit dem Kapitän jenes bretonischen Schiffes. Du Pont wurde Bürge für das Fargeld der ganzen Gesellschaft, und nachdem das Schiff seine Ladung an Farbholz eingenommen, lichtete es am 4. Januar 1558 die Anker, nicht one manche Tribulation von Villegaignon erfaren zu haben, welcher zuerst die Ausgewiesenen an der Heimkehr hindern wollte. Er hatte zuletzt unter der Bedingung eingewilligt, dass der Kapitän ein von ihm versiegeltes Kästchen mitnähme und der Obrigkeit der ersten französischen Stadt, in die er mit seinen Passagieren komme, überliefere. Aber kaum waren sie bei heftigem Gegenwind acht Tage gesegelt, als sich zeigte, dass das Schiff ganz von Würmern zerfressen war und das Wasser überall so stark eindrang, dass es bei der größten Anstrengung nicht völlig ausgepumpt werden konnte. Vergeblich suchte man den Schiffsherrn zur Umkehr zu bestimmen; er wollte lieber sein Leben mit dem Schiffe aufs Spiel setzen, als umkehren, da er mit Recht fürchtete, dass ihn seine Matrosen dann auf dem Lande verlassen haben würden. Übrigens stellte er den Passagieren frei, wer von ihnen umkehren wolle, und solchen sein Bot zur Verfügung. Ihrer fünf, Peter Bourdon, Johann du Bordel, Matthias Vermeil, Andreas Lafon und Jakob le Balleur, machten von dem Anerbieten Gebrauch und vertrauten sich dem kleinen elenden Farzeuge an, nachdem sie etwas Wasser und Mehl mit sich genommen.

Am fünften Tage einer stürmischen Fart wurde das Bot von den Wellen an das Land geworfen, und nachdem sie es wider flott gemacht, legten sie nach drei Tagen an einem französischen Dorfe des Festlandes an, welches vom Fort Cotigny aus gegründet war. Hier befand sich gerade Villegaignon, dem sie sich vorstellten, ihre Erlebnisse erzälten und die Bitte vortrugen, so lange unter seinen Leuten sich aufhalten zu dürfen, bis sich eine bessere Gelegenheit zur Heimkehr für sie fände. Er gestattete es ihnen auch, jedoch unter der Bedingung, dass sie bei Todesstrafe keine religiösen Gespräche mit anderen fürten und sich überhaupt vorsichtig benähmen. Bald aber bemächtigte sich seiner der Argwon, das Schiff möchte nicht nach Frankreich gefaren sein und die Rückkehr der fünf Leute sei nur eine Kriegslist; diese seien nur Spione und die anderen hätten einen Überfall in einer nahen Bucht vorbereitet. Teils von diesem Argwon getrieben, teils von dem Verlangen, sich in den Augen des Kardinals von Lothringen zu reinigen, beschloss er ihren Untergang. Er schickte ihnen daher ein Verzeichnis von Glaubensartikeln zu, über welche sie sich binnen zwölf Stunden schriftlich verantworten sollten. Ihre Landsleute in dem Dorfe, die auch unter der Tyrannei Villegaignons seufzten, drangen in sie, landeinwärts zu den Wilden oder der Küste entlang zu den Portugiesen zu fliehen, denn es sei offenbar, dass ihnen jener nach dem Leben trachte und nur eine Ursache an ihnen suche, um sie mit einem Schein

des Rechtes töten zu können, denn er berief sich auf die harten Edikte Franz II. und Heinrichs II. gegen die Reformirten. Einer von ihnen scheint wirklich diesen Rat befolgt zu haben, denn wir hören weiter nichts mehr von ihm. Die anderen vier aber stärkten sich im Gebet und gingen daran, mit Hilfe der Bibel die aufgestellten Punkte ihrem Glauben gemäß zu erläutern. Du Bordel schrieb ihr Bekenntnis nieder, das die anderen mit ihm unterzeichneten. Dasselbe schließt mit den Worten: „Das ist die Antwort, die wir auf die von Euch uns zugesandten Fragen nach dem Maße des Glaubens, den Gott uns verliehen hat, geben, indem wir Gott bitten, dass es ihm wolgefalle, zu wirken, dass derselbe nicht tot in uns sei, sondern Früchte bringe, die seiner Kirche würdig sind, also dass er uns Wachstum und Beharrlichkeit in demselben verleihe und wir ihm dafür Lob und Dank bringen immerdar! Amen". Als es Villegaignon gelesen, erklärte er sie für Ketzer und befahl am 9. Februar, sie vor ihn zu bringen. Die Franzosen im Dorfe suchten sie unter Tränen zurückzuhalten, worauf du Bordel sie bat, seine Gefärten nicht wankend zu machen. Bourdon lag krank darnieder und konnte daher für jetzt ihnen nicht folgen. Bei ihrer Ankunft im Fort wurden sie von Villegaignon persönlich vorgenommen, und da sie bei dem beharrten, was sie geschrieben, ließ er sie in Ketten legen und in finstere Löcher werfen. Sie aber sangen Psalmen und lobten Gott. Das böse Gewissen des Tyrannen trieb ihn zu Vorsichtsmaßregeln. Er ließ seinen eigenen Soldaten und Handwerkern die Waffen abnehmen und verbot, dass an diesem Tage kein Schiff die Insel verlasse, damit die Kunde von dem Vorgefallenen nicht in das Dorf auf dem Festlande kommen möchte. Am anderen Morgen wurde du Bordel ihm wieder vorgefürt. Da dieser sein Bekenntnis abermals bekräftigte, schlug ihn Villegaignon ins Gesicht und befahl dem Henker, ihn gebunden auf einen Felsen am Ufer zu füren, wohin er selbst folgte. Als du Bordel am Gefängnis seiner Brüder vorübergefürt wurde, rief er ihnen Mut zu und sang unterwegs Psalmen bis zur Mordstätte. Dort kniete er nieder, befahl seine Seele in die Hände seines Heilandes und wurde dann ins Meer gestürzt. Bis er untersank rief er den Herrn an. — Hierauf ließ Villegaignon den Vermeil holen und forderte ihn zu Widerruf auf, den er ihm mit dem Leben lonen wolle. Dieser aber hielt ihm vor, wie Villegaignon selbst einst die Warheiten bekannt habe, um derentwillen er jetzt sterben müsse, und sagte, er wolle lieber sterben, um ewig dem Herrn zu leben, als eine kurze Zeit leben, um auf immer mit dem Satan zu sterben. Der Henker würgte ihn, und mit dem lauten Ruf: „Herr Jesu erbarme dich mein!" gab er seinen Geist auf. — Nun wurde Lafon durch den Henker herbeigefürt. Er war der einzige Schneider in der Kolonie, und darum lag dem Villegaignon daran, ihn zu erhalten. Als er ihn zum Widerruf aufforderte, sagte Lafon nur, er wolle auf seinen Meinungen nicht beharren, wenn man ihn aus Gottes Wort des Irrtums überfüren könne. Damit begnügte sich Villegaignon und ließ ihn in die Festung als Gefangenen zurückbringen. — Bourdon lag noch schwer krank im jenseitigen Dorfe. Er wurde nun auch herbeigeholt und, nachdem er den Herrn angerufen, vom Henker wie die beiden anderen getötet. Villegaignon hielt zum Schluss eine Rede an seine Leute, worin er sie vor Ketzerei warnte, und bekannte, dass er früher leider auch damit behaftet gewesen, aber nun ganz frei davon sei; er werde Alle, die sich dazu neigen, erbarmungslos vernichten. Hierauf, es war noch Morgens in der Frühe, erließ er seinen Leuten alle Arbeit für diesen Tag und verteilte Lebensmittel unter sie; es sollte ihnen ein Festtag sein! Es war der 10. Februar 1558.

Das Schiff mit den Heimkehrenden hatte unterdes seine Reise fortgesetzt, „einem waren Sarge gleich", sagt der Augenzeuge de Lery. Unaufhörlich hatte es mit Stürmen und Wellen zu kämpfen und unausgesetzt mussten alle Hände an den Pumpen sein. Durch die Unvorsichtigkeit eines Matrosen braunte das ganze Takelwerk ab. Gegen Ende April hatten die Lebensmittel so abgenommen, dass die Leute auf halbe Rationen gesetzt werden mussten; 14 Tage darauf war nichts mehr vorhanden; auch das Wasser ging aus und sie waren noch auf hoher See. In dieser verzweifelten Lage griff man nach allen möglichen Mitteln. Ratten und

Mäuse wurden mit den Knochen verzehrt, und als diese alle waren, das Leder von den Schuhen, und wer dies nicht hatte, kaute Farbholz. Schon hatte der Kapitän beschlossen, einen der Passagiere zu töten, um das Leben der übrigen mit seinem Fleische zu fristen, als selbigen Tages der Steuermann plötzlich rief, er sehe die französische Küste. Mit wenigen Ausnahmen lagen Alle kraftlos auf dem Verdeck umher, als das Schiff am 26. Mai in dem Hafen von Blavet in der Bretagne einlief. Von Lyoner Kaufleuten wurden sie freundlich aufgenommen und gespeist. Mehrere starben oder wurden krank in Folge des Essens, an das ihr Magen nicht mehr gewönt war. Die übrigen reisten nach einigen Tagen weiter. In Hennebon, der nächsten Stadt, übergab du Pont das Kästchen mit den Uriasbriefen Villegaignons an den ihm bekannten Magistrat, welcher bei der Eröffnung einen völlig durchgefürten Prozess gegen die Heimgekehrten darin fand, der diese dem gewissen Untergange überliefern sollte, wenn sie den Gefaren des Meeres glücklich würden entgangen sein. Der Magistrat legte die Schriften beiseite und unterstützte die Unglücklichen zu ihrer Weiterreise. In Nantes trennten sich diese und die meisten von ihnen kehrten zu ihren Familien zurück. Richer wurde Prediger in la Rochelle und erlebte noch die erste Belagerung dieser Stadt. Johannes de Lery wurde Pfarrer einer französischen Gemeinde und war später bis zu seinem Tode Pfarrer in Bern. — Nicht lange darauf löste sich jene amerikanische Kolonie ganz auf. Villegaignon kehrte nach Frankreich zurück. Die Portugiesen zerstörten dann das Fort, hieben die Zurückgebliebenen als Ketzer nieder und brachten die Kanonen mit dem französischen Wappen im Triumph nach Lissabon. Cointa war schon vor der Abreise Richers bei Villegaignon in Ungnade gefallen und von der Insel verjagt worden; er ist unter den Wilden verschollen. Noch einmal macht sich Villegaignon in der Geschichte bemerklich: er schrieb eine heftige Flugschrift gegen Friedrich III. von der Pfalz, als dieser die reformirte Lehre in seinem Lande einfürte, worauf ihm von Peter Boquinus geantwortet wurde. Er starb im Jare 1571 auf einem Gute des Maltheserordens eines elenden Todes, wie man sagt, an dem Brand in den Eingeweiden.

So ist also das erste Missionsunternehmen der evangelischen Kirche, das anfangs zu großen Hoffnungen berechtigte und vom rechten Gesichtspunkte aus betrieben werden sollte, durch den Betrug und die Hoffart eines elenden Menschen gescheitert. Aber geschichtlich wichtig bleibt es immerhin als ein Zeugnis für den Missionssinn der Reformationszeit und für die Opferwilligkeit, mit welcher es unternommen wurde. Jene drei Schlachtopfer Villegaignons sind die ersten Märtyrer unter den evangelischen Missionaren.

Quellen: Historia navigationis in Brasil., quae et America dicitur. A. Joanne Lerio Burgundo, Genevae 1586. Die erste Ausgabe dieses Buches, in welchem wir den Bericht eines Augenzeugen haben, erschien französisch. Über dasselbe urteilt Thuanus: „Hanc historiam Lerius summa fide ac simplicitate descripsit.“ Crespin, Histoire des martyrs; Thuanus, Histor. sui temporis, Offenb. 1609; Beza, Hist. ecclesiast.; Calvini epist. et responsa, Genev. 1575; Bayle, Dictionnaire histor. et crit. in dem Artikel „Villegaignon“, von welchem er sagt: „Il donna si mauvais ordre à ses affaires tant durant sa maladie qu'auparavant, et fut si mal affectionné envers ses parens, qu'ils ne profitérent guère de son bien, ni pendant sa vie, ni après sa mort“. — Siehe auch bei Bayle den Artikel „Richer“; Struve, Pfälzische Kirchenhistorie, Frankf. 1721. **O. Thelemann.**

Vilmar, August Friedrich Christian, nimmt in der Kirchengeschichte Deutschlands im gegenwärtigen Jarhundert eine hervorragende Stelle ein. Sein Leben teilt sich in drei deutlich gesonderte Abschnitte. Der erste umfaßt die Jugend- und Lehrjare (1800—1831). Der zweite schließt die umfassende Tätigkeit des reifen Mannesalters in sich. Nach der äußeren Lebensstellung war Vilmar in dieser Zeit Gymnasialdirektor in Marburg (1833—1850) und dann Suppleant des Generalsuperintendenten Ernst von Kassel (1851—1855). Der dritte Abschnitt

umspannt die letzte Lebenszeit Vilmars, in welcher er als Professor der Theologie in Marburg tätig war (1855—1868). Wir folgen dem inhaltsreichen Leben durch diese drei Abschnitte und möchten dabei den Leser in den Stand setzen, sich selbst ein Urteil über die Bedeutung dieses Lebenslaufes zu bilden.

I. Jugend- und Lehrjare. Die Darstellung des ersten Abschnittes hat Vilmar seinem Biographen wesentlich erleichtert. Er hat eine 1863 geschriebene Selbstbiagraphie hinterlassen, welche diesen ganzen ersten Abschnitt umfasst. Sie ist in Gerlands „Grundlage zu einer hessischen Gelehrten-, Schriftsteller- und Künstlergeschichte von 1831 bis auf die neueste Zeit", Bd. I, Kassel 1863, S. 119 bis 136 veröffentlicht worden. Zu kleineren Bruchstücken selbstbiographischen Inhalts (ich nenne besanders die schönen „Erinnerungen von fünfzig Jaren her aus einem abgelegenen Dorfe", ebenfalls 1863 geschrieben) kommen noch handschriftliche Aufzeichnungen im Nachlass, aus welchen Wilhelm Hopf, ein Neffe Vilmars, in den von ihm 1872 begründeten und noch heute fortgefürten „Hessischen Blättern" dankenswerte Mitteilungen gemacht hat (in den Nr. 562—574 vom 27. September bis 8. November 1879). Diesen Veröffentlichungen wont eine um so größere Bedeutung inne, als es Vilmar gegeben war, mit solcher Treue und Hingebung an den Gegenstand zu erzälen, dass der aufmerksame Leser zum Mit- und Nacherleben des Erzälten aufgefordert und in seltener Weise befähigt wird. Versenken wir uns nun an der Hand des zuverlässigsten Fürers in die Jugendgeschichte Vilmars.

Vilmar entstammte einem althessischen Geschlechte. Er hat selbst (die Entstehung und Bedeutung der deutschen Familiennamen 1855, S. 14) angegeben, dass seine Vorfaren zu den Zeiten Heinrichs des Kindes (1248—1308) aufhörten, sich nach ihrem Stammorte „van Vilmar" zu schreiben. Zur Reformationszeit treffen wir die Vilmar in Immenhausen, einem Städtchen in Niederhessen, nordwärts von Kassel, das seinerzeit durch Kauf in den Besitz Heinrichs des Kindes gelangt war. Der Urahne der jetzt sehr weit (von Stettin bis Bern) verbreiteten Familie war Mitglied des Stadtrates zu Immenhausen dazumal, als Bürgermeister und Rat den ersten evangelischen Prediger in Hessen, Bartholomäus Rieseberg, diese treueste Kopie Luthers, wie ihn die Zeitgenossen bezeichneten, zum Prediger ihrer Gemeinde beriefen — eine Evangelisation, welcher freilich schon am 12. Juni 1523 Landgraf Philipp ein gewaltsames Ende machte. Der Landgraf war damals noch ein Gegner Luthers und aller, die ihm anhingen. Aber am 26. Nav. 1523 verwilligte er den Einwonern des Dorfes Balhorn den Prediger des Evangeliums, welchen sie begehrten. Es ist dies die erste der Reformation freundliche Handlung des Landgrafen, van der wir wissen (vergl. Vilmars Artikel über Barthalamäus Rieseberg in Nr. 44 des hessischen Kirchenblattes vom Jare 1861).

Die nächsten Vorfaren Vilmars gehörten dem Pfarrerstande an. Der Großvater, seit 1752 Metropolitan in Felsberg, ein ernster und sehr fester Mann, wurde auf der Kanzel vom Schlage gerürt und starb am 10. Dez. 1773. Da die Großmutter nach vor dem Großvater, wärend dieser auf dem Sterbebette lag, gestorben war, wurde der Vater Vilmars, damals ein siebenjäriger Knabe, von Fremden erzogen. Die Erziehung in der Fremde trug dazu bei, die Liebe zu äußerster Einfachheit und spartanischer Genügsamkeit, wozu Johann Gearge Vilmar von Natur neigte, in ihm zu befestigen. Im Jare 1796 wurde er Pfarrer zu Salz bei Ratenburg an der Fulda. Dies Dorf (zu unterscheiden von Solz im Herzogtum Sachsen-Meiningen, dem Geburtsart des bekannten Berliner Arztes Heim) liegt in der stillesten Abgeschiedenheit des Gebirges, welches sich vom Thüringer Wald nach dem Meißner herüberzieht, auf der Wasserscheide zwischen Werra und Fulda. Als Pfarrer Vilmar in dies abgelegene Dörflein die Braut heimholte (Susanna Elisabeth, eine Tochter des zu Nordhausen bei Kassel verstorbenen Pfarrers Johann David Giesler), bestand er darauf, dass die sämtlichen schönen gepolsterten Möbel, die in der Aussteuer sich befanden, noch vor der Hochzeit verkauft werden mussten, weil sie in ein „schlechtes Pfarrhaus nicht passten" —

und freilich hätten sie in eine Stube nicht gepaſst, die zur einen Hälfte mit tannenen Dielen, zur anderen Hälfte mit schweren eichenen, vor Alter schwarz gewordenen Bohlen belegt war. Dieser auch für die damaligen Zeiten ungewönlichen Einfachheit blieb J. G. Vilmar Zeit seines Lebens treu. Wir begreifen, daſs der Son von einem solchen Vater, der sich erst in seinem 70. Lebensjare einen gepolsterten Lehnstul aufnötigen ließ, gänzliche Geringschätzung des Komforts geerbt hat. Er hat noch mehr von ihm geerbt. Als der Vater im Jare 1846 in Oberaula, wohin er 1816 übergesiedelt war, sein fünfzigjäriges Amtsjubiläum feierte (er erhielt bei dieser Gelegenheit das Prädikat „Konsistorialrat" und wurde zum Doktor der Theologie gewält), brachte ihm der älteste Son eine Sammlung „Schulreden über Fragen der Zeit" dar, besonders deshalb, weil er in diesem Buche dem Vater änlich zu sein glaubte. Es ist die in diesen Reden herrschende Sprache der warmen, eifrigen und unbeugsamen (die Welt sagt auch: starren) Überzeugung, welche er mit seinem Leben vom Vater bekommen zu haben bekennt; es ist die Gottesfurcht, die Ehrerbietung vor der weltlichen Ordnung, die Genügsamkeit, welche er eigens und allein vom Vater gelernt zu haben behauptet. „Zeigt Dir aber (so färt er in der Widmung fort) mein Gesicht aus dem Buche heraus auch Mienen der heitern, ja spottenden Laune, welche sich zu dem tiefen Ernst Deiner Züge nicht fügen wollen — Du wirst sie auch kennen: es sind die Züge der lieben Mutter, die nun schon 30 Jare in Solz unter der Linde schläft". Solchen Eltern ist August Friedrich Christian Vilmar als das älteste von acht Kindern am 21. November (dem Geburtstage Schleiermachers) 1800 zu Solz geboren worden.

Die Verhältnisse des Vaterhauses waren im Zusammenhang mit den Weltereignissen, die ihre Schatten auch in diesen stillen Winkel warfen, wol geeignet, nicht nur ein Talent zu bilden, sondern auch eine frühzeitige Charakterentwicklung zu ermöglichen. Alle die großen Eigenschaften und Tugenden, an denen wir den Mann reich sehen, setzten in früher Jugend ihre Keime an.

„Die beschränkte Einfachheit des Vaterhauses (so erzält Vilmar) gewärte einen Frieden, den die jetzige Welt kaum noch kennt. Tiefer, stiller Friede herrschte im elterlichen Hause, und meine frühesten Kindererinnerungen sind Erinnerungen dieses stillen irdischen Friedens, der indes, eben weil er ein irdischer war, eine leise Wehmut als Beimischung in sich trug. Eine gebrechliche 70järige Jungfer lebte als pensionirte Beschließerin in einem damals leer stehenden adeligen Hause des Dorfes; zu ihren Füßen unter ihrem Spinnrocken saß ich und hörte sie erzälen von den Zeiten, da sie auch jung, da sie auch ein Kind gewesen: wie sie mit ihren Schwestern die Tauben gefüttert und im Walde die wunderschönsten Blumen gesucht, und wie sie unter den Waldblumen Hirschkälber und Rehkälber gefunden, die nicht davon gelaufen seien, sondern sie freundlich angeschaut hätten — wie die Kinder um Vater und Mutter gesessen und gekniet und der Vater erzält und mit ihnen gebetet und wie wärend eines solchen Gebetes die Abendsonne so rot und golden über die Waldwiesen hin durch die Fenster geblickt habe, und wie dann kurz nach diesem Gebet, auch im Abendsonnenschein, der Vater gestorben sei und dann die Mutter, und wie die Geschwister zerstreut worden seien und sich nimmer wider gesehen hätten — alles dies zog wie Lied und Melodie durch die Seele des drei- oder vierjärigen Kindes. Oder ein Bruder der Mutter, damals Student in Marburg, gleich der Mutter ein tiefes und inniges Gemüt, nahm mich mit auf die das Dorf umgebenden Hügel, zeigte mir die fernen blauen Berge im Westen und den Silberblick der Fulda und erzälte mit leiser Stimme von den Gegenden der Schwalm, der Lahn, des Rheins, wärend dicht vor uns Steinschmätzer und Rotkelchen ihre einfachen Lieder sangen und Schwarzspecht und Buntspecht über uns an den uralten Eichen hämmerten."

So früh wurde in Vilmar die Gabe des poetischen Empfindens entwickelt, in welcher das Geheimnis seiner Litteraturgeschichte beruht. Er lauscht hier mit ganzem Ohr den vielstimmigen Sängern im deutschen Dichterwald, wie er als Kind den anspruchslosen Erzälungen der Personen seiner Umgebung mit voller Hingebung zugehört hat.

Auch religiöse Eindrücke sind sehr früh in ihn gepflanzt worden; sie waren mit seinen allerfrühesten Erinnerungen unmittelbar verwachsen. „Diese Einpflanzung (sagt er) verdanke ich allein dem Vater, einem Manne von tief ernster und unmittelbar warer Frömmigkeit, aus der varratianalistischen Schule; van ihm habe ich nach der geistlichen, van der Mutter mehr nach der weltlichen Seite hin alles Gemachte, Phrasealagische, Unware verabscheuen und verachten gelernt, so lange ich zu denken weiß.“ In der Kirche, die er von früher Jugend an aufs fleißigste besuchte, fiel mehr als die Predigt das Altargebet bei ihm ins Gewicht, vollends die Absolution und über das alles die Präfation var dem heiligen Abendmale; etwas später übte das apostalische Glaubensbekenntnis eine gleichmäßige Gewalt über ihn. Sa hat bekanntlich auch Löhe van Jugend auf der Abendmalsfeier mit besonderer Andacht beigewant. Als Vilmar mit Schluſs des 12. Lebensjares anfing, den Konfirmandenunterricht zu besuchen, waren ihm bereits die meisten Kapitel der Bibel van Vers zu Vers genau bekannt — nebenbei ein Zeichen des staunenswerten Gedächtnisses, das ihm eigen war.

In die früheste Kinderzeit fielen zwei schmerzliche Ereignisse, welche für das ganze Leben van nachhaltigem Einfluſs waren. „Das erste (erzält er) war der frühe Tad des erwänten Onkels. Er starb in Marburg am Schluſs seiner akademischen Laufban im April 1805. Die Tadesnachricht kam am frühen Margen an, und der Vater kündigte sie mir an, als ich nach im Bette lag; da fur ein körperlich schneidender Schmerz durch mich hin, ich verkrach mich unter die Decke und schluchzte zum Ersticken. Als ich aufgestanden war und in das Wonzimmer kam, stand die Mutter, mit einer häuslichen Arbeit beschäftigt, etwas varn übergebeugt am Tische: sie sprach kein Wart, aber ich sah, wie die Tränen hörbar auf den Tisch niedertropften — mein Herz zog sich krampfhaft zusammen, sadaſs mir der Atem verging. Ich habe an den Särgen der Mutter und des Vaters, meiner Frau, meines Bruders und endlich auch meiner Kinder gestanden — alle diese Schmerzen waren nur Widerholungen jenes ersten überwältigenden Todesschmerzes. Und von da an habe ich die Nähe, die Gegenwärtigkeit des Todes unablässig vor Augen gehabt; diejenige Lebensfreude, welche des Tades nicht gedenkt, habe ich niemals gekannt.“

Erklärt uns diese Erfarung den Grundzug tiefen Ernstes, der im Angesichte Vilmars ruhte, so hat die andere schwere Lebenserfarung noch sichtlicher seinen Charakter gebildet und für die ganze Lebenszeit bestimmt. Es war dies der Untergang des alten Hessens, das am 1. Nav. 1806 dem Andrange Napaleans erlag. Wie am 2. Navbr. die alten Soldaten von der Garde und Gardegrenadiere zurückkamen — wie sie mit Fäusteballen erzälten, daſs die Franzosen Kassel eingenommen hätten, daſs sie hätten fortgehen müssen, one einen Schuſs zu tun, daſs der Kurfürst verjagt sei und sie nun ihre Gewehre „aus Basheit“ in tausend „Granatenstücke“ zerschlagen hätten — da fülte der sechsjärige Knabe zum ersten Mal, was Vaterlandsliebe und Vaterlandsehre, was Saldatenehre und Saldatentreue ist, und fülte es gleich mit einer Stärke, die sich bis zu seinem Lebensende nie wider verwischte. Seitdem wurde die feurige Seele des Knaben gestählt durch die Not und den Jammer der westfälischen Zeit, an denen er ebenso lebhaft Anteil nahm, wie an den stillen Haffnungen der Treuen auf endliche Befreiung. Und als Gattes Barmherzigkeit diese Haffnungen erfüllte, da ward in der mannhaften Seele Vilmars all das für immer versiegelt, was die Zeit van 1806—1814 dem tiefen Herzen eingepregt hatte: heiße Liebe zum deutschen Vaterland und zur hessischen Heimat, unwandelbare Treue gegen die angestammte Fürstenfamilie, unbedingte Achtung des Rechtes als einer göttlichen Ordnung des Völkerlebens und gänzliche Geringschätzung des äußeren, wenn auch noch sa glänzenden Erfolgs, damit auch grundsätzliche Verachtung der „öffentlichen Meinung“ und ihres Ausdruckes, der Zeitungen, welche im graßen und ganzen den Mantel stets nach dem Winde hängen (vgl. den damaligen „westfälischen Moniteur“ oder „das Journal de Francfort“). Alle diese Überzeugungen bildeten das treu bewarte Jugenderbe Vilmars aus dieser Zeit.

Die geschilderten Jugenderlebnisse waren von tiefgehenderer Wirkung, als der Unterricht von Lehrern. In Bezug auf das ungeheure Wissen, das sich Vilmar

ansammelte, war er wesentlich Autodidakt. Zuerst genoss er den Privatunterricht des Vaters — leider in Gemeinschaft mit unfähigen und lernunlustigen, überdies viel älteren Knaben. „Die Nachteile davon, überall der Erste zu sein, und zwar one Verdienst und Anstrengung, haben sich bis in mein späteres Leben erhalten" gesteht er selber. Der Unterricht auf dem Gymnasium (zu Hersfeld 1816—1818) und auf der Universität (Marburg 1818—1820) bot zwar mancherlei Anregung; aber die Philologie, wenn sie auch durch ihre gewaltigen Stoffe hin und wider ihm imponirte, kam ihm doch „durch ihre vielen Kleinlichkeiten und besonders durch ihre gänzliche Abwendung von der wirklichen Welt" im ganzen armselig und lächerlich vor. Die Theologie aber, welcher sein Hauptstudium galt, konnte in der Gestalt des Supranaturalismus und supernaturalen Rationalismus, wie sie Arnoldi und Zimmermann vortrugen, die nach einer „Theologie der Tatsachen" hungernde Seele des eifrigen Studenten auf die Dauer nicht befriedigen. „Ich lernte (bekennt er) mit der pünktlichsten Genauigkeit, was an dem elsterfarbigen Rationalismus zu finden war: der leibhaftige Zweifel. Der Zweifel aber war mir seit meiner frühesten Kindheit unaussprechlich widerlich. Am Ende meines akademischen Lebens sah ich ein, dass vom Rationalismus aus ein weiterer Schritt für einen denkenden Kopf unvermeidlich war. Alsbald nach der Universitätszeit tat ich diesen und einen zweiten und dritten Schritt mit unerschrockener Konsequenz, bis ich bei dem völligen Nichts anlangte. Aus dem boden- und trostlosen Nichts aber habe nicht ich selbst mich, sondern hat Christus der Herr mich emporgehoben".

Die hier angedeutete entscheidende Umwandlung im Leben Vilmars fällt in das erste Jarzehnt nach seinem Universitätsstudium, besonders in den Hersfelder Abschnitt dieser Periode. Zunächst hatte er von der Universität weg eine Hauslehrerstelle im Hause des Herrn von Baumbach zu Kirchheim übernommen (1820 bis 1823). Gleichzeitig war er Assistent seines im benachbarten Oberaula wirkenden Vaters, zu welchem Zwecke er am 18. Mai 1821 ordinirt worden war. Nachdem er sich im November 1823 dem Rektorexamen unterzogen hatte, wurde er am 8. Dezember d. J.'s zum Rektor der Stadtschule in Rotenburg ernannt. Vilmar war zum Unterrichten in hervorragendem Maße befähigt. Es war ihm vorbehalten, alle Stufen der Lehrtätigkeit vom Volksschullehrer bis zum Universitätsprofessor zu durchlaufen. Aber seine Neigung ging durchaus nicht aufs Unterrichten, am wenigsten in den Rotenburger Verhältnissen. Er rechnet sich selber zu den Menschen, deren Fähigkeiten mit ihren Neigungen in einem ursprünglichen Widerspruch stehen. Um so größere Abneigung hatte er zu überwinden, als er sich nun angewiesen sah, „fünfzig zerlumpte, grindige, stinkende Knaben, größtenteils aus der untersten Hefe des Volkes" zu unterrichten. Aber gerade in dieser Stellung entfaltete sich zuerst die ungeheure Leistungsfähigkeit, zu der Vilmar beanlagt war. Er hatte wöchentlich 54 Stunden, in einigen Semestern 63, ja in einem Semester 73 wöchentliche Lektionen abzuwarten, daneben von Monat zu Monat einmal oder einigemal zu predigen. Zugleich oblag er so ernstlich wie nur jemals der wissenschaftlichen Theologie und betrieb die Philologie wenigstens durch grammatische Studien und Lektüre nicht ganz unfleißig. Es dienten die in mancher Beziehung äußerst schwierigen Berufsverhältnisse zur Stählung seines onehin so festen Willens und Charakters.

Die theoretischen Studien in dieser Zeit förderten die persönliche Umkehr zum Glauben der Kirche. Vilmar war ein Mann im Sinne Hamanns: er studirte nicht mit dem Kopf allein, sondern an allem, was er tat, nahm die ganze Person teil. Im Rationalismus war das Gefül gleichsam anathematisirt. Als Vilmar die Realität des Gefüls erkannte, sagte er dem Rationalismus Valet, um etwa 1—2 Jare lang auf dem seltsamen Satze zu stehen, die Welt sei das Gefül Gottes. Weiter brachte ihn das ernstliche Studium der Kirchenväter. Augustin äußerte eine große, aber keine entscheidende Wirkung auf ihn, weil er sich an der rhetorischen Ausschmückung stieß. Bald darauf bekam er die Ausgabe Tertullians von Pamelius. „Ich las, erzält er, und las wider und wurde von Bewunderung für diesen mit Sachen, nicht mit Worten und leeren Begriffen den-

kenden Mann erfüllt; er fürte mich auf Justin und Ignatius, sowie besonders auf Irenäus. Wenig später bekam ich auch Gerhards Loci und arbeitete eine Reihe Abschnitte mit größter Befriedigung durch; zugleich machte ich genauere Bekanntschaft mit Calov und Hollaz. Etwas früher lernte ich das Buch von Tholuck kennen: Die Lehre von der Sünde. Das ist wol für meine Entwickelung die entscheidendste Schrift gewesen."

Inzwischen war Vilmar, der noch in Rotenburg am 28. März 1826 mit Karoline Elisabeth Wittekindt in die Ehe getreten war, im März 1827 als vierter Lehrer und Kollaborator ans Gymnasium zu Hersfeld gekommen, woselbst er im Jare 1829 zum dritten Lehrer vorrückte. In den Hersfelder Jaren kam Vilmars innere Entwicklung zu einem festen Abschluss. Das Verständnis dieser Entwicklung ist entscheidend für die Beurteilung der ganzen Lebensarbeit Vilmars.

Vilmar ist in diesen Jaren zu einem lebendigen Glauben an Christus den Herrn durchgedrungen. Die Gewissheit des lebendigen, persönlichen, gegenwärtigen, im Fleische erschienenen, barmherzigen Gottes, die Gewissheit der ewigen Seligkeit bildete seitdem den inneren Kern seiner Persönlichkeit. Es war diese Gewissheit für ihn nicht one die heftigsten Kämpfe zu erlangen. Je tiefer er sich zuvor in die Abgründe des Zweifels verirrt hatte, also dass ihm, wie er selbst bekannte, das Furchtbarste nicht erspart geblieben, was sich auf dem Gebiet der Skepsis denken lässt, desto steiler und dornenvoller war der Weg der Umkehr. Vilmar preist im Rückblick auf seine Bekehrung die Gnade des barmherzigen Gottes, der sein zweischneidiges Schwert zur Hand genommen und zu wiederholten Malen kurz nach einander ihm zwischen Mark und Bein und Seele und Geist hindurchgeschnitten habe, so dass er der Lebendigkeit und Kräftigkeit und unzweifelhaften Gewissheit seines Wortes inne geworden sei. Diesem Worte war durch eine unvergessene Äußerung des Marburger Professors Arnoldi die Ban gebrochen. „Die allgemeine und totale Sündhaftigkeit der Menschen", hatte der ehrwürdige Theologe mitten unter ganz supernaturalistischen Äußerungen gesagt, „ist keine Lehre der Vernunft und von dieser niemals zu entdecken; sie ist eine Lehre, welche eigens der göttlichen Offenbarung zugehört und von dieser gelernt werden muss." Durch diese Äußerung hat Arnoldi, so erzält Vilmar, mir den Stachel in das Herz gesetzt, welcher fast zehn Jare später ebenso die woltätige tötliche Verwundung meines natürlichen Herzens wie dessen göttliche Heilung herbeigefürt hat. „Vollendet aber hat meine Bekehrung, wie die von vielen Hunderten und Tausenden seit dreihundert Jaren Luthers Lied „Nun freut euch, lieben Christen gmein". Es ist unmöglich, die tiefe Seligkeit zu schildern, welche ich empfand, als ich den vollen Ausdruck dessen, was ich gesucht hatte, in diesem Liede fand. Die beiden Strophen: Er sprach zu mir ꝛc., Vergießen wird man ꝛc. nach der Rezension des Liedes 93 im ref. niederhess. Gesangbuch waren ein Schatz meiner Seele, der über alles ging und mich begleiten wird bis an das Ende".

Wir folgen den Selbstbekenntnissen Vilmars noch eine Stufe weiter. „Als ich von Gott umgewendet worden war (schreibt er am 13. Dez. 1864), bedurfte es eines geringen Zeitraums, um mich mit größter Bestimmtheit der Kirche zuzufüren, und zwar der wirklichen Kirche, nicht einer theoretischen, erspekulirten Kirche — ein Götzenbild, um welches heutzutage so viele, sonst treue Christen tanzen".

Den Anfang zu diesem Fortschritte hatte das durch die Jubelfeier der Augsburger Konfession veranlasste ernstliche Studium dieses Bekenntnisses, sowie der Apologie der A. K. gemacht. Er erkannte nunmehr — wie wenn ein Blitz über ein weites Gelände hinfärt — dass alles Suchen umsonst sei, weil schon alles Gesuchte längst vorhanden sei. Die A. K. schloss ihm alles bei Tertullian, Augustin, Gerhard Gelesene vollständig auf. „Die Realität der Kirche ging mir auf: nicht mit einem Male, denn manches, z. B. die Realität (exhibitive Wirkung) der Absolution, war mir noch im Jare 1837 nicht vollkommen klar; aber etwa im Jare 1840 war ich in allen Dingen fest, die ich habe und so Gott will bis an mein Ende bewaren werde: warhaftige Gegenwart und persönliche

direkte Wirkung des hl. Geistes mit seinen Gaben, warhaftige Gegenwart Christi, dessen Leib die Kirche ist — nicht bloß indirekte Fortwirkung des hl. Geistes oder Christi, womit man am Ende doch wider auf das alte Vorbild und Beispiel Christi in sublimirter Weise zurückkommt — Entwicklung der Kirche durch den hl. Geist, nicht bloß durch menschliches Denken und Streiten, in organischem Fortschritt u. s. w."

Wir haben die Entwicklung Vilmars in ihren Grundzügen geschildert. Es war ein eigentümlicher Lebensgang, ganz anders geartet als die Entwicklung des in der kirchlichen Richtung vielfach verwandten Löhe. Bei diesem eine harmonische Glaubensentfaltung one Durchgang durch den Zweifel (vgl. Bd. VIII, S. 711 ꝛc.); bei Vilmar ein langjäriges schweres Ringen, der Jakobskampf eines Mannes von fast unüberwindlicher Naturkraft. Der Kampf brachte ihm Narben ein, deren Spuren geblieben sind. Aber nun war der Starke überwunden; er hatte sich in den Dienst eines Stärkeren begeben. Im altsächsischen Heliand, einem Lieblingsgedichte Vilmars, dessen Altertümer er in einer vortrefflichen Abhandlung (2. Ausg. 1862) auseinandergebreitet hat, ziehen die Jünger dem gewaltigen Völkerfürsten und Friedekind Gottes nach als seine Gefolgschaft mit altdeutscher Mannentreue. So mutet uns die Lebensarbeit Vilmars, zu deren Schilderung wir uns wenden, an als ein ununterbrochener Kampf im Dienste seines Herrn und Heilands, als ein Kampf der einfachen, einfältigen Treue wider den argen Zweifel, welchen er mit der ganzen Stärke seiner zusammengefassten Seele als einen schlimmen und zerstörenden Feind, ja fast als den Inbegriff aller Übel und alles Bösen hasste. Vilmars Kraft kam recht zur Erscheinung, wenn er wider den gottentfremdeten Geist der Empörung zu Felde zog und mit wuchtigen Hieben den Gegner traf: Löhe war am größesten, wenn er am Altare des Gebetes oder des Sakramentes waltete. Und noch ein anderer Unterschied sei gleich hier erwänt. Löhe sehnte sich nach der Kirche der Zukunft; wenn er sein Lied der Sehnsucht anstimmte, kam er sich vor wie eine verfrühte Lerche, die zu erstarren drohe vor dem Frühling im Abschiedssturm des Winters: Vilmar wurzelte mit allen Fasern seines Daseins in der Vergangenheit seiner hessischen Heimat und hessischen Kirche. Der Gedanke des Austritts aus der Landeskirche, mit dem Löhe so oft und ernstlich sich trug, war der Seele Vilmars gänzlich fremd. Er sah es für seine Aufgabe an, die Kirche Hessens, welche er als einen Bestandteil der allgemeinen christlichen Kirche mit dem Leibe des Herrn gliedlich verbunden glaubte, nach Kräften zu reinigen von den Flecken, die ihr anhafteten, und die Runzeln zu glätten, die sie entstellten. Löhes Wirken, so weit es in den Neuendettelsauer Anstalten erscheint, hat universal-kirchlichen Zuschnitt; es ist durchaus nicht durch die Besonderheit der bayerischen Landeskirche bestimmt — Vilmar ist von seinen Freunden der ewige Superintendent der hessischen Kirche genannt worden.

II. Die Arbeit des Mannesalters. Der äußere Rahmen dieses Abschnittes wird durch folgende Angaben der Selbstbiographie hergestellt.

Im Jare 1831 wurde Vilmar von der Stadt Hersfeld in die neugeschaffene kurhessische Ständeversammlung gewält. Im Dezember 1831 wurde er Mitglied der damals bestellten beiden Ministerialkommissionen: der obern Kirchenkommission und der obern Unterrichtskommission. Im folgenden Jare wurde er sodann von dem Minister Hassenpflug als Hilfsreferent ins Ministerium des Innern berufen (Okt. 1832 bis Ende April 1833). Wärend derselben Zeit war er zweiter Lehrer an dem Gymnasium zu Hanau, one diese Stelle jedoch jemals angetreten zu haben; denn am 16. April 1833 wurde er zum Direktor des Gymnasiums zu Marburg ernannt, nachdem ihm zuvor schon (Dez. 1832) das Diplom eines Doktors der Philosophie von der philosophischen Fakultät zu Marburg honoris causa erteilt worden war. (Zum Doktor der Theologie ist Vilmar merkwürdigerweise niemals kreirt worden, so wenig wie Löhe). Er blieb Gymnasialdirektor, war zugleich auch (von 1836 bis 1850) Mitglied der Schulkommission für Gymnasialangelegenheiten, bis er unter dem zweiten Ministerium Hassenpflug am 28. Februar 1850 zum vortragenden Rat im Ministerium des Innern bestellt

wurde. Außerdem funktionirte er vom Mai 1851 bis dahin 1855 als Suppleant des betagten Generalsuperintendenten Ernst, erhielt am 23. April 1851 das Ritterkreuz des kurfürstlichen Löwen-(nachher Wilhelms-)Ordens, war 1852 und 1853 Mitglied der sog. Eisenacher Konferenz und ward am 27. Oktober 1855 zum ordentlichen Professor der Theologie zu Marburg ernannt.

Die Rücksicht auf den Raum verbietet es, die von diesem Rahmen umspannte umfassende Tätigkeit Vilmars in biographischer Weise eingehend zu schildern. Es können hier nur andeutende Umrisse gegeben und außerdem die Grundanschauungen hervorgehoben werden, welche Vilmar in seinem Wirken geltend machte. Dabei wird seiner Wirksamkeit in Schule und Kirche vor allem gedacht werden müssen, wärend er als Stats- und Volksmann an diesem Orte nur mit wenigen, kurzen Strichen gezeichnet werden kann.

1) Vilmars Wirken in der Schule und für die Schule. Vilmar begann eine weitgreifende Wirksamkeit für das hessische Unterrichtswesen, als er in den Jaren 1831 und 1832 im Namen des Ausschusses für den Kultus und den öffentlichen Unterricht (vierzehn) Berichte an die Ständeversammlung zu erstatten hatte. In der mannhaftesten und wirksamsten Weise trat er für Hebung der Landesuniversität, für Gründung neuer Professuren, für bessere Ausstattung der wissenschaftlichen Institute ein. Ein besonderes Anliegen war ihm die Errichtung eines theologischen Seminariums, in welchem „nach Vollendung der streng wissenschaftlichen Studien der künftige Prediger Anleitung bekommen sollte, sich zum eigentlichen Lehrer der Religion auszubilden“. Das größte Verdienst aber erwarb er sich um die Neugestaltung des Volksschulwesens, namentlich um Regelung der Gehaltsverhältnisse der Lehrer. Über die Hälfte der Lehrer hatte damals noch nicht einmal 100 Thlr. Besoldung, ja 38 Lehrer mußten sich mit weniger als 20 Thlr. järlich begnügen. Vilmars Verbesserungsvorschläge waren durchgreifend. Reallehrer Leimbach in Marburg hat in seiner Schrift über Vilmar (Hannover 1875) den großen Verdiensten desselben den gebürenden Dank gezollt. Ich verweise auf seine eingehende Schilderung S. 54—77.

Was aber die Gymnasien anlangt, so kann Vilmar geradezu der Reformator derselben genannt werden. „Nicht allein die innere Umgestaltung dieser Schulen wurde ihm anheimgegeben, auch zur Herbeiziehung geeigneter Lehrkräfte wurden ihm die nötigen Vollmachten erteilt“ (S. 81). Die neue Organisation hatte die woltätigsten Folgen, die Gymnasien blühten auf, nicht am wenigsten die Anstalt, welche Vilmar selbst 17 Jare leitete — das Gymnasium in Marburg, welches 1527 gleichzeitig mit der Universität als akademisches Pädagogium gegründet worden war, dessen enge Verbindung aber mit der Universität sich längst überlebt hatte und nunmehr gelöst wurde.

Die schon erwänten „Schulreden“ (2. Aufl. 1852) sind ein bleibendes Denkmal über die Art, wie Vilmar die Aufgaben des Gymnasialunterrichts faßte; sie sind eine Fundgrube christlicher und kirchlicher Erziehungsweisheit, nicht allein für Gymnasiallehrer. Geschichtliche Erziehung im höchsten Sinn soll das Gymnasium vermitteln. Die klassische Bildung, das Christentum und die Geschichte unseres Volkes sind die Haupterziehungsmittel. „An diesen Stoffen lernt die Jugend Liebe für das Geschehene, Erlebte und Erfarene, an ihnen gewinnt sie die Fähigkeit, selbst Lebenserfarungen zu machen, aus ihnen schöpft sie Gesinnung und Charakter, aus ihnen lernt sie mit einem Worte: zu leben“ (S. 96). Ergänzend tritt der Unterricht in der Mathematik hinzu. „Alle anderen Disziplinen schweben in Gefar, zur Halbheit im Wissen und Erkennen zu verleiten; die Mathematik allein nicht. Sie ist von Anfang an ein festes, gediegenes, wolgeschlossenes Ganzes und macht auch an den allerersten Anfänger schon die Forderungen einer Ganzheit und Vollendung im Anschauen und Wissen, welche alle Unbestimmtheit und Ungewißheit ausschließt“ (S. 7).

Den Schulnachrichten des Jares 1846/47 ist der äußerst beachtenswerte, von Vilmar entworfene „allgemeine Lehrplan des Gymnasiums“ vorgedruckt. Er beweist, mit welcher Umsicht der Direktor den Unterricht des ganzen Gymnasiums leitete. Mit welchem Erfolge aber Vilmar selber unterrichtete, dafür finden sich

schöne Zeugnisse in der Schrift Schedtlers „die Bedeutung Vilmars für die hessische Kirche" (1869) S. 6 und 7 — Zeugnisse, für deren Warheit schon die durchaus lehrhafte Natur Vilmars bürgt. Bei ihm war die Naturbasis der Lehrhaftigkeit in hohem Grade vorhanden, zu der er selbst die folgenden vier Eigenschaften gezält hat (pastoral-theologische Blätter I, 247 ꝛc.): die Fähigkeit, sich in andere Seelen zu versetzen; die Fähigkeit, das Wesen des zu lehrenden Objektes mit Bestimmtheit zu erkennen und darzulegen; die Fähigkeit, die Lehrgegenstände und deren Glieder von einander zu sondern; endlich die Fähigkeit, den inneren Zusammenhang der Lehrobjekte und der Glieder derselben zu fassen und darzulegen (Objektivität). Dazu kommt, daſs Vilmar immerdar das Verhältnis von Lehrer und Schüler zu dem höheren von Meister und Jünger erheben wollte. Die Schüler sollten nicht nur etwas lernen, sondern an des Meisters Individualität sich heranbilden, durch ihn etwas werden. Und so trat er den Schülern im Religionsunterricht, oder wenn er am Schluſs des Jares sie um sich versammelte, nicht als Lehrer, sondern als ein Zeuge entgegen, der mit der zweifellosesten Gewiſsheit das, was er selbst erfaren, anderen bezeugte und seines Zeugnisses Inhalt zum Nacherleben darbot.

Übrigens verließ ihn auch jetzt nicht, wie er demütig bekennt, die Prüfung einer ununterbrochenen Unzufriedenheit mit sich selbst. Der Zwiespalt zwischen dem übertragenen Beruf, gegen den er sich, so viel es ging, jedoch vergebens, gesträubt hatte, und zwischen der natürlichen Neigung blieb bestehen. Er war sich bewuſst, daſs er die Kraft, welche derjenige zu entwickeln im stande sei, der sich mit vollem Behagen gleichwie in einem wol anschließenden Gewande in seinem Berufe bewege, nicht zu entwickeln vermöge; schöpferisch in seinem Kreise aufzutreten, sei ihm versagt geblieben — kaum daſs er hier und da im einzelnen, z. B. etwa im Religionsunterrichte, etwa auch in der deutschen Sprache, für die Schule etwas mehr als das Gewönlichste geleistet habe. Wir wollen diese Leistungen etwas näher besehen, um zugleich einen Eindruck davon zu bekommen, welch strenge Selbstkritik dieser sich bescheidende und eben darum so große Schulmeister mit den angefürten Worten an sich geübt hat.

Zu beiden Unterrichtsgegenständen liegen litterarische Veröffentlichungen Vilmars vor. Eigens für den deutschen Unterricht geschrieben sind die „Anfangsgründe der deutschen Grammatik" in drei Teilen, von denen der erste die Laut- und Flexionslehre, der zweite die Verslehre, der dritte die Wortbildungslehre enthält. Nur der erste Teil ist von Vilmar selbst herausgegeben worden (1. bis 6. Aufl. 1840—1863), wärend der zweite, ungleich umfassendere, mit Benützung seines Nachlasses von Dr. C. W. M. Grein (1870), der dritte von G. Th. Dithmar (1871) bearbeitet worden ist. Im ersten Teil hat Vilmar im wesentlichen einen Auszug aus Jakob Grimms Grammatik. Er sagt im Vorwort: „Daſs wir von Jakob Grimm nur lernen und in der deutschen Grammatik allein von ihm lernen können, das wünsche ich nicht allein allen Lehrern, sondern auch den Schülern der Gymnasien ernstlich an das Herz zu legen, zumal in einer Zeit, in welcher die Meisterlosigkeit an der Tagesordnung ist und jeder lieber mit seinen eigenen halben Gedanken denkt, als mit den ganzen eines Meisters. Ich hoffe aber auch, daſs unsere Jugend aus Grimms Grammatik mehr als deutsche Grammatik: deutsche Gesinnung und einen treuen, festen, gebildeten historischen Sinn gewinnen werde".

Über den Betrieb des deutschen Unterrichts ist ferner Vilmars treffliche Vorrede zu der 3. Auflage der 1. Abteilung des deutschen Lesebuches von Dr. Nikolaus Bach (1848), sowie der schon erwänte Lehrplan zu vergleichen. Namentlich geht aus letzterem hervor, mit welcher Nüchternheit er die Themata zu den deutschen Aufsätzen wälte. Abstrakte (moralische, sog. philosophische und dergleichen) Abhandlungen ebenso wie alle Aufgaben, die eine Beziehung auf die neuesten Weltbegebenheiten haben, wollte er unbedingt ausgeschlossen sehen. Wer die Reihe der von ihm wirklich gegebenen Themata durchsieht, bewundert die Reichhaltigkeit und glückliche Auswal dieser Übungen.

Im Anschluss hieran mögen Vilmars germanistische Arbeiten sowie die hieher gehörenden Schriften für den Kreis der Gebildeten überhaupt genannt, freilich auch nur genannt werden. Erstere Veröffentlichungen beweisen, dass ihm die Arbeit der modernen Wissenschaft, „das klare, unzweifelhafte Erkennen der Tatsachen im einzelnen, die Methode des Erforschens der Einzelheiten, um daraus zu Teilen, wenn es sein kann zu Gliedern, womöglich zu einem Ganzen der Erkenntnis zu gelangen“, durchaus bekannt und geläufig war. Für die Theologie freilich versprach er sich von der Wissenschaft in diesem Sinne kein Heil; die Theologie sollte vom Ganzen, Vollen, Gewissen, von der vollen Persönlichkeit des lebendigen Gottes ausgehen und in das Ganze, in die volle Persönlichkeit des Menschen hingehen. Aber für die Sprachkunde verlangte und übte er selbst strenge „Wissenschaft“, wie alle seine Gymnasialprogramme beweisen (deren Verzeichnis bei Gerland a. a. O., wo S. 136—140 ein vollständiges Verzeichnis der Schriften und Aufsätze Vilmars bis zum Jare 1863 sich findet). Die eingehendste wissenschaftliche Arbeit hat Vilmar dem Heliand und dem Satiriker Johann Fischart zugewendet, zu welch letzterem ihn eine innere Walverwandtschaft hinzog.

Auch auf diesem Gebiete folgte jedoch Vilmar lieber dem ihm eigenen praktischen Zuge, der Richtung auf das wirkliche Leben. So ließ er sich bewegen, Vorlesungen über die Geschichte der deutschen Nationallitteratur vor gemischtem Kreise zu halten. Von dem mit so vielem und anhaltendem Beifall aufgenommenen Buche, das aus diesen Vorlesungen hervorgewachsen ist, urteilt er selbst, es sei wol dasjenige, was aus seinem ganzen, ungebrochenen, vollen und tiefsten Innern so ganz hervorgegangen sei, wie sonst keines seiner Produkte. Zur Ergänzung dient der von Piderit (1872) herausgegebene Vortrag über die Genieperiode und das tief empfundene Handbüchlein für Freunde des deutschen Volksliedes, das Vilmar im Winter 1866 sich zur Erholung zum Druck vorbereitete, um, wie er sagte, wenigstens auf Stunden, auf Tage der quälenden Gedanken an das Entsetzen der Zeit überhoben zu sein. Ebenfalls aus Vorträgen entstanden ist das köstliche Büchlein über Goethes Tasso (1869), welches in das tiefste Verständnis des Dichters einfürt, wie andererseits die zum Verständnisse Goethes, insbesondere des Faust gehaltenen Vorträge von Dr. Otto Vilmar, zu welchen der Vater die Vorrede schreiben musste, da der ihm so änliche, vielversprechende Son, Gymnasiallehrer zu Hanau, am Morgen des Charfreitags 1860 im 32. Lebensjare entschlafen war. Eine weitere schätzbare Ergänzung zur Litteraturgeschichte bieten die weniger bekannten, trefflichen „Lebensbilder deutscher Dichter“, 1869 von Piderit herausgegeben. Sie sind ebenso wie die Biographieen von Luther, Melanchthon (und Zwingli) ein Abdruck von Artikeln, welche Vilmar für das Stats- und Gesellschaftslexikon von Hermann Wagener geschrieben hat*). Anhangsweise sei hier noch auf das deutsche Namenbüchlein (über die Entstehung und Bedeutung der deutschen Familiennamen) und auf die Widerherausgabe der Kinderschrift von J. A. C. Löhr, kleine Plaudereien (3 Bdch. 1865) aufmerksam gemacht. Der Schluss der Vorrede enthält ein bemerkenswertes Beispiel des Vilmarschen Stils. „Plaudereien sind es, freilich! aber wer mit Andreas Löhr geplaudert hat als Kind, der wird dereinst auch reden und zeugen können als Mann vor seinem Volke, als Vater und Mutter vor den eigenen Kindern von dem unerschöpflichen Reichtum des inneren Lebens: von dem Frieden des Gemütes in Gott, wie von dem dichtenden

---

*) Eine weitere Reihe von ebenso schätzbaren Artikeln harrt noch des Widerabdruckes. Ich nenne die anonym geschriebenen Aufsätze: Abendmalsstreit, Aberglaube, Abgötterei, Amöneburg, Apologie der A. K., Augsburger Konf., v. Baumbach, Bayrhoffer, Bickell, Cassel, Casuistik, Christentum, Episkopalsystem, Erbauungsschriften, Evangel. Konfession, Gesangbücher, Hassenpflug, Heilig, Heiliger Geist, Heilsordnung, Hessen (Bd. IX, S. 383—395), Hierarchie, Ketzer, Maria, Mutter Jesu, Mystik, Neander, Nitzsch, Papsttum, Priestertum, Purgatorium, Rommel, Rosenkreuzer, Schmeller, Simrock, Synodalverfassung (1869 besonders gedruckt), Territorialsystem, Tertullian, Theosophie, Thümmel. Der für das Wagenersche Lexikon geschriebene Artikel über Zwingli wurde nicht aufgenommen, aber von Piderit herausgegeben.

und sinnenden Spiele der Seele; von der heitern und reinen Lust des Herzens an dieser Welt, wie von den tiefen Schauern des Schmerzes und von den leisen Tränen der Wehmut und von dem Troste dieser Zeit und von dem ewigen Frieden; von dem bunten Scherz glücklicher Jugendzeiten, wie von den schweren Kämpfen der Arbeitsjare des Lebens und von dem Ernste des Todes und der Ewigkeit."

Müssen wir uns hier begnügen, die Leistungen Vilmars auf einem Gebiete, auf welchem ihm allgemein volle Meisterschaft zugestanden wird, nur flüchtig angegeben zu haben*), so sind um so nachdrücklicher die Verdienste hervorzuheben, die er sich um richtige Gestaltung des *Religionsunterrichtes* in den Gymnasien erworben hat. Auf Grundlage eigener Erfarungen hat er im Jare 1841 in der evangelischen Kirchenzeitung in einer Reihe von Artikeln (Nr. 2—8, S. 10—62) umfassende Vorschläge veröffentlicht, wie im Einklang mit dem Beruf der Gymnasien, christliche Fürer des Volks zu erziehen, der Religionsunterricht kirchlichen Charakter gewinnen und wie er die Erziehung für die Kirche im Auge behalten müsse. Ich gebe die Hauptgedanken an, verweise aber ausdrücklich auf die eingehende Ausfürung, die jeder Religionslehrer mit größtem Gewinne lesen wird.

Die Unterweisung im christlichen Glauben auf Gymnasien scheidet sich in zwei Stufen. Die untere Stufe hat ihr Ziel in der Konfirmation und braucht in der Hauptsache nicht mehr zu erreichen, als für jedes andere Kirchenglied bis zu diesem Zeitpunkt in anderen Schulen gleichfalls erreicht wird: genaue Kenntnis der biblischen Geschichte und vollständiges Innehaben des lutherischen Katechismus, nebst den Bibelstellen, welche zur Begründung des Katechismus dienen. Außerdem wird heutigen Tages der Religionsunterricht noch manches übernehmen müssen, was nicht notwendig in seinem Bereich liegt, sondern zunächst dem kirchlichen Familienleben angehört: die Kenntnis des Kirchenjares im ganzen, die genauere Bekanntschaft mit den Perikopen und mit deren Verhältnis zu den Zeiten des Kirchenjares insbesondere, die Vertrautheit mit dem evangelischen Kirchenliede und die Erweckung der Teilnahme an dem öffentlichen Gottesdienst, sowol was die Liturgie als die Predigt betrifft. Alle diese Punkte werden von Vilmar mit genügender Deutlichkeit erörtert, und in methodischer Beziehung wird besonders vor der Unsitte gewarnt, die Glaubensartikel in Aufsätzen behandeln zu lassen; man könne sich dadurch den Glauben von Leib und Seele schreiben, wie sich einst Goethe die Sentimentalität durch den Werther vom Leibe geschrieben habe. Den Religionsunterricht soll ein *ordinirter*, an der Sakramentsverwaltung beteiligter Theologe erteilen („das volle Bewusstsein des kirchlichen Lebens gewinnen wir erst durch die Austeilung der Sakramente"), der übrigens dem Gymnasium völlig angehören und auch in dem Unterrichte anderer Fächer dem Schüler nahe treten sollte. Es ist prinzipiell zu wünschen, dass dieser Religionslehrer auch den Konfirmandenunterricht und Einsegnung seiner Schüler übernimmt.

Wärend die niedere Stufe des Religionsunterrichtes auf den status domesticus vorbereitet, so soll die höhere Stufe die Erziehung der künftigen christlichen Fürer des christlichen Volkes in das Auge fassen. Wesentliche Bestandteile dieses Unterrichtes sind die *Geschichte des Reiches Gottes Alten und Neuen Testaments* und die *Symbolik*. Die Grundlage hiefür wird gewonnen durch genaue und zusammenhängende Kenntnis der Bibel, d. h. dadurch, dass die wichtigsten Bücher des Alten Testaments ganz und aus allen wenigstens die charakteristischen Abschnitte, dann im Neuen Testamente die Evangelien, womöglich die Apostelgeschichte und einige paulinische Briefe von den Schülern in der lutherischen Übersetzung gelesen und denselben (one Eingehen auf die biblische Litterär-

---

*) Auch das von Vilmar aufgefundene „*Alsfelder Passionsspiel*", von dem er in Haupts Zeitschrift für deutsches Altertum 1846 Mitteilungen machte, kann hier nur erwänt werden. Nach einer Handschrift aus dem Nachlasse Vilmars hat Dr. A. Freybe in Parchim ein altes *Weihnachtsspiel* ins Neuhochdeutsche übertragen und veröffentlicht (Zeitschr. f. hist. Theol. 1869, IV.).

geschichte) durch lebendiges Zeugnis des Lehrers von den Tatsachen der Erlösung erschlossen werden. Die Lehren von Gott (Schöpfung, Vorsehung, Weltregierung), von der Natur des Menschen, von der Sünde, vom Gesetz werden hier nicht etwa bloß als *Lehrsätze* eines mehr oder weniger willkürlichen Systems christlicher Glaubens- unnd Sittenlehre mitgeteilt, sondern als *Tatsachen gezeigt*, als Tatsachen in ihrer ursprünglichen und unwandelbaren Stellung und Geltung belassen, so wie sie das jugendliche Gemüt, wie sie aber auch die Kirche bedarf und verlangt. Insonderheit soll durch ein langsames und besonnenes Lesen der gesamten Evangelien „ein vollständiges, bis in das Einzelne genaues, darum aber auch bleibendes Bild des Erlösers und seiner gesamten Wirksamkeit in den Seelen der Schüler niedergelegt, sie sollen mit ihrem Wissen, Wollen und Tun nicht zunächst an die Lehre, sondern an die Person des Heilandes gewiesen, und es muss mit einem Worte dahin gewirkt werden, dass Er dereinst eine Gestalt in ihnen gewinne in dem Grade, dass diese Gestalt des Gekreuzigten durch sie wider hinausleuchten könne in die Welt". Auf der Grundlage so tief begründeter Schriftkenntnis erhebt sich in Prima ein Überblick über die *Geschichte der christlichen Kirche*, durch welchen die Schüler „eine bestimmte Einsicht in die Leitung der Kirche durch den Herrn derselben auf der einen Seite, auf der anderen in die sich auseinander entfaltenden Eigenwilligkeiten und Willkürlichkeiten der Kirchenglieder erhalten sollen". Als Abschluss der Kirchengeschichte und zugleich als Abschluss des gesamten evangelischen Religionsunterrichtes auf Gymnasien erscheint die *Symbolik*, deren Mittelpunkt und Hauptinhalt die genaue Lesung der Augsburgischen Konfession bilden soll. Die ganze Auseinandersetzung schließt Vilmar mit folgenden Worten, deren Mitteilung ich mir nicht versagen kann: „Die am allgemeinsten zugesiandene Forderung an die Gymnasien ist die: mit der Zeit fortzuschreiten. Wir erlauben uns, diese Forderung auch für den christlichen Religionsunterricht in ihrem vollen Umfang geltend zu machen. Länger als ein halbes Jarhundert war es der Lauf der Zeit, zwischen der Person und Kirche Christi auf der einen und der Welt auf der anderen Seite vermitteln zu wollen. Diese Bahn haben auch die Gymnasien länger als fünfzig Jare verfolgt; jetzt ist sie durchlaufen und liegt vollständig hinter uns. Das Ziel ist erreicht, an dem sich die Wege trennen: hier Christus, dort die Welt, und das Geheiß der Zeit lautet nicht mehr: zu vermitteln, sondern sich zu entscheiden. Welchen Weg man wälen möge — nur durch die *entschiedene Wal* wird man beweisen, dass man die Zeit verstanden habe; ein längeres Verweilen auf dem Wege rückwärts des bereits erreichten und überschrittenen Zieles stellt uns außerhalb des Zeitverkehrs, einsam, vergessen und verachtet. Den einen der beiden zur Wal uns vorliegenden Wege haben wir gezeigt, so gut wir es vermochten; den andern mögen andere zeigen. Wir sind zwar der Meinung, dass dieser andere Weg in pfadlose Wüsten fürt, jedoch auch er wird, ja er *muss* von dem Weltgeiste beschritten werden. Der Herr aber wird dem verirrten Schafe nachgehen auch in die pfadlose Einöde, Er wird es suchen und finden und heimtragen auf seinen Achseln mit Freuden."

Die mit solchen Worten schließende Abhandlung regt zu mancherlei Gedanken an. Die Betonung der göttlichen Heilsgeschichte in der Schrift des Alten und Neuen Testaments erinnert entschieden an v. Hofmanns Schrifttheologie. Vilmar und v. Hofmann, welche Professor Grau in Königsberg als „zwei der gewaltigsten Zeugen der lutherischen Kirche des 19. Jarhunderts" in pietätsvollen „Erinnerungen" (Gütersloh 1879) nebeneinander gestellt hat, haben gleichzeitig und unabhängig von einander sich bemüht. den Inhalt der hl. Schrift als eine zwischen Gott und der Menschheit sich begebende *Geschichte* darzulegen — Hofmann mit systematisirendem Geiste, Vilmar in der ihn kennzeichnenden praktischen Weise. Und noch ein anderer Gesichtspunkt ist hervorzuheben. Wie Vilmar hoffte, die Gymnasien würden den notwendigen Fortschritt zu kirchlicher Entschiedenheit vollziehen, (und das Marburger Gymnasium stand unter seiner Leitung in der Tat auf der Höhe der Zeit), so wollte er die ganze Landeskirche seiner Heimat aus der Halbheit und Verworrenheit ihrer historischen Zustände heraus zu der

Klarheit und Entschiedenheit eines bewussten lutherischen Konfessionsstandes emporfüren. So erscheint Vilmars Wirken in der Schule vorbildlich für sein Wirken in der Kirche, ja es ist selbst schon ein Teil seiner kirchlichen Wirksamkeit und nur durch den Ort, an dem es sich vollzog, von der im folgenden Abschnitt zu schildernden Wirksamkeit verschieden.

Völlig klar wird dieser enge Zusammenhang, wenn wir an die zunächst durch das Bedürfnis des Gymnasiums hervorgerufene Ausgabe eines „kleinen evangelischen Gesangbuches" erinnern (1838, 2. Aufl. 1860). Vilmar trat mit diesem Büchlein ein „in den Kampf gegen die rohe Unwissenheit, den faden Ungeschmack und den blinden Unglauben, durch welche das Volk am Ende des vorigen Jarhunderts seiner Kirchenlieder und Kirchenmelodieen beraubt worden war". Er stellte 137 Kernlieder in möglichst treuer alter Form zusammen, versah sie mit den alten Melodieen und ordnete die Lieder streng „nach den kirchlichen Jareszeiten", so dass z. B. die Morgen- und Abendlieder als Lob- und Danklieder unter die Lieder von der Heiligung und diese hinwiderum als eine Unterabteilung der IX. Klasse „von den Gaben und Wirkungen des heiligen Geistes" eingereiht wurden. Außerdem nahm Vilmar an dem so erfolgreich gefürten Kampfe für die alten Gesangbücher teil durch verschiedene Aufsätze in der evangelischen Kirchenzeitung (1839—1843), so namentlich 1839 durch eine heute noch lesenswerte Besprechung der Stierschen „Gesangbuchsnot"; endlich durch die schon erwänten trefflichen Artikel im Wagenerschen Lexikon über „Gesangbücher" und „Kirchenlied". Auch an der Redaktion des von der sogenannten Eisenacher Konferenz veranstalteten „deutschen evangelischen Kirchengesangbuches in 150 Kernliedern" (Stuttgart, Cotta 1854) hatte er einen bedeutenden Anteil. Leider ist dieser Versuch, ein wirklich allgemeines evangelisches Gesangbuch aufzustellen, „teils an der noch nicht hinreichend überwundenen Geschmacklosigkeit, teils an der Renitenz des Unglaubens, teils aber und hauptsächlich an dem in der evangelischen Kirche, wie es scheint, unaustilgbar vorhandenen, meisterlosen Subjektivismus" gescheitert. Jetzt ist dieses Gesangbuch, so viel ich weiß, nur in der „selbständigen evangelisch-lutherischen Kirche, zunächst in den hessischen Landen" in kirchlichem Gebrauch.

Die zuletzt geschilderte Tätigkeit hat uns den Übergang vermittelt zu

2) Vilmars Wirken in der Kirche. Ich beginne diesen Abschnitt, indem ich die Grundanschauung Vilmars von der Geschichte der Kirche kurz zeichne, da sie als maßgebend bezeichnet werden kann für sein kirchliches Wirken sowol als für die Beurteilung desselben. Ich entnehme die Grundlinien dieser Zeichnung der Schulrede „von der Zukunft der Kirche" (1847) und dem 1850 geschriebenen Aufsatz „Die Zukunft des Christentums" (abgedruckt in der Sammlung „zur neuesten Kulturgeschichte Deutschlands", 2. Teil, S. 165 ff.).

In dem Herrn Jesu Christo ist die Fülle der göttlichen Gnade und Warheit leibhaftig erschienen. Aufgabe des durch ihn neugeschaffenen Menschengeschlechtes ist, den gesamten Inhalt dieser Offenbarung nach und nach in bestimmter Ordnung unter Leitung des hl. Geistes auszuschöpfen und nachzuerleben und dadurch der Wiederkunft des Herrn entgegenzureifen. Unter diesem Gesichtspunkt zerfällt die Kirchengeschichte in sieben Perioden, innerhalb deren der Herr die sieben Siegel des Evangeliums öffnet. Das erste Siegel, welches der Christenheit geöffnet wurde, war die Erkenntnis Gottes des Vaters, allmächtigen Schöpfers Himmels und der Erden, welche wärend der ersten drei Jarhunderte in den heißen Kämpfen mit der eindringenden heidnischen Vielgötterei, mit den Parteien und Sekten der Gnostiker als lebendiges und unverlierbares Eigentum gewonnen wurde. Damit war die christliche Gemeinde befähigt, dass ihr im nächsten Jarhundert nacheinander das zweite und dritte Siegel, die Warheit von der Gottheit des Sones und Geistes, eröffnet werden und sie die Zeugnisse dieser Erlebnisse (dieses Erfassens des tiefsten Grundes der göttlichen Barmherzigkeit, die nicht einen Andern und Fremden, sondern sich selbst, den eigenen Son, dahingegeben hatte) nach dem schweren Kampfe gegen die Arianer auf die christliche Nachwelt vererben konnte. Dann folgte schnell (im Streit wider die Nestorianer und Monophysiten)

die jetzt erst möglich gewordene vollständige und bewußte Erkenntnis des Herrn Jesu Christi als waren Gottes und waren Menschen zugleich. Um dieselbe Zeit wurde auch der Christenheit der letzte und tiefste Scheidepunkt von allem Heidentum, die Tiefe der Sünde und der Gnade, das Geheimnis der Buße und Bekehrung, der Weg der Erlösung und die Ordnung des Heils aufgeschlassen. Zur Erschöpfung und zum vollen Durchleben dieser Spitze und Blüte aller Lehre der hl. Schrift gab der Herr jedoch der Christenheit ein volles Jartausend; denn was der Kirchenvater Augustinus im fünften Jarhundert begann, das zieht sich durch alle folgenden Jarhunderte als die Aufgabe des Lebens der Christenwelt hin und wurde erst in der Reformation des 16. Jarhunderts in der evangelischen Kirche durch Luther vollendet.

Gegenwärtig stehen wir am Anfang einer neuen Zeit; das sechste Siegel ist zu lösen: das von der Kirche. Die Aufgabe der nächsten und ferneren, vielleicht Jarhunderte umfassenden Zukunft besteht darin, von der jetzt vorhandenen, ahnenden und vorschauenden Erkenntnis von der Kirche vorzudringen zu einem freudigen und gewissen, mit jubelnder Zuversicht vorgetragenen Zeugnis „von der Einheit und Einerleiheit der sichtbaren, äußeren und der unsichtbaren, inneren Kirche; von der Gemeinschaft der Heiligen, die nicht bloß im stillen Verkehr des Gebetes, sondern auch in äußeren, ihr notwendigen, aus ihr hervorwachsenden Formen sich bewegt und ausprägt; mit einem Worte, von der Gemeinschaft der Heiligen, welche einen Leib hat auf Erden, als ein treues und vollkommenes Vorbild von dem Kirchenleibe der Verklärung, dem neuen Jerusalem, gleichwie die Seele ihren Leib hat und behält und in der Verklärung widerbekommt nach der Auferstehung". Erst nach diesem Erlebnis der Christenheit wird die Lehre von den letzten Dingen, von der Widerkunft des Herrn zum Gericht und vom ewigen Leben aufgeschlassen werden. „Vorläufig kann kein Einziger unter den jetzt Lebenden mit nur annähernder Bestimmtheit sagen, was das Millennium sei oder was es nicht sei." (Pastoraltheologische Blätter V, 15).

Aus solcher Anschauung ergaben sich für Vilmar zwei Aufgaben, deren Lösung er mit der ganzen Wucht seines persönlichen und amtlichen Einflusses betrieb, um die hessische Kirche auf die Höhe der kirchengeschichtlichen Gegenwart zu heben. Die eine Aufgabe bezag sich auf den Bekenntnisstand der hessischen Kirche. Wenn die Zukunft der Kirche überhaupt an das treue Festhalten der bereits kirchlich erlebten Heilstatsachen gebunden ist, so hat eine Landeskirche insonderheit nur dann teil an solcher Zukunft, wenn sie mit unverrückbarer Treue auf den Bekenntnissen der Kirche, vom Apostolikum an bis zur unveränderten Augustana, steht: denn in diesen Bekenntnissen hat eben die Kirche ihre Erfarungen niedergelegt. Auf den Nachweis nun, daß das Bekenntnis der sog. niederhessisch-reformirten Kirche die Augustana invariata sei, und daß sie unbeweglich auf diesem Bekenntnisgrunde stehen bleiben müsse, hat Vilmar eine ungeheure Arbeit verwendet. Das ist die eine Seite seiner kirchlichen Tätigkeit. Die andere Seite ist sein gewaltiger Kampf für die Freiheit der Kirche. Er sah ein, daß, wenn das neue Erlebnis, zu dem die Christenheit berufen sei, Gestalt gewinnen solle in der Kirche, dieselbe frei werden müsse von fremden, ihre Entwicklung hemmenden Gewalten. Als solche erkannte er den unter geänderten Zeitverhältnissen immer mehr dem Dienste der kirchenfeindlichen Weltmacht verfallenden Summepiskopat der Landesfürsten und die unter der Form der Synodal- und Presbyterialverfassung in die Kirche eindringende Willkürherrschaft der ungläubigen Massen. Gegen beide Gewalten wandte er sich mit seinem Zeugnis vom geistlichen Amte, welchem um der ihm von Christus übertragenen Funktionen willen die Regierung der Kirche, dieselbe als Gemeinschaft gefaßt, allein zustehe.

Die einzelnen Abschnitte dieser kirchlichen Tätigkeit können hier, des Raumes halber, nur als Kapitelüberschriften genannt werden. Zuerst ist zu erwänen Vilmars Teilnahme an dem sog. „hessischen Symbolstreit" im Jare 1839. Es war durch eine mit der Reversformel der anzustellenden Pfarrer vorgenommene Veränderung die Beseitigung der Geltung der Augsb. Konfession angebant, und es war diese Veränderung von dem „revolutionären Haufen" mit lautem Bei-

fallsruf und mit einer Reihe auf die wirkliche und alsbaldige „Abschaffung der Symbole“ gerichteter Forderungen begrüßt werden. An dem Kampf für die volle Rechtsbeständigkeit der Augsb. Konf., den in erster Linie der Oberappellationsgerichtsrat Bickell mit siegreichen Waffen fürte, beteiligte sich Vilmar mit der einschneidenden Schrift: „Das Verhältnis der evangelischen Kirche in Kurhessen zu ihren neuesten Gegnern“ (1839). Und als sechszehn Jare später die hessische Katechismus- und Bekenntnisfrage dadurch in ein neues Stadium trat, dass die theologische Fakultät in Marburg in einem amtlichen Gutachten den Gebrauch des Heidelberger Katechismus in den Schulen, und zwar seinem ganzen Inhalte nach, als durch das positive kurhessische Kirchenrecht erfordert hinstellte und die in dem hessischen Katechismus dargelegte Lehre als reformirt bezeichnete, setzte Vilmar diesem Gutachten zunächst ein wolbegründetes „Bedenken“ gegenüber und trat dann in seiner „Geschichte des Konfessionsstandes der evangelischen Kirche in Hessen“ (1860) in gründlichster Weise den geschichtlichen Beweis dafür an, dass die niederhessische Kirche den Namen einer reformirten Kirche nicht wegen der in ihr gültigen Lehre, sondern lediglich wegen der durch die sog. Verbesserungspunkte des Landgrafen Moritz ihr (1605) aufgedrungenen Kultusformen trage. Die Lehre sei nach der Norma docendi in der Reformationsordnung und Konsistorialordnung vom Jare 1610, sowie nach der Kirchenordnung von 1657 unzweifelhaft lutherisch; nur dies sei zuzugeben, dass sie, weil nicht in die Konkordienformel auslaufend, als eine der reformirten Lehre nicht mit einem damnant, sondern nur mit einem improbant gegenüberstehende Lehre bezeichnet werden könne, und dass die Theologie in Hessen-Kassel wärend der letzten zwei Drittel des 17. Jarhunderts in schneidendem Widerspruch mit der kirchlichen Lehre streng prädestinationisch-reformirt gewesen sei. So nahm die niederhessische Kirche immerhin einen insularen Standpunkt unter den deutschen Kirchenkörpern ein. Vilmar bezweifelte, ob es unter den gegebenen Voraussetzungen, wenn man den Charakter des Schwankens zwischen Namen und Bekenntnis beibehalte, der niederhessischen Kirche im ganzen möglich sein werde, das, was sie habe, unversehrt und unverkürzt auf die späteren Geschlechter zu übertragen. Und doch mache gerade diese Fähigkeit den Charakter der Kirche und jedes einzelnen Kirchenkörpers aus. Darum forderte er in der mit ungewönlichem Vorblick in die Zukunft geschriebenen Schrift „die Gegenwart und die Zukunft der niederhessischen Kirche“ (1867) „auf der Grube gehend“ in scharfem Gegensatz gegen eine dem hessischen Kirchen-Partikularismus allzusehr anhangende Richtung bringend dazu auf, den Kampf wider die drohende Union nicht auf die Unveränderlichkeit der Kirchenordnungen zu stellen (Kirchenordnungen könnten und müssten bei Wachstum des Glaubens und Zunahme der Festigkeit des Bekenntnisses verbessert werden), sondern diesen Kampf mit der stärksten Betonung des lutherischen Bekenntnisses und Bekenntnisrechtes zu beginnen. Dass man diesen Rat Vilmars so gar wenig beachtet hat, ist verhängnisvoll für den hessischen Kirchenkampf geworden; und geradezu tragisch ist es, dass die hessisch-partikularistische Gruppe der Renitenten von dem am 7. Dezember 1884 im 81. Lebensjare verstorbenen jüngeren Bruder Vilmars, dem Melsunger Metropolitan Jakob Wilhelm Georg Vilmar, einer Persönlichkeit von gewaltiger Potestät, gefürt wurde *).

In der eben genannten Schrift nahm Vilmar noch einmal den Kampf auf wider „eine der verworrensten und doch mordicus festgehaltenen Lehren des evangelischen Kirchenrechts: wider die Lehre vom Summepiskopat der Landesherren“, welcher in der unheimlichen Beleuchtung mit bengalischem Feuer wie jetzt seit seinem Entstehen nicht gestanden sei. „Wie ist es einer Kirche möglich, fragt er, sich bei einer Änderung des politischen Besitzes wie einen Ball aus einer Hand

*) Über das Verhältnis der beiden an und mit einander emporgewachsenen Brüder gibt wertvolles Material ein in Nr. 7 und 8 des Melsunger Missionsblattes vom Jare 1885 abgedruckter Vortrag des Pfarrers Schilling. Die Auffassung ist vielfach eine der unsern entgegengesetzte.

in die andere werfen zu lassen?" Vilmar erneuerte in der prinzipiellen Ablehnung des landesfürstlichen Summepiskopats, den er in direktem Widerspruch mit der Augsb. Konf. (Prolog, Artikel 28, Epilog) fand, das am 14. Februar 1849 zu Jesberg auf einer allgemeinen Konferenz von Mitgliedern und Freunden der hessischen Kirche zu einer Zeit abgelegte Zeugnis, als die deutschen Grundrechte den Stat für religionslos erklärten und die Entschließungen der Landesherren an die Zustimmung der konstitutionellen Minister gebunden wurden. Ich verweise auf das Jesberger Memorandum (Kassel 1849), das die Übergabe des Kirchenregiments an das geistliche Amt, resp. an die Superintendenten und Inspektoren erstrebte, und ziehe, um die Amtslehre Vilmars kurz zu zeichnen, nur folgende Stelle aus. „Nach dem zu Recht bestehenden Grundbekenntnis unserer Kirche wird die geistliche Gewalt als vom Herrn der Kirche den Bischöfen und Pfarrern verliehen angesehen. Sie sind von Ihm zu Hirten seiner Herde bestellt, sollen diese kraft göttlichen Auftrags weiden und sind über die Art und Weise, wie sie solches tun nnd ihr Amt ausrichten, dem Erzhirten hoch verantwortlich. Was der Herr an Gnadengütern seiner Gemeinde auf Erden gegeben hat, hat er zur Verwaltung in deren Hände übergeben, damit sie mit Hilfe dessen die ihnen anvertraute Seelsorge auch wirksam auszuüben vermögen. Sind nun diese Befugnisse auch nur mit ihrem Amte, nicht mit ihrer Person verbunden und bilden sie eben deshalb auch keinen von der übrigen Gemeinde absolut gesonderten Stand, keinen Klerus im römisch-katholischen Sinne des Wortes, so haben sie doch ernstlich darüber zu wachen, daſs die ihnen von Gott mit ihrem Amte gegebenen Rechte und Befugnisse ihnen nicht willkürlich geschmälert und entzogen werden und zwar eben deshalb nicht, weil sie one den Besitz jener Rechte ihr schweres, verantwortungsreiches Amt nicht mit dem gehörigen Erfolg auszuüben vermögen .... Aus den lebendigen Gliedern aber unserer Pfarrgemeinden sollen nach der Absicht unserer vaterländischen Presbyterialordnungen die Ältesten hervorgehen, welche berufen sind, ihrem Pfarrer treue Gehilfen in der Seelsorge zu werden und insofern an seinem Amte und seinen Befugnissen teilzunehmen, so daſs auch deren Rechte also nicht etwa aus den Urrechten der Gemeinden, sondern aus dem bischöflichen Amte der Pfarrer abzuleiten sind" (S. 17 und 18). So trat Vilmar im Gegensatz zum weltlichen Summepiskopat, der ihm keine Zukunft zu haben schien, für ein geistlich-bischöfliches Kirchenregiment in die Schranken, befürchtete aber, daſs die Verfassungsfrage in näherer oder fernerer Zukunft die evangelische Christenheit in zwei scharf von einander geschiedene Lager teilen werde. Denn überall da, wo das geistliche Amt nur als ein von der Gemeinde ressortirender Auftrag gelte, als ein Amt, welches die Gemeinde aus sich selbst heraus setze, da sei die völlig konsequent durchgefürte Presbyterial- und Synodalverfassung die notwendige und einzige Form der Kirchenregierung.

One Frage haben auf das Zeugnis Vilmars vom geistlich-bischöflichen Kirchenregiment die alten Ordnungen der hessischen Kirche einen wesentlichen Einfluſs geübt. Nach der Kirchenordnung vom Jare 1566 war das Superintendentenamt mit fast bischöflicher Gewalt ausgerüstet. Von der Bedeutung der Handauflegung kann man nicht nachdrücklicher reden, als es eben diese Kirchenordnung tut. Die aus den Kirchenordnungen vom Jare 1566 und 1573 hervorgegangene Kirchenordnung vom 12. Juli 1657 kann in einem Punkte, der Ordnung der öffentlichen Beichte, geradezu mustergültig genannt werden. Der Rechtsbestand dieser Ordnung war niemals, auch nicht in der Zeit des losgebundensten Rationalismus, erschüttert worden. Vilmar bekennt, daſs seine Verwaltung der Superintendentur Kassel von dem einen Bestreben geleitet gewesen sei, der Kirchenordnung von 1657 Eingang in das kirchliche Leben bei Pfarrern und Gemeinden zu bereiten.

Die vier Jare dieser Verwesung (1851—55) müssen als die Höhezeit im Leben Vilmars bezeichnet werden. Nun stand er in einem Amte, das den reichen Kräften dieser ungewönlichen Persönlichkeit Gelegenheit bot, sich voll und ganz auszuwirken. Er selbst glaubte, nun endlich seinen eigentlichen Beruf gefunden

zu haben. Was er bisher in Schule und Stat erstrebt und erarbeitet hatte, konnte er nun im innersten Zentrum des Volkslebens, in der Kirche, befestigen und so den Ertrag seiner Lebensarbeit für die Zukunft sichern. Ein par Andeutungen genügen, dies näher zu erläutern.

In den unmittelbar vorausgehenden Jaren (1848—50) hatte Vilmar eine höchst einflussreiche Tätigkeit auf politischem Gebiete entfaltet. Ein Mann von alt-konservativer Gesinnung und Lebensrichtung, dem Königtum des deutschen Volkes, das er mit dem Königtum des alten Testamentes vergleichen zu können glaubte, unbedingt ergeben, leistete er nicht nur seinem Kurfürsten und Herrn in schweren Tagen den kräftigsten und wirksamsten Beistand (vgl. den Bericht Vilmars über die Verlegung der kurfürstlichen Regierung von Kassel nach Wilhelmsbad 12.—17. Sept. 1850 in Nr. 167 der hess. Blätter), sondern machte auch den von ihm 1848 begründeten und bis Ende Juni 1851 allein redigirten „hessischen Volksfreund" zum Mittelpunkt und Sammelplatz der Treuen im Lande, unbeirrt durch den tätlichen Hass der Revolutionäre, der ihn dafür traf. Die Aufsätze dieser Zeitung, von denen Vilmar später einen Teil unter dem Titel: Zur neuesten Kulturgeschichte Deutschlands, 3 Theile (1858 und 1867) sammelte, haben großenteils eine mehr als zeitgeschichtliche Bedeutung. Vilmar bemühte sich, die inneren Grundlagen der Revolution aufzuzeigen und zu bekämpfen. Er rief das ganze hessische Volk zur Buße — auch seine eigene Partei und zwar gerade zu einer Zeit, als sie äußerlich in vollem Siege stand (hessischer Bußspiegel im „Volksfreund" v. J. 1852 Nr. 18). Je mehr er aber überzeugt war, dass nur die Kirche unser Volk von der empörerischen Unzufriedenheit und selbstzerstörenden Unruhe, den dauernden Quellen immer neuer Revolutionen, zu stiller Genügsamkeit und fröhlichem Gottesfrieden hinzufüren vermöge, desto größer musste seine Freude sein, als er nun in so hervorragendem Regieramt in den Stand gesetzt wurde, auf das kirchliche Leben entscheidend einzuwirken. Und noch ein anderer Gesichtspunkt bestätigt unsere Behauptung.

Man hat Vilmar mit Recht des Hessenlandes ersten Kenner und den feurigsten Bewunderer und Verfechter aller seiner Altertümer genannt (Augsb. Allg. Zeitung 1868, Beilage 222). Des Hessenstammes geschichtliche Eigenart war in dieser Person, wie in keiner anderen, verkörpert. Es gab keinen gründlicheren Kenner der hessischen Geschichte als ihn: die „hessische Chronik" (Marburg 1855) ist ein kleiner Beweis hiefür. Und nicht tot lag all diese Kunde in seinem Gedächtnis — treuherzig erzälte er in seinem „hessischen Historienbüchlein" (1842) alte hessische Geschichten seinem Volke. Was war er daneben für ein Beobachter der Gegenwart! Weltlauf und Wetter — „recht verstanden ein und dasselbe Ding, nur von zwei verschiedenen Seiten" — waren Gegenstände seiner fortgesetzten, scharfen Beobachtung; er veröffentlichte im Volksfreund (1851) ein „Wetterbüchlein", das sich auf eine mehr als vierzigjärige Beobachtung stützte. Jarzehnte hindurch sammelte er am Wortvorrat der hessischen Volkssprache: im J. 1868 konnte er ein nach Schmellers unerreichtem Vorbilde gearbeitetes „Idiotikon von Kurhessen" den Sprachfreunden vorlegen. Aufs eifrigste förderte er, auch durch eigene Beiträge, die Arbeiten des Vereins für hessische Geschichte und Landeskunde. Aber unter allen Altertümern, die er pietätsvoll pflegte, war ihm keines ehrwürdiger, keines enger mit dem Bestande des Volkes verknüpft, keines unentbehrlicher für eine gedeihliche Zukunft als die hessische Kirche. Deren Superintendentenamt verwaltete er jetzt.

Wir wissen, welche Ziele er in diesem Amte verfolgte. Die persönliche Berürung mit Pfarrern und Gemeinden, welche durch Pfarreinfürungen oder die vorgeschriebenen Kirchenvisitationen herbeigefürt wurde, bot die erwünschte Gelegenheit, kirchliches Leben nach Kräften zu fördern. Und mächtig war die Wirkung, welche von diesem lebendigen Zeugen des Herrn Jesu Christi ausgegangen ist. Sein Zeugnis hatte Gewalt über die Geister. Das stellte er als Aufgabe der Predigt hin: sie sollte ein durch Gebet vermitteltes Zeugnis sein, bestimmt, den einen ein Geruch des Lebens zum Leben, den andern ein Geruch des Todes zum Tode zu sein — fähig, die Scheidung zu bewirken zwischen Kirche und Welt.

So hat er selbst gepredigt — wir fülen es den veröffentlichten „Predigten und geistlichen Reden“ (Marburg 1876) ab, die doch gelesen der Macht der mündlichen Rede entbehren müssen. Einige dieser Predigten sind an Missionsfesten gehalten; an der Widererweckung des Missionssinnes in Hessen hatte Vilmar hervorragenden Anteil. In seinem Nachlasse finden sich die Dispositionen der Ansprachen bei Pfarreinsetzungen. Mit machtvollen Worten betonte er die Hauptsachen im geistlichen Amte. Er predigte etwa über 1 Tim. 1, 12 und verwandelte den Satz in ein Gebet: Der Herr Jesus Christus mache dich stark (in der Einsicht und im Willen) und treu (gegen Ihn und gegen die Herde), auf dass du hernach ihm danken könnest. Seine Ordinationsreden waren unvergesslich. Die letzte geistliche Handlung, deren Vornahme ihm der Herr gestattete, war eine Ordination (am 20. April 1855).

Die Erfarungen bei Kirchenvisitationen gaben dem Superintendentur-Verweser Veranlassung zu eingreifenden amtlichen Ausschreiben. Sie bezogen sich auf die Gestaltung des Konfirmandenunterrichts, auf die geistliche Sorge für die auswärtigen Pfarrkinder (beide abgedruckt im hess. Volksfreund 1852, Nr. 6—9 und 1853 Nr. 11); ferner auf die Zulassung zum Patenamt, Untersagung der kirchlichen Leichenbestattung, geistliche Pflege der Presbyterien, Brautexamen und änliche Zweige der speziellen Seelsorge. Die Schätze der hessischen Kirchenordnungen erstanden aus ihrem Grabe. Es zeigte sich, was ein Mann von der Regiergabe nnd dem Zeugenmute eines Vilmar zur Hebung des kirchlichen Lebens einer ganzen Kirchenprovinz beitragen kann. Der Diözese Kassel, ja der ganzen hessischen Kirche gereichte es zu größtem Segen, wenn nach dem Tode des Superintendenten Ernst sein bisheriger Verweser zum Amtsnachfolger gewält wurde.

Und er wurde gewält. Nach den feierlichen Bestimmungen der Kirchenordnung vom J. 1566 wurde der „Synodus“ der Pfarrer gehalten; sie wälten mit 109 von 124 Stimmen Vilmar zu ihrem Bischof. Die Wal unterlag der Bestätigung des Landesfürsten. Die Bestätigung wurde verweigert. Der letzte Kurfürst von Hessen schlug der Landeskirche, deren Summepiskopat er bekleidete, eine Wunde von der verhängnisvollsten Tragweite; er bestätigte durch den Gewaltakt, mit dem er den gewälten Superintendenten als Professor der Theologie nach Marburg versetzte, aufs nachdrücklichste das Zeugnis Vilmars wider das landesfürstliche Kirchenregiment. Der Vergewaltigte selbst war aufs tiefste erschüttert. Er lebte der Hoffnung, dass die Geistlichen fest bei ihrer Wal beharren und dadurch den Kurfürsten zwingen würden, die Wal zu bestätigen. Der Kurfürst blieb unbeweglich, auch als das Ministerium Hassenpflug die Bestätigung Vilmars zur Kabinetsfrage machte. Wir empfinden den bitteren Schmerz des Schwergeprüften, der nun bald „in die Grube zu faren“ wünschte, wenn wir folgende Worte lesen, die er am 30. Okt. 1855 an V. A. Huber schrieb: „Eine eigentümliche und für den Verstand, den man im bürgerlichen Leben, warscheinlich nicht im fürstlichen, den gesunden nennt, unfassbare Logik hat mich, gegen dessen Bestätigung zum Superintendenten aus konfessionellen Bedenken die ungemessenste Wut entbrannt war, so dass das Ministerium Hassenpflug deshalb abgetreten ist, nun sogar zum Professor der Theologie gemacht. Freilich hat man bei der Gelegenheit zwei längst verfolgte Fliegen mit einer Klappe geschlagen: man ist hier mich und bei der guten Veranlassung auch das Ministerium von 1850, das längst lästig geworden, los geworden; denn „1848 hat es gar keine Revolution gegeben, höchstens etwas unbedeutenden Straßenunfug“ und „eine Revolution ist für alle Zukunft unmöglich“ (verba ipsissima, die übrigens hier nicht allein, sondern mit ganz geringer Variation auch in Berlin gesprochen worden); und endlich: „ein Ministerium Hassenpflug war nur für 1850 brauchbar“. Moral: Der Mohr kann gehen“. Es ging in Vilmar der Mann, dessen Regiment der niederhessischen Kirche nach menschlicher Voraussicht eine gesunde und ruhige Fortentwickelung verbürgt hätte. Seitdem ist sie durch die heftigsten Stürme erschüttert worden, und die für die Freiheit der Kirche kämpfenden „Renitenten“ sind wider in sich aufs tiefste gespalten. —

III. Vilmars Lebensabend. — Beurteilung. Vor 21—24 Jaren wäre Vilmar gerne Professor der Theologie geworden; jetzt musste er gezwungen als solcher „figuriren". Es erneuerte sich in ihm der alte Zwiespalt zwischen Beruf und Neigung. Um so erstaunlicher ist die umfassende und tiefgehende Lehrwirksamkeit Vilmars in der aufgezwungenen Stellung. Er glich dem Christophorus, dessen Kraft wuchs, je größere Last ihn drückte. Mehr und mehr wurde er der einflussreichste Lehrer der Universität. Eine zalreiche Jüngerschar empfing von ihm einen „Stoß zu ewiger Bewegung".

Ein deutliches Programm der theologischen Lehrtätigkeit Vilmars enthält die am Beginn derselben als „Bekenntnis und Abwehr" veröffentlichte Schrift „die Theologie der Thatsachen wider die Theologie der Rhetorik" (1856, 1. bis 3. Aufl.); verständlicher wäre der Titel: „Theologie des Zeugnisses von Thatsachen wider die Theologie der leeren Worte". Im Sinne dieser Schrift, in der deutlich ausgesprochenen Absicht, durch sein Zeugnis von den göttlichen Tatsachen Pastoren zu erziehen, hat der 55järige Mann einen umfassenden Kreis von theologischen Vorlesungen ausgearbeitet. Am mächtigsten wirkte er durch sein collegium biblicum. Er fürte die theologische Jugend in einem dreijärigen Kursus durch die ganze heilige Schrift, von der Genesis bis zur Apokalypse. Viermal hat er diesen an deutschen Universitäten einzigartigen Kursus vollendet. Ein Jünger Vilmars, der Pfarrer Chr. Müller zu Fürstenau, hat mit tiefem Verständnis seiner Aufgabe unter Heranziehen von Schriften aus dem 16. Jarh. diese praktische Erklärung der heiligen Schrift herausgegeben (6 Bde. 1879—83, Gütersloh, Bertelsmann). Auch die meisten anderen Vorlesungen Vilmars sind nach seinem Tode in gleichem Verlage veröffentlicht worden — von Pfarrer Israel die „theologische Moral" (2 Bde. 1871), von Gymnasialdirektor Dr. Piderit die „Dogmatik" (2 Bde. 1874), die Vorlesungen über die „Augsburgische Konfession" (1870), über „christliche Kirchenzucht" (1872), über die „Lehre vom geistlichen Amt" (1870), über „Pastoraltheologie" (1872). Außerdem las Vilmar über „Homiletik", über das „Kirchenlied" — und (eine Frucht seiner ungewönlich gründlichen Kenntnis des 16. Jarh., insbesondere Luthers) über die „theol. Literärgeschichte des Reformationszeitalters". Wenn man sich zur Herausgabe von Vorlesungen überhaupt entschließt, sollte gerade die letztere Vorlesung dem theologischen Leserkreis nicht vorenthalten werden. Freilich, bei einem Lehrer wie Vilmar ist der Unterschied zwischen dem mündlich gesprochenen, aus der vollen Persönlichkeit hervorquellenden Wort und dem toten Buchstaben der gedruckten Rede besonders groß. Es sind reiche Schätze christlicher Warheit und Weisheit in all den genannten Schriften verborgen für den, der sie zu heben weiß; aber in den Vorlesungen selbst prägte sich der gewichtige Vortrag unmittelbar dem Hörer ein, wenn „der markige Mann mit tiefernstem Angesicht zu sprechen anhub, kein Wort zu viel und keins zu wenig, mit einer Sicherheit und einer Gewissheit, die auch den fernsten Zweifel gänzlich ausschlossen und dem Zuhörer das Gefül einflößten, dass der Vortragende mit seiner ganzen gewaltigen Persönlichkeit für jedes Wort einstehe" (Israel, Vorwort zur Moral, S. VII). Man begreift leicht, wie gewaltig der Einfluss eines solchen Mannes auf empfängliche jugendliche Gemüter sein musste. Und nicht bloß auf diese. Er war die Seele der lutherischen Pastoralkonferenzen beider Hessen, die von 1857 bis 1866 abwechselnd zu Marburg und Friedberg gehalten wurden. Vilmar hielt meist die Eröffnungsansprachen, die, aus dem vollen Leben der Kirche genommen, den Gesichtspunkt bezeichneten, unter welchem die zur Besprechung gestellten Fragen behandelt werden sollten. Es wäre zu wünschen, dass ein Teilnehmer dieser gesegneten Konferenzen, auf welchen die wichtigsten Angelegenheiten des geistlichen Amtes nach einander besprochen wurden, die ausfürlichen Berichte im „Kirchenblatt für das Großherzogtum Hessen" in Verbindung mit seinen Erinnerungen zu einem Gesamtbilde vereinigte. Diese Zusammenkünfte hatten große kirchliche Bedeutung. Fast alle die bekenntnistreuen Geistlichen beider Hessen, die in den Kirchenkämpfen der siebziger Jare hervorgetreten sind, haben, so weit sie nicht onehin zu den Schülern Vilmars gehörten, hier ihre Waffenrüstung für die kommenden Zeiten geschmiedet. Zu wei-

terer Verständigung und zur Sammlung verwandter Kreise dienten die von Vilmar herausgegebenen „pastoral-theologischen Blätter“ (1861—66, 12 Bde.). Wer Vilmar recht kennen lernen will, muſs seine Aufsätze in diesen Blättern (gesammelt von Pfr. Müller unter dem Titel: Kirche und Welt, 2 Bde. 1872) studiren. Und wer seine Stellung zu den kirchlichen Zeitfragen im einzelnen zu erforschen wünscht, dem seien seine „Quartalberichte“ im Nathusiusschen Volksblatt für Stadt und Land (1860—66) bestens empfohlen. Er fürte an einer Reihe von Beispielen den Satz durch, daſs wir nicht in einer Zeit der Spaltungen leben, sondern in der Zeit der Scheidung. Es sei der unabwendbare Gang der göttlichen Weltregierung, geweissagt schon vor Jartausenden, daſs, wie im Anfange der Menschengeschichte Kainiten und Sethiten gesonderte Menschenkreise waren, so gegen das Ende der Erlösungszeit zweierlei, innerlich bis in das Herz und Mark von einander geschiedene Menschenarten vorhanden sein werden.

Trotz der Jüngerschar, die sich um ihn sammelte, fülte sich Vilmar in Marburg mehr und mehr isolirt und einsam. Unterm 23. Okt. 1860 schrieb er an V. A. Huber: „Ich sehne mich dahin, wo meine Väter schlafen. Wenn man die erwachsenen Kinder vertiert (mein ältester Son starb vor drei Jaren, der zweite, Otto, der auf dieser Welt mein Alles war, in diesem Jare), hat das Leben nicht nur keinen Reiz, auch kein Interesse mehr. Dazu kommt dann noch der unaussprechliche Ekel an den politischen Zuständen, der noch weit ärger ist als der Ekel von 1806—1813, dem doch Zorn beigemischt war; aber wie ich über einen Klumpen Regenwürmer, die von einem Ochsen zertreten werden, Zorn haben könnte, begreife ich nicht — Ekel desto mehr. Ich fürchte fast, unsere Erbmonarchieen haben in der nächsten oder doch in der darauffolgenden Generation schon ausgelebt“. Den Schmerz über die Ereignisse des J. 1866 hat Vilmar nicht mehr verwunden. Todesgedanken verließen ihn seitdem keinen Tag. An seinem letzten Geburtstag (21. Nov. 1867) sprach er sie offen aus. Wenige Tage darauf starb seine (zweite) Gattin, mit der er seit dem 6. Okt. 1833 in kinderloser Ehe gelebt hatte. Er überlebte sie nicht lange. Am Morgen des 30. Juli 1868 wurde er, wie es scheint, nach einem widerholten Schlagfluſs tot in seinem Bette gefunden. Aus dem Antlitz sprach tiefer Friede; die Kopfbedeckung lag auf den gefalteten Händen. Zwei Kinder (ein Son, Pfarrer in Allendorf, und eine Tochter, verheiratet an Pfarrer Heldmann) haben den Vater überlebt. Am 1. August 1868 ist der müde Leib der Erde übergeben worden. —

Ein Kirchenmann in der Wende zweier Zeiten — so kann Vilmar aufs kürzeste bezeichnet werden. Einem Zeitgeschlecht angehörend, „welches mitten inne gestellt ist zwischen das Gröſste und Kleinste, das Höchste und das Niedrigste, zwischen den unbekümmerten Genuſs, der nur für den Tag lebt, und die höchsten Ideeen, welche auf Jarhunderte hinaus die Welt gestalten und beherrschen, zwischen eine alte Zeit, die trotz ihrer Kraft in sich selbst versunken, unbehilflich und sich selbst unverständlich geworden ist, und eine neue Zeit, welche unter kräftigen, aber oft ungefügen Schlägen das edle Metall aus dem tauben Gestein heraus zu hämmern sucht, welches mitten hinein gestellt ist zwischen das altererbte Nationalleben und zwischen eine neue Weise und Sitte, zwischen Ansprüche, denen die Kräfte sich geltend zu machen, und zwischen Kräfte, denen Ansprüche und Berechtigungen fehlen“ (Geschichte der deutschen Nationallitteratur, S. 303), hätte der gewaltige Mann ein Satiriker wie Fischart werden können, wenn seine Gaben ihn nicht auf das tätige, praktische Leben gewiesen hätten, und wenn nicht die heiße Liebe, die in dem Manne braunte, nach der großen Wendung seines Lebens ganz nnd gar der Kirche des Herrn und ihrem Baue, zunächst im alten Lande der Hessen, gehört hätte. Mit bewundernswerter Treue stellte er alle seine reichen Gaben in den Dienst des Herrn; aber das war die Gefar dieser durch und durch geschichtlichen Natur, daſs ihr das Historische, zumal das Selbsterlebte und persönlich Erfarene zu sehr als der einzige nnd allein berechtigte Ausdruck des nach der Verkörperung ringenden geistigen und geistlichen Lebens erschien. So kam es zwar, daſs er die feinste Witterung für alles revolutionäre Werden und den gründlichsten Haſs dagegen hatte, da er nur von der ruhigen Stetigkeit der

in den geschichtlichen Banen verharrenden Entwicklung Heil erwartete. Aber andererseits verkannte er doch zu leicht, dass auch der tobendste, von wilden Wassern geschwellte und seine User überflutende Fluss berechtigte Strömungen in sich fürt, und dass daher der starr entgegentretende Felsblock nicht nur die wilden Wogen hemmt, sondern auch den tieferen, ruhigen Fluten zum Anstoß gereicht. Aber so stand der tiefgegründete Mann da — ein unbeweglicher Fels, umbraust von den Wogen einer aufgeregten, stürmischen Zeit. Es ist dies seine Größe, und hoffentlich werden noch viele in Zukunft an der Unerschütterlichkeit eines Mannes sich stärken, der, die Ruhe der Ewigkeit im Herzen, in den ersten Stunden nach der Ermordung Auerswalds und Lichnawskys, wärend der tobende Jubel über diese Greueltat von der Gasse zu seinem Fenster hinauf dröhnte, in einer herrlichen Schulrede „vom Frieden Gottes" mächtiges Zeugnis ablegen konnte. Aber neben der Stärke liegt bei uns endlichen und sündigen Menschen die Schwäche, und es läſst sich nicht leugnen, dass die Starrheit des Felsenmannes auch manchen beklagenswerten Anstoß geboten hat.

Ich will mich zum Beweise hiefür nicht auf die bittere Anklageschrift stützen: „Dr. A. Vilmars und seiner Anhänger Stellung zu den wichtigsten politischen und kirchlichen Zeitfragen" (zuerst in Gelzers Monatsblättern und dann selbständig erschienen 1865) und übergehe auch die ernsten Worte, mit denen Konsistorialrat J. Carl in der Schrift „Vilmar wider Ebrard" (1864) die „christliche" Polemik in Kurhessen getadelt hat. Ein Beispiel auf theologischem Gebiete genügt zum Beweise. Hat man wirklich ein christliches und theologisches Recht, die Aufhebung der Leibeigenschaft zu bemäkeln und zu behaupten, dass die modifizirte und so der Fabrikknechtschaft vorzuziehende Einfürung der Sklaverei innerhalb christlicher Völker nicht one Weiteres als unchristlich verworfen werden dürfe — weil es an einem hiefür gewärleistenden Worte des N. T.'s fehle?! (Moral II, 197). Kann man sich wundern, wenn ein Politiker wie Konstantin Frantz, den freilich Vilmar seiner Zeit zu den „Revolutionspredigern" geworfen hat (Hess. Volksfreund 1852, Nr. 73), solche Worte als einen Beleg dafür anfürt, in welch unfreien Tendenzen die lutherische Orthodoxie noch heute befangen sei? (in seinem Werke: Schellings positive Philosophie III. Teil, 1880, S. 228 ff.). Der Schluss, den Frantz zieht, ist natürlich falsch; aber auch über die Begründung muss man sich billig wundern, mit der Vilmar seinen eigentümlichen Satz versehen hat. Es kommt hier sein starrer Tatsachenbegriff in Sicht, wenn er für jede Lebenserscheinung in der Christenheit ein direktes billigendes oder verwerfendes Wort der h. Schrift voraussetzt, unter das man sich zu beugen habe. Es ist eine der empfindlichsten Stellen der Vilmarschen Theologie, dass sie für die Bedeutung der christlichen Erkenntnis, durch welche die zu erfarenden Tatsachen der inneren Aneignung und Verarbeitung zugefürt werden, kein rechtes Auge hat. Für ein System der christlichen Gewissheit gibt es in dieser „Theologie der Tatsachen" keinen Raum. Vortrefflich hat der „Christosoph" Dr. Albert Peip (1858) darauf aufmerksam gemacht, dass, wenn Luther ein Tatsachen-Theolog wie Vilmar gewesen wäre, er die Glaubensartikel hätte beschließen müssen mit den Worten: Das ist tatsächlich war. Es heißt aber: Das ist gewisslich war. Die Flucht von der Erkenntnis weg zu den Tatsachen selber, das vermeintliche Sich-beugen unter die unmittelbaren Tatsachen erklärt sich aus Vilmars Zweifelskampf; aber diese Flucht rächt sich, und dann am empfindlichsten, wenn von den Tatsachen, unter welche man sich beugen soll, nach ungenügende Erkenntnis und Erfarung herrscht und dieselben vielmehr erst genau zu ermitteln und zu erfaren sind. Vilmar gibt selber zu, dass die Erfarung über das geistliche Amt der Kirche noch bevorstehe. Es ist dies gewiss richtig, und es stimmt dazu die erst in den letzten Jaren etwas erhellte Dunkelheit, in der die Verfassungszustände der ältesten Kirche begraben liegen. Um so verwunderlicher und bezeichnender ist es, dass die Energie der Vilmarschen Behauptungen nirgends stärker ist als da, wo er auf das geistliche Amt und seine Stellung in der Kirche zu sprechen kommt (vgl. die kritische Beleuchtung der Dogmatik Vilmars und insonderheit seiner Lehre von der Kirche im 69. u. 72. Bd. der Zeitschrift für Protest. u. Kirche S. 135 ff. u. 57 ff. von Prof. Dr. Fr. H. R. Frank).

„So klein ist die Kirche nicht, dass sie nicht Raum genug hätte auch für die Wirkungen des stürmischen Eliaseifers, und so erregt ist sie auch nicht, dass sie nicht auch stets der starken und schanungslosen Aufrüttelung durch dafür besonders begabte streitbare Männer bedürfte" (Rede van Prof. Dr. Henke am Grabe Vilmars, S. 9). Auf die Kirche unserer Tage wirken Männer van so gegensätzlichem Standpunkt ein wie der Hesse Vilmar und der Däne Kierkegaard. Sie bedarf der Verschiedenheit der Gaben, und es kammt nur darauf an, dass dieselben dargereicht werden in dem einen Glauben, den sie selber bekennt. Den hat aber Vilmar in der einfältigsten und schlichtesten Weise ausgesprachen, wenn im „hessischen Histarienbüchlein" die im Gattesacker der Siechenkapelle var Weidenhausen ruhenden „Lazarusbrüder" ihn zu falgendem Bekenntnis veranlassen: „Von denen, die Lazarus gewesen sind am Leibe, sind gewiss gar manche Lazarus gewesen am Geiste. Diese aber könnten dereinst in der Auferstehung wol einmal gegen dich, der du dich heute gar graß, gar klug, gar weise und gelehrt dünkest, auftreten und sprechen: ich bin nichts gewesen, nicht groß, nicht gelehrt und nicht weise, die Welt hat nichts von mir gewusst, ja nicht einmal die Stadt, in der ich geboren und gestarben bin; ich bin krank und elend gewesen, zum Arbeiten unfähig, und menschlicher Weise mir und andern zur Last; ich habe nur den Herrn Jesum lieb gehabt, habe mich gesehnt, daheim zu sein bei ihm und bin auf sein Verdienst gestarben. Dann wünsche ich mir aft, klein und gering und namenlos zu sein, wie sie, ein unbekanntes Grab zu haben, wie sie, und den Herrn Jesum lieb gehabt zu haben bis in den Tod, wie sie. Wenn man mir ja aber einen Stein setzen wallte, dann möchte ich nichts darauf geschrieben wissen, als was ein treuer frammer Hesse (Balthasar Schuppius) einst auf seinen Grabstein wollte gesetzt haben, nämlich die Warte aus dem Kinderkatechismus: Ich habe geglaubt eine Vergebung der Sünden, eine Auferstehung des Fleisches und ein ewiges Leben. Amen." Mit diesem Grabmal lebt A. Fr. Chr. Vilmar auf dem Friedhafe zu Marburg und im Gedächtnis der Kirche fart. Dr. **Johannes Haußleiter.**

Vincent, Jacques Louis Samuel, gebaren zu Nimes im Jare 1787, San und Enkel van Pastoren der Wüste (désert), wurde für die geistliche Laufbahn bestimmt. Frühe zeigte er ausgezeichnete Fähigkeiten und leidenschaftlichen Eifer für die Studien. Er studirte die Theologie in Genf, wohin das französische, van Antan Caurt gestiftete Seminar versetzt warden war. Er machte salche Fartschritte, dass er var der festgesetzten Zeit die Kansekratian erhielt, worauf er alsabald nach Nimes als Katechist berufen wurde in einem Alter van 22 Jaren. Zu Anfang des Jares 1810 trat er dieses bescheidene Amt an und setzte seine Studien mit Eifer fart. Alte und neue Litteratur, Wissenschaft und Kunst beschäftigten ihn ebensa sehr wie die Theolagie. Erzagen im Schaße einer Familie, die ihn mit frammen Erinnerungen genärt hatte, vall von Hoffnung für die Zukunft des Protestantismus, wurde er bei dem Antritte seines Amtes tief bewegt bei dem Anblicke des Zustandes der refarmirten Kirchen. Die Litteratur des 18. Jarhunderts, die politischen Umwälzungen, denen bald die kriegerischen Triumphe des ersten Kaiserreiches falgten, hatten den französisch-refarmirten Kirchen größeren Schaden zugefügt als die blutigen Verfolgungen Ludwig's XIV. An der Stelle der religiösen Begeisterung, welche durch die Gewalttätigkeit nicht hatte erstickt werden können, sah man nichts als Gleichgültigkeit oder Farmalismus. „Die Prediger predigten", sagt Vincent van dieser Zeit, „die Gemeinden hörten sie an, die Konsistarien versammelten sich, der Kultus behielt seine Formen bei. Übrigens kümmerte sich kein Mensch um diese Dinge, die Religion nahm in Aller Leben keine Stelle ein" *). Vincent suchte das religiöse Gefül zu wecken, und die Ereignisse, welche in Nimes auf den Sturz Napaleons falgten, indem sie das Andenken der Leiden der Väter auffrischten, mussten zu jenem Werke der Widerbelebung beitragen. Wärend dieser unglücklichen Tage, welche unter dem

*) **Du Protestantisme en France,** Neue Ausgabe 1859, S. 457.

Namen „weißer Schreckenszeit" *) bekannt sind, wurden Protestanten getötet, ihre Häuser geplündert **), gerade so, wie in den Zeiten der Religionskriege. Diese Unglücksfälle erweckten in den Gemütern einigen Ernst und bewirkten eine für religiöse Eindrücke empfängliche Stimmung.

Die erste Predigt, welche Vincent herausgab, handelte „von der Einheit des Geistes"; sie trug die Jarzal 1814, zu welcher Zeit die öffentliche Ordnung zu wanken begann. Im Jare 1815 ließ er eine neue und mit Anmerkungen vermehrte Ausgabe der „Pflichten der Corporationen" (devoir des communautés) von Osterwald erscheinen. Im J. 1817 gab er den noch in mehreren Kirchen gebräuchlichen Katechismus heraus, sowie eine Übersetzung der Moralphilosophie von William Paley. Für eine andere Veröffentlichung erntete er den einstimmigen Dank des Publikums, nämlich für die Herausgabe der „Beweise und Autoritäten der christlichen Offenbarung im Jare 1819". In demselben Jare schrieb er eine Einleitung zu der „Geschichte der Camisarden" von Anton Court, wovon in Alais ein neuer Abdruck gemacht wurde. Vom Jare 1820 an nahm seine Schriftstellerei eine mehr selbständige Haltung. Abgesehen von einem Bande Predigten von Sintenis, die er als litterarische Übung übersetzte, gab er seine Beobachtungen „über die religiöse Einheit" (Observations sur l'unité religieuse) und seine „Beobachtungen über die Anwendung des Autoritätsprinzips auf die Religion" (Observations sur la voie d'autorité appliquée à la religion) heraus. In dem ersten dieser Werke widerlegt er den Verfasser des essai sur l'indifférence en matière de religion und zeigt in streng geordneter Argumentation, dass die religiöse Einheit unmöglich ist, man mag sie nun durch Unterricht, durch Unwissenheit oder durch Zwang zu begründen suchen. Ebenso deckt er die Gefaren des Systems von Lamennais für alle Fortschritte des menschlichen Geistes auf; am Schlusse rechtfertigt er den Protestantismus gegen den Vorwurf des Indifferentismus und stellt die heilige Schrift hin als Grundlage der religiösen Einheit und als Quelle der Religion. Lamennais antwortete in vornehm-stolzem Tone diesem „Ministre", wie er ihn nannte, im 2. Bande seines essai, worin er zeigt, dass die Bibel nicht hinreiche zur Begründung der religiösen Einheit, ebenso weist er die drei von Vincent aufgestellten Alternativen ab; er behauptet, dass der Glaube weder durch Unterricht zuwege gebracht noch durch Unwissenheit noch durch Zwang auferlegt werden könne. Der Glaube müsse aus Gehorsam gegen die Autorität angenommen werden, und für Lamennais ist die größte Autorität diejenige, welche sich aus der allgemeinen Zustimmung ergibt und welche in einem Körper, der ihr als Organ dient, Person wird. Vincent stürzte diese Thesis um in seinen Beobachtungen über das Prinzip der Autorität. Er zeigte mit strenger Logik, dass die Autorität kein untrügliches Kriterium ist, dass die am meisten verbreiteten Meinungen nicht notwendig die warsten, und dass eine organisirte Autorität diejenige ist, auf die man sich am wenigsten verlassen kann. Jene beiden Schriften fürten den französischen Kirchen einen mutigen Bekämpfer ihrer Sache vor, einen Mann, der ungeachtet der Furchtsamkeit, welche die Ereignisse der Zeit ihnen eingeflößt hatten, sich nicht scheute, ernsteren Angriffen Widerstand zu leisten.

Seit geraumer Zeit erfüllt vom Wunsche, in Frankreich den Sinn für theologische Studien zu wecken und zu religiöser Tätigkeit anzuspornen, trug sich Vincent mit verschiedenen Projekten herum. Daher er sich im J. 1818 über das Erscheinen der „Archives du christianisme" freute, der ersten religiösen Zeitschrift des protestantischen Frankreichs. Es finden sich darin einige Artikel, die seinen Namen tragen. Doch nicht lange ging es, bis er ein ausgedehnteres Programm aussann, als dasjenige war, worauf jenes Blatt sich beschränken wollte. Endlich kam er dahin, jene Gedanken zu verwirklichen, da er im J. 1820 seine „Mélanges

*) Anspielung auf die Schreckenszeit 1739, weiß genannt, weil sie unter den Bourbonen stattfand.

**) Siehe die Schrift von Lauze de Perret: 1792 und 1815 à Nimes.

de religion, de morale et de critique sacrée" herauszugeben anfing. Die zehn Bände dieser jeden Monat heftweise erscheinenden Sammlung, die fünf Jare lang dauerte, enthalten eine beträchtliche Anzal von Kenntnissen, die für jene Zeit in Frankreich vollkommen neu waren. Man findet darin viele Auszüge aus deutschen Schriften; denn Vincent's hauptsächlichstes Streben war, die deutsche Wissenschaft mit dem französischen Geiste in Berürung zu bringen. Außerdem liest man darin Analysen von englischen und holländischen Werken, verschiedene Originalartikel, Anzeigen verschiedener Schriften nebst Angabe ihres Inhaltes, sowie Nachrichten, die hauptsächlich die Tätigkeit der Bibelgesellschaften betreffen. Die Wirkung dieser Zeitschrift war sehr verschiedenartig. Da sie an ein Publikum gerichtet war, welches für die darin behandelten Fragen unreif war, machte man ihm bisweilen einen Vorwurf daraus, dass er deren Veröffentlichung unternommen. Indessen hat sie doch einige gute Früchte gebracht. Wenn einige Personen dadurch in ihrer Überzeugung irre gemacht wurden, so fanden andere darin einen edlen Anflug von Spiritualismus, der sie geistig stärkte. Jedenfalls wurde die Lieferung immer mit Ungeduld erwartet, Vincent hatte dazu wenige Mitarbeiter. Alle Artikel sind von ihm, ausgenommen einige wenige von Wilm, Cellerier, Cohn und Fontanès. Daher er, da seine Beschäftigungen täglich sich mehrten, die Zeitschrift aufgab, seitdem die Revue protestante anfing zu erscheinen; diese von Coquerel dem Vater 1825 bis 1829 redigirte Zeitschrift erfreute sich der vollen Sympathie von Vincent, der darin eine Reihe von Artikeln schrieb unter dem Titel „Der reformirte Pastor im 19. Jarhundert".

Nach dem Tode des Herrn Olivier-Dermond im Jare 1825 wurde Vincent Präsident des Konsistoriums von Nîmes. Er genoss so allgemeine Achtung, dass er schon vorher Mitglied mehrerer administrativer Behörden und sogar der königlichen Akademie des Departements Du Gard — eine für Protestanten ungewonte Ehre — geworden war. Das Interesse, welches er immer für die Kirchen seines Vaterlandes gehegt, die Stellung, die er in einer der wichtigsten dieser Kirchen einnahm, die Kenntnisse, die er sich in Beziehung darauf erwarb, trugen dazu bei, dass er der Berater einer Menge von Konsistorien wurde. Unter dem Einflusse der Präoccupationen, die ihm von dieser letzten Seite erwuchsen, veröffentlichte er seine Ansichten (vues) über den Protestantismus 1829.

In dieser Schrift, wovon einige Kapitel bereits unter dem vorhin genannten Titel „der reformirte Pastor im 19. Jarhundert" erschienen waren, gibt Vincent one systematische Ordnung die Resultate seiner Erfarungen und seines Nachdenkens. Unter verschiedene Rubriken bringt er, was sich auf die protestantischen Kirchen im allgemeinen und auf die französischen insbesondere bezieht. So spricht er zunächst vom Protestantismus überhaupt, von seinem Prinzip, seiner Verfassung; darauf betrachtet er ihn in seinem Ursprunge und in seinem gegenwärtigen Zustande, weiterhin handelt er von dem, was auf den Protestantismus Einfluss haben kann, nämlich von seinem Verhältnis zum Stat, von der Theologie, von der Religion, von der Philosophie, vom Methodismus (unter welchem Namen er die religiöse Erweckung unseres Jarhunderts zusammenfasst) und vom Katholizismus. Im letzten Kapitel wirft er einen Blick auf die Zukunft des Protestantismus. Man sieht es dem Buche an, dass der Verfasser, wie er selbst bemerkt, mit ganzer Seele dabei war. Es athmet einen Freimut und an manchen Stellen eine Kraft der Rede, die schon an sich hinreichend wären, es interessant zu machen. Besonders ist es voll von lichtvollen aperçus, welche den Zustand der reformirten Kirchen Frankreichs lebendig vor Augen stellen, wobei er den toleranten Geist bekundet, zu dem er sich in jenen Tagen der religiösen Gärung zu erheben wusste. Endlich findet man in seiner Schrift richtige Ansichten über die reformirte Kirche, die religiöse Erweckung, über den Katholizismus, sowie über die reichen Hoffnungen, die er in Bezug auf den Protestantismus in sich hegte.

Er unterscheidet zwischen dem Protestantismus, der berufen ist zu wachsen, und zwischen seinen verschiedenen Lebensäußerungen, welche ihren Charakter verlieren und untergehen können. „Für mich und für viele Andere" — sagt er — „ist der Protestantismus das Evangelium, seine Form ist die freie Prüfung". Über-

dies bedauert er die Erschlaffung innerhalb der reformirten Kirche und das Gesetz vom 18. Germinal des Jares X der Republik, wodurch das Verhältnis der reformirten Kirchen in sich und zum State geregelt wurde. Nach seiner Ansicht ist die Unabhängigkeit vom State die normale Stellung der Kirche. „Daher unser Streben darauf gerichtet sein soll, sie wider zu finden. Ist sie doch ein Fortschritt, den unser Jarhundert auf sein Programm geschrieben und den es vollziehen soll (du Protestantisme en France S. 516 ff.). Vincent erachtete aber, dass in jener Zeit die Kirchen auf diese Änderung nicht gehörig vorbereitet seien. Er fürchtete für sie die Zerteilung in Sekten. Daher er sich befleißigte, ihnen zu zeigen, wie sie vorerst die Stellung ausbeuten könnten, die das Konkordat für sie geschaffen hatte. In dieser Beziehung fordert er die Versammlung der Synoden oder vielmehr er wünscht sie, denn er befürchtet auch die Zwistigkeiten, die im gegenwärtigen Zeitpunkte bei diesem Anlasse hätten ausbrechen können. Die Ansichten über den Protestantismus sind das Hauptwerk von Vincent, sowie sie auch das wichtigste sind für die Kenntnis des damaligen Zustandes der reformirten Kirche Frankreichs. Diese Schrift ist nicht veraltet, und gerechterweise hat 1860 Prevost-Paradol sie dem Publikum aufs neue dargeboten, bereichert mit einer Einleitung aus seiner Feder, unter dem Titel: Du protestantisme en France par Samuel Vincent, avec une introduction par Prevost-Paradol.

Eine andere Schrift von Vincent, wie die Ansichten über den Protestantismus im Jare 1829 erschienen und ebenfalls vor kurzer Zeit neu herausgegeben, sind seine „Méditations religieuses“ *). Bei ihrem Erscheinen wurde sie sehr günstig aufgenommen von den einen, mit Misstrauen von den anderen, die Tendenz derselben ist darin ausgesprochen, wenn der Verfasser sie einen Versuch nennt, den Spiritualismus, im reinsten Sinne des Wortes verstanden, in die praktische Religion und in die Regelung des Lebens hinüberzuleiten. „Das Gefül der Pflicht“ — sagt Vincent an einer anderen Stelle —, „die sittliche Weltordnung, wovon dieses Gefül die Äußerung ist, die göttliche Widervergeltung, welche die notwendige Ergänzung jener Weltordnung ist, der Kampf jenes edlen und uneigennützigen Prinzipes gegen die Bedürfnisse und Versuchungen der Sinnlichkeit, die Überlegenheit, welche dieses Prinzip dem Menschen über die übrige Schöpfung verleiht, die damit verbundene Ahnung einer unsichtbaren Welt, das ist es, was ich in diesen Meditationen zu erläutern versucht habe“ (s. Méditations, Ausgabe von 1829 S. LV). Fontanes hat sie mit Recht einen Kursus über religiöse Philosophie genannt. Was die Form derselben betrifft, so ist sie sehr mannigfaltig. Wir wissen, dass Vincent einen Band Predigten von Sintenis übersetzt hatte, worin dieser von den gewönlichen Regeln des Kanzelvortrags abwich. Vincent folgte seinen Fußstapfen. Fast nie gibt er die Einteilung an. Bisweilen behandelt er sein Thema, one einen Text zu Grunde zu legen, und wenn er einen Text gewält hat, gibt er selten die exegetische Erläuterung davon. Eigentümlich ist die Art, wie manche dieser Meditationen schließen; das eine Mal ist es ein Schlussgedanke oder ein solcher, der das behandelte Thema in Erinnerung bringt, das andere Mal schließt er mit der Berufung an das Gewissen des Lesers. Der Stil ist gewönlich sehr concis. Einige Partieen sind mehr entwickelt und mit Eleganz geschrieben. Aber die eigentliche Predigtweise des Verfassers lernen wir daraus nicht kennen. Denn gewönlich schrieb er nur den Plan seiner Predigten, und nur diejenigen, die er des Druckes würdig erachtete oder die ihm seine Freunde als solche bezeichneten, gab er sich die Mühe, ganz niederzuschreiben. Bedenkt

---

*) Sie sind dreimal herausgegeben worden, abgesehen von denjenigen méditations, die der Verfasser besonders oder in den mélanges veröffentlicht hatte. Die Ausgabe von 1863 ist versehen mit einer Einleitung von Coquerel, Vater. Sie sind auch ins Deutsche übersetzt worden unter dem Titel: „Das Christenthum als die Religion des Herzens“, — sodann wurden sie nochmals deutsch edirt unter anderem Titel: „Betrachtungen über Religion und Christenthum.“ — Eine der méditations ist besonders deutsch erschienen: „Der weibliche Beruf im Lichte der Religion, Worte der Liebe“.

man überdies, daſs ihm die Improvisation nicht leicht wurde, daſs ein organischer Fehler an der Zunge seine Rede schwer verständlich machte, so begreift man, warum Vincent als Prediger keinen großen Erfolg hatte. Überdies waren seine Predigten nicht von der Art, daſs sie ein zalreiches Auditorium interessiren konnten, und abgesehen von einigen Anlässen, wo er sich an die Massen wendete, war es nur die Klasse der gebildeten Leute, die ihn mit Wolgefallen hörte.

Es bleibt uns noch eine Veröffentlichung von Vincent zu erwänen übrig, eine Zeitschrift, betitelt: „Religion und Christenthum“, die er in Verbindung mit Fontanès in den Jaren 1830 und 1831 redigirte; doch lieferte er nur einige Artikel, teils Meditationen über religiöse Gegenstände, teils Arbeiten, betreffend die religiösen Ereignisse des Tages. Die Julirevolution und die damit verbundenen Unruhen, gehäufte Beschäftigungen und besonders die Symptome einer schweren Krankheit bewirkten, daſs er die Zeitschrift bald aufgab. Von dieser Zeit an ließ er nichts mehr drucken, als eine Meditation über die Zweifel, und die Zeitschrift „Der Evangelist“, von Fontanès in Nimes herausgegeben, später aufgenommen in die Ausgabe der Meditationen von Fontanès 1863 besorgt.

In den Ansichten über den Protestantismus sowie in den Méditations hatte Vincent das christliche Prinzip hervorgehoben, daſs der evangelische Geistliche nicht Priester ist. Seine Ansicht war, daſs der Geistliche ebensogut wie alle Anderen Mitglied der Gesellschaft sei, daſs daher das Amt, das er bekleide, ihn nicht von der übrigen Welt ausschließen soll. Indem das Evangelium dem Geistlichen solche Stellung gibt, legt es ihm die Pflicht auf, den ganzen Menschen zu entwickeln und dehnt so seinen Einfluſs auf alle Kreise des menschlichen Lebens aus. In Folge dieses wichtigen und fruchtbaren Prinzips beschäftigte sich Vincent mit Allem, was den Gang und die Fortschritte des geselligen Lebens betrifft. Doch läſst sich vielleicht sagen, daſs er hierin etwas über die ihm gesetzten Grenzen hinausging. Wie dem auch sein möge, Vincent, bereits Mitglied einiger gelehrten Gesellschaften, wurde auch in die politischen und administrativen Behörden gewält. Er wurde Mitglied des Conseil général vom Département du Gard, der commission des prisons, er verfaſste Artikel für den Courrier du Gard, wie sich von selbst versteht, im Interesse der Ordnung. Seine politische Tätigkeit war bedeutsam genug, um ihn in der Restaurationszeit den Zorn eines Statsministers zuzuziehen, Herrn von Corbieres, der ihm die Präsidentschaft des Konsistoriums von Nimes entzog, weil er seine Mitwirkung für die Wal der offiziellen Kandidaten in zwei Walbezirken verweigert hatte. Die Julirevolution setzte ihn in seine Funktionen wider ein. Im Jare 1830 hatte er die Freude, in seiner Vaterstadt den einige Augenblicke gestörten Frieden wider herzustellen.

Vincent beschäftigte sich mit dem lebhaftesten Interesse mit dem Unterrichte des Volkes. Er war einer der Ersten, die in Frankreich die Lancastrische Methode einfürten, für die er eigentlich begeistert war und die er in den Kirchen, die zum Consistoriale von Nimes gehörten, aufblühen sah. Die Kommission des Schullehrerseminars ernannte ihn zum Professor dieser Anstalt. — So wie in den Tagen der Jugend beschäftigte sich Vincent in vorgerücktem Alter und bis an das Ende des Lebens mit Litteratur und Wissenschaft. Vom J. 1831 bis 1833 hielt er Vorlesungen über Italien und die italienische Litteratur. In seinem Studirzimmer fand man auch die neuesten Werke über Chemie, Physik, Mineralogie, sowie über Differential- und Integralrechnung. Mit so mannigfaltigen Kenntnissen verband Vincent Geschmack für Poesie und Musik. Daher seine Unterhaltung, ebenso ansprechend als lehrreich, immer gesucht wurde. Er zeigte dabei die Feinheit seines Geistes sowol als die Einfalt und Heiterkeit seines Charakters.

Da er in den letzten Jaren seines Lebens aus Gesundheitsrücksichten gezwungen war, viel an der freien Luft zu leben, nahm er die Bebauung eines Landgutes in der Nähe von Nimes, das er besaß, in die Hand. Er beschäftigte sich mit dem Ackerbau mit dem ihm eigenen Scharfsinn und Takt. Die neue Methode, die vervollkommneten Instrumente die er anwendete, erweckten die Auf-

merksamkeit der Fachmänner. Sein Ruf als Mitglied der Gesellschaft für Ackerbau hat sich vergrößert, als sie die von ihm gebrauchte Methode rechtfertigte.

Männer jeglichen Standes, mit denen Vincent in Relation stand, haben von ihm ein unauslöschliches Andenken behalten. In den gelehrten und administrativen Behörden, deren Mitglied er war, galt er immer als ein Mann von Verdienst; das Konsistorium von Nimes, das er lange Zeit präsidirte, wird noch durch seine Grundsätze regiert. Sein Einfluss erstreckte sich übrigens auf den ganzen französischen Protestantismus. Er starb in Nimes am 10. Juli 1837 und hinterließ drei Töchter. In dem großen Leichenzuge befanden sich die ersten Würdenträger des Departements und der Stadt. Dieser Umstand verdient eine besondere Erwähnung, insofern viele Zeitgenossen sich der Zeit erinnerten, wo die Protestanten ihre Toten im Verborgenen begruben. Bald nach seinem Tode hielt Fontanès in einer öffentlichen Sitzung der Akademie du Gard eine Rede zu Ehren des Verstorbenen, die er vor der zweiten Ausgabe der méditations religieuses desselben abdrucken ließ.

Vincent hat in seiner Kirche tiefe Spuren hinterlassen. Er hat eine Bewegung hervorgebracht und ihr eine Richtung gegeben, die noch in mehreren Konsistorien fortdauert. Der leitende Gedanke, den er zu verbreiten und zu verwirklichen suchte, bestand darin, die verschiedenen Richtungen, die sich im Schoße der Kirche zu bilden anfingen, in derselben Organisation zu vereinigen. Erklärter Feind der Glaubensbekenntnisse, wollte er, dass die Bedingungen, unter denen man sich in der Kirche vereinigte, möglichst allgemein, negativ und nicht schriftlich niedergelegt wären. Seine Theologie, in welcher man zwei Phasen unterscheiden kann, knüpft sich zuletzt an die individualistische Strömung, welche Alles auf die Urteile des Gewissens bauen will. Es ist leicht, die Fortschritte zu erkennen, die Vincent auf diesem Wege gemacht hat. Aber diese Fortschritte geschahen auf Kosten der objektiven Religion. Die Gottheit Jesu Christi, die er früher für einen so wichtigen Punkt gehalten, dass er Teil nahm an der Censur, welche das Konsistorium von Nimes im Jare 1812 an Professor Gase in Montauban richtete, wurde für ihn eine alles Interesses entblößte Frage (du Protestantisme en France S. 396). Doch ist er Supranaturalist geblieben. In dem Leben und Wirken Jesu Christi auf Erden sieht er eine Tat der unmittelbaren Wirksamkeit Gottes, wobei die Kraft der natürlichen Gesetze für eine gewisse Zeit aufgehoben war (du Protestantisme en France S. 334). Er sonderte sich von den Männern ab, die zur religiösen Erweckung gehörten. Die meisten der von ihnen vertretenen Lehren: Sündenfall, Versönung, göttliche Gnadenwal — lagen von seinem Standpunkte zu weit ab, als dass eine Verständigung möglich gewesen wäre. Seine Anthropologie, die als die eigentliche Grundlage seines Systems betrachtet werden kann, geht über den Sündenfall und die Verschuldung des Menschen leichten Schrittes hinweg. Am meisten hätte er gewünscht, den Rationalismus, der vom Menschen ausgeht, und den Supranaturalismus, der Alles an die Erlösung anknüpft (du Protestantisme S. 398 ff.), mit einander zu vereinbaren. Im ganzen neigt seine Theologie mehr zum Rationalismus hin.

Antonin, Pastor in Uchaud (Gard).

Vincenz von Beauvais (Vincentius Bellovacensis, auch V. Burgundus oder nach dem Titel seines Hauptwerkes Speculator genannt), französischer Dominikaner, Theolog, Pädagog und Polyhistor des 13. Jarhunderts, war zwar kein originaler, schöpferischer Geist, verdient aber (wie Schlosser a. a. O. II, 193 mit Recht sagt) als einer der größten Gelehrten, Sammler und Bearbeiter fremden Stoffs einen sehr ausgezeichneten Platz in der Gelehrten- und allgemeinen Kulturgeschichte, insbesondere auch in der Geschichte der Theologie des Mittelalters.

Von seinen Lebensverhältnissen ist wenig Sicheres bekannt. Das Meiste von dem, was ältere Litterar- und Kirchenhistoriker über ihn angeben, beruht auf bloßer Vermutung oder auf offenbarem Irrtum. Sicher ist nur, dass er Franzose, Zeitgenosse und Freund (regis familiaris et domesticus) König Ludwigs IX. des Heiligen und dass er Mitglied des damals noch jungen, aber in

seinen Zeitgenossen Albert und Thomas kräftig aufblühenden Dominikanerordens war. Aber weder sein Geburts- noch sein Todesjar, weder seine Herkunft noch sein Geburtsort, weder sein Bildungsgang noch Ort und Art seiner späteren Wirksamkeit lassen sich sicher bestimmen. Die Angaben über sein Todesjar differiren fast um ein volles Jarhundert (zwischen 1244 und 1334); doch schließt man mit ziemlicher Sicherheit aus seinem bis 1250 resp. 1254 reichenden Geschichtsspiegel, aus seinem warscheinlich im Jare 1260 an die Königin Margareta gerichteten Trostschreiben (epistola consolatoria s. u.), aus einer dominikanischen Ordenstradition, nach welcher er 10 Jare vor Thomas gestorben, sowie aus einer alten, wenngleich etwas dunklen Grabschrift, dass er jedenfalls nach 1260, warscheinlich 1264 gestorben, und da man ihm bei seiner immensen Gelehrsamkeit und litterarischen Fruchtbarkeit ein hohes Lebensalter beizulegen geneigt ist, dass er c. 1184–94, jedenfalls unter König Philipp August (1180—1223) in Frankreich geboren sei. Ob er aber zu Beauvais in Nordfrankreich (Dep. Oise), wie man gewönlich annimmt (z. B. Martinus Polonus, Ptolemäus von Lucca, Quetif, Fabricius u. A.), oder wie Andere meinen, in Burgund oder Südfrankreich geboren, wissen wir nicht, da sein gewönlicher Beiname Bellovacensis vielleicht nur seinen späteren Aufenthaltsort im Kloster zu B. bezeichnet, die zuerst bei Antoninus von Florenz im 15. Jarhundert sich findende, nachher von Tritheim, Labbé, Boulay, Du Pin, Cave u. A. one Weiteres acceptirte Bezeichnung als Burgundus wol nur auf einem Missverständnis beruht. Ebendamit fällt auch die mehrfach sich findende Annahme, dass er seine gelehrte Bildung in burgundischen Schulen oder Klöstern gefunden. Dagegen ist es warscheinlich, wenngleich nicht bewiesen (vgl. Bulaus, Hist. u. Paris. III, 713), dass er unter König Philipp August (also vor 1223) nach Paris gekommen, hier seine Studien gemacht und ebendaselbst c. 1220 in das 1218 gegründete Ordenshaus der Dominikaner zu St. Jakob eingetreten ist. Ob hier Albert der Große zu seinen Lehrern oder Mitschülern oder Schülern gehört hat, ist ungewiss — das Letztere warscheinlicher als das Erstere. Er selbst scheint dann das Pariser Dominikanerkloster später mit dem zu Beauvais vertauscht zu haben, das, so viel wir wissen, 1228—29 gegründet wurde. Hier hat er dann wol den Rest seines Lebens größtenteils verbracht. Zeitweise aber verweilte er auch in dem von K. Ludwig IX. 1228 gegründeten Cisterzienserkloster Royaumont (Abbatia Montis Regalis, s. Gallia chr. IX, 842), in dessen Nähe der König selbst einen Landsitz hatte, wo er mit seiner Familie öfters sich aufhielt. Hier scheint V. der königlichen Familie nahegetreten zu sein. Jedenfalls stand er, wie sein ganzer Orden, bei König Ludwig und bei der Königin Margareta in hoher Gunst und großem Ansehen. Ob er eine förmliche Stellung bei Hof bekleidet hat, als königlicher Vorleser, Bibliothekar, Prinzenerzieher, Aufseher über die Studien der königl. Kinder, Hofkaplan oder Hofgelehrter, darüber wissen wir nichts Genaueres, er selbst nennt sich einigemale lector qualiscumque, spricht von der Ausübung seines officium lectoris, von litterarischen Aufträgen, die ihm von König und Königin erteilt wurden (zur Abfassung eines Unterrichtsbuches, eines Werkes über Fürstenstand und Statsverwaltung); ob aber mit jenem Titel lector eine klösterliche oder höfische Berufsstellung, oder nur seine stehende Beschäftigung im Kloster und bei Hofe bezeichnet sein soll, wissen wir nicht. Bischof zu Beauvais, wozu die benediktinischen Herausgeber des Speculum majus und Andere ihn haben machen wollen, ist er nie gewesen; ebensowenig Abt oder Prior eines Klosters; dagegen ist er vielleicht identisch mit einem Subprior Vincentius, der 1246 mit der Visitation eines Hospitals in B. beauftragt war. Gewönlich aber bezeichnet er sich selbst einfach als Frater V., und auch die oben erwänte Grabschrift in B. nennt ihn in ihrem Mönchslatein: Frater famosus, humilis, pius ac studiosus, Corpore formosus, sapiens ac religiosus, Qui libros legit et in unum multa redegit.

Damit ist in der Tat, was nun auch seine äußere Lebensstellung gewesen, seine Hauptbeschäftigung, seine literar- und kulturhistorische Bedeutung ganz treffend bezeichnet. V. war vielleicht der größte Bücherleser und Bücherschreiber, den es vor Erfindung der Buchdruckerkunst gegeben hat, — unersättlich

im Lesen und Sammeln von alter und neuer, kirchlicher und profaner Litteratur aus allen Literaturgebieten, ein warer helluo librorum, wie ihn einer seiner Biographen nannte, — unermüdlich im Exzerpiren und Compiliren, aber doch keineswegs ein bloßer geistloser Abschreiber oder Plagiarius, wie man ihn ungerechterweise genannt hat, sondern ein Encyklopädiker im großen Stil, der nach dem Vorgang der älteren Encyklopädiker Isidor, Raban, Honorius von Autun, Hugo von St. Viktor ꝛc., sich die Aufgabe stellt, eine den Bedürfnissen seiner Zeit entsprechende, die Ergebnisse der erweiterten Natur- und Geschichtsforschung seines Jahrhunderts einheitlich zusammenfassende, auf Metaphysik und Theologie gegründete, organisch gegliederte, den Zwecken des Unterrichts und der Selbstbelehrung dienende Übersicht über den Gesamtumfang des menschlichen Wissens herzustellen. Die Quellen, die er nur allein für sein Hauptwerk benutzt hat, repräsentiren eine ganze Bibliothek: man zält mehr als 450 Schriftsteller, mehr als 2000 verschiedene, zum Teil verloren gegangene, teils der antiken, teils der mittelalterlichen, teils der profanen, teils der kirchlichen Literatur angehörige, in lateinischer, griechischer, arabischer, französischer Sprache verfaste Werke, die er benutzt hat. Der Umfang seiner eigenen litterarischen Produktion aber ist so groß, daſs nur allein sein Hauptwerk, das Speculum majus mit seinen 3 Abtheilungen, seinen 82 Büchern und 9905 Kapiteln, wie man berechnet hat, etwa 50—60 Oktavbände modernen Formats füllen würde — eine Arbeit von so kolossalem Umfang, daſs sie auch für den Riesenfleiß eines mittelalterlichen Dominikaners nur möglich war, wenn ihm die reichen Schätze einer königlichen Bibliothek, wie diejenige Ludwigs IX. war, zu Gebot standen, und wenn er bei der Arbeit des Exzerpirens und Abschreibens durch seine Klosterbrüder, wie wir von V. wissen, unterstützt wurde. (Über den damaligen Studienbetrieb der Dominikaner vgl. Oelsner, Pflege der Studien bei den Dominikanern ꝛc. in Sybels hist. Zeitschr. III, 410 ff.)

Jenes Hauptwerk, auf welchem der litterarische Ruhm des V. vorzugsweise beruht, ist sein, warscheinlich auf Wunsch des Königs Ludwig verfaſstes Speculum majus oder Speculum triplex (später fälschlich Sp. quadruplex genannt). Den Namen Speculum gibt er seinem Werk, wie er selbst sagt, weil er darin Alles, was Betrachtung, Bewunderung, Nachahmung verdient (quicquid fere speculatione, admiratione, imitatione, dignum est ex his, quae in mundo visibili et invisibili — facta vel dicta sunt), wie in einem großen Spiegel oder Weltbild niderlegen will; Sp. majus nennt er es im Unterschiede von einem älteren kleineren Werk eines unbekannten Verfassers, cujus titulus est speculum vel imago mundi (vielleicht von Honorius Augustod., dem ein Werk imago mundi und ein Speculum ecclesiae zugeschrieben wird); triplex heißt es, weil es nach des Verfassers Plan aus drei Teilen bestehen soll, deren Inhalt und Zusammenhang er selbst kurz so angibt: Pars prima prosequitur naturam et proprietatem omnium rerum, secunda materiam et ordinem omnium artium, tertia seriem omnium temporum. — Der erste Teil, das Speculum naturale aber, wie es auch heißt Sp. in Hexemeron, enthält in 32 Büchern oder 3698 Kapiteln eine Darstellung der gesamten Naturwissenschaften vom Standpunkt des Offenbarungsglaubens aus, und zwar zuerst die Lehre vom Schöpfer, seinem Wesen und seiner Dreieinigkeit (Buch 1), dann (B. 2—23) die Lehre von den Geschöpfen nach der Ordnung des Sechstagewerkes, damit der Leser erkenne, wie der ganze liber creaturarum die sapientia, potentia, bonitas creatoris, conservatoris et gubernatoris omnium Dei abspiegelt. So gibt das erste Tagewerk, die Erschaffung des Lichtes, Anlaſs, die allgemeinen Lehren der Physik, das zweite die Lehren der Astronomie zu behandeln; Buch 5—14 handeln vom dritten Tagewerk: Wasser, Erde ꝛc.; Buch 15 von den Werken des vierten Tages: Sonne, Mond, Sterne, Zeitrechnung ꝛc.; Buch 16—17 von den Werken des fünften Tages: Vögeln und Fischen ꝛc.; Buch 18—28 vom sechsten Tagewerk: Tieren und Menschen, nebst den Hauptlehren der Zoologie, Physiologie, Psychologie; das Ruhen Gottes am siebenten Tag fürt auf die Lehre von der göttlichen Weltregierung und Vorsehung, von Freiheit und Vorherbestimmung, worauf nach in einigen Anhängen (B. 30—32)

von Adam und Eva, von Ehe und Fortpflanzung, von der geographischen Verbreitung und geschichtlichen Entwicklung der Menschheit, zum Schluss von der Zukunft der Welt, vom Weltende und Welterneuerung die Rede ist — Der zweite Hauptteil ist das Speculum doctrinale in 17 Büchern und 2374 einzelnen Kapiteln. Den Ausgangspunkt der Betrachtung bildet der Gedanke, dass die drei Übel der Unwissenheit, der Begehrlichkeit, der körperlichen Schwäche (ignorantia, concupiscentia, infirmitas corporis) als die drei schlimmen Folgen des adamischen Falles eine Heilung und Widerherstellung erfordern, welche bewirkt wird durch die jenen tria mala entgegenwirkenden tria remedia der sapientia, virtus, necessitas. Diesem dreifachen Zweck der restitutio oder restauratio hominis dienen die drei Hauptgattungen menschlicher Wissenschaft, die disciplina theoretica, practica, mechanica, die theoretischen, praktischen, mechanischen Wissenschaften. Nach einem kurzen Überblick über die Geschichte der Philosophie (B. 1) werden nun zuerst die theoretischen Wissenschaften wesentlich nach dem Schema des alten Trivium behandelt: Grammatik, Logik oder Dialektik, Rhetorik mit Einschluss der Poetik als Anleitung zum Denken, Reden, Schreiben in Prosa und Poesie. Dann folgen die praktischen Wissenschaften oder die Ethik im weiteren Sinne des Wortes, die sich wider in 3 Unterabteilungen gliedert: 1) die Monastik oder Individual-Ethik (monastica oder, wie Andere lesen wollen: monostica = scientia regendi se ipsum), die Kunst sich selbst zu regieren, umfassend die Lehre von den einzelnen virtutes, passiones, vitia; 2) die Ökonomik als die Kunst, Familie und Haus zu regieren, und 3) die Politik als die Wissenschaft von der Regierung der Staten und Völker, mit Einschluss der Jurisprudenz und des Kirchenrechts (lib. IV—X). Den dritten Hauptzweig menschlicher Wissenschaften bilden endlich die artes mechanicae, welche dazu dienen, der Not des äußeren Lebens abzuhelfen, mit Einschluss der besonders ausfürlich behandelten Medizin und Hygiene, sowie der — in Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie zerfallenden mathematischen Wissenschaften. Den Abschluss des ganzen Wissensgebietes sollte endlich die Metaphysik und Theologie bilden; dieser Teil scheint aber unvollendet, da eine nähere Ausfürung der beiden theologischen Fragen: quomodo mysteriorum profunditas intelligenda sit? und qualiter docenda? zwar versprochen, aber nicht geleistet wird. Eine Ergänzung bildet hier gewissermaßen der unten zu nennende theologische Traktat de gratia Dei oder liber gratiae. — Den dritten Teil des Speculum majus bildet das Speculum historiale, das mit einer kurzen Rekapitulation des Natur- und Lehrspiegels beginnt und dann in 31 Büchern und 3739 Kapiteln eine Übersicht gibt über die ganze Welt- und Kirchengeschichte von Adam bis 1254 der christlichen Zeitrechnung: B. 1—6 die Geschichte vor Christo, 7 und 8 Geschichte Christi, B. 9 ff. die nachchristliche Welt- und Kirchengeschichte, abschließend mit einem Ausblick in die Zukunft, tractatus de ultimis temporibus; denn das mit Christi Himmelfart begonnene siebente Zeitalter der Welt läuft neben dem sechsten her und wird fortlaufen bis zum Weltende, wo dann das sechste und siebente Weltalter zugleich einmünden werden in das achte, die Zeit des neuen Himmels und der neuen Erde. So gliedert sich auch der Geschichts- wie der Naturspiegel nach dem biblischen Schema des Sechstagewerkes; da aber beide gleichmäßig mit der Weltschöpfung beginnen, mit der Welterneuerung schließen, und da endlich auch der zweite Teil oder der Lehrspiegel von dem Gedanken der restitutio hominis lapsi seinen Ausgang nimmt, so ist es im Grunde das einfache Schema der göttlichen Weltschöpfung, Welterneuerung und Weltvollendung, das dem ganzen kolossalen Werk und seiner vielgliederigen Einteilung zu Grunde liegt und in welchem das Speculum oder Weltbild des großen mittelalterlichen Encyklopädisten sich abschließt.

Erst später, nicht vor dem 14. Jarhundert, wurde dann von unberufener und unbekannter Hand (wie man vermutet von einem französischen Minoriten aus der Zeit von 1310—20) dem dreigliederigen Speculum des Vincentius noch ein sog. Speculum morale beigefügt, das in drei Teilen von den Tugenden, letzten Dingen und Sünden handelt und somit one klare Ordnung Dinge widerholt, die zweiten Teil des Lehrspiegels bereits vorgekommen sind. Die Unechtheit die-

ſes pſeudo-vincentiusſchen Sittenſpiegels iſt ſchon von Bellarmin u. a. erkannt, von Echard und Daunou (ſ. u.) klar erwieſen worden. Es iſt eine Kompilation aus fünf Werken: 1) aus Thomas von Aquin's Summa theol. Pars II, 1 und 2; 2) aus der Schrift des Stephanus a Borbone, de septem donis sp. s., 3) aus dem Sentenzen-Kommentar des Peter von Tarantaſia, des nachmaligen Papſtes Innocenz V. (R.-E. VII, 337), 4) aus den Quaestiones des Engländers Richard von Middleton, † 1300, und endlich 5) aus einem anonymen liber de consideratione quatuor novissimorum, der nicht vor 1291 geſchrieben ſein kann. Die ganze compilation misérable, wie Daunou dieſes ſog. speculum morale nennt, verdient kaum die ausfürliche Analyſe, welche Gaß in drei Artikeln der Zeitſchrift für K.-G. I, 3; II, 3. 4 demſelben hat zu Teil werden laſſen; daſs es in den ganzen Plan des Vincentius nicht hineinpaſst und in ſeiner ganzen Methode dem letzteren fremd iſt, bedarf onedies keines weiteren Beweiſes. Leicht erklärt es ſich, daſs auch ſonſt noch Verſchiedenes dem Namen des V. ſpäter iſt unterſchoben worden, was entweder gar nicht von ihm herrürt oder nur Excerpt aus ſeinem Hauptwerk iſt: Sermones, warſcheinlich Excerpte aus dem unechten Sp. morale, ein libellus de alchimia, de Antichristo, Confessio fidei, ein aus dem 15. Jarh. ſtammender tractatus de electione imperatoris u. Anderes. Dagegen beſitzen wir von ihm außer dem Speculum triplex noch eine Reihe von echten Schriften, von denen freilich nur ein Teil gedruckt, ein anderer bloß handſchriftlich vorhanden iſt. Zu den erſteren gehören fünf 1481 zu Baſel bei Amerbach gedruckte Werke des V.: 1) Tractatus de gratia Dei oder liber gratiae in 4 Büchern, welche handeln von der ewigen Zeugung des Sones vom Vater, von der Menſchwerdung und Geburt, vom Leiden, von der Auferſtehung und Himmelfart Jeſu Chriſti; 2) Liber de laudibus Virginis gloriosae in 142 Kapiteln; 3) De S. Johanne Evangelista; 4) ein pädagogiſches Werk De institutione filiorum regiorum s. nobilium, auch de eruditione oder de modo instruendorum f. genannt, der Königin Margarethe von Frankreich gewidmet (Separatausgabe Roſtock 1476; ins Deutſche überſetzt von Fr. Chr. Schloſſer u. d. T.: V. von B. Hand- und Lehrbuch für königliche Prinzen und ihre Lehrer 2c., Frankfurt a. M. 1819, 8°); 5) Epistola consolatoria ad regem Francorum Ludovicum super morte Ludovici primogeniti vom Jare 1260.

Bloß handſchriftlich ſind vorhanden: 1) ein Liber de trinitate, von V. ſelbſt citirt im Speculum naturale lib. I; 2) eine Vaterunſer-Erklärung, expositio orationis dominicae; 3) eine Erklärung des engliſchen Grußes, exp. salutationis B. Virginis Mariae; 4) ein liber de poenitentia; 5) eine zweite Schrift pädagogiſchen Inhaltes de morali principis institutione, mit einer Widmung an König Ludwig IX. von Fr. und König Theobald von Navarra; 6) ein von V. ſelbſt gefertigter Auszug aus dem Speculum historiale unter dem Titel Memoriale omnium temporum (ſ. darüber de Wailly in der Bibl. de l'école des Chartes Ser. II, 1, 389 sq.).

Über die verſchiedenen Handſchriften und Ausgaben der Werke des V. ſiehe beſ. Daunou in der Hist. lit. de Fr., Vogel in der Freib. Zeitſchr. 1843; Brunet, Manuel V, 1254 ff., Suppl. II, 901 ff.; Gräße, Lehrbuch der Litt.-Geſch. IV, 892; Liliencron S. 43 ff; Desbarraux-Bernard, Étude bibliogr. sur V. de B. 1872. Man zält c. 80 Handſchriften, die teils das Ganze, teils einzelne Teile umfaſſen, und 6 Ausgaben des Speculum majus: 1) Straßburg bei Mentelin 1473; 2) Nürnberg bei Koberger 1483—86; 3) 4) 5) Venedig 1484, 1493, 1591; 6) Douai 1624 in 4 Foliobänden u. d. T.: Venerabilis viri Vincentii Burgundi etc. Speculum quadruplex. Op. ac studio Bened. collegii Vedastini (dies die handlichſte Ausgabe, aber unkritiſch).

Über Leben und Schriften des V. ſiehe die kirchen- und literarhiſtoriſchen Werke von Trithemius, de script. eccl. cp. 457; Bellarmin, de scr. eccl. a. a. 1265; Natalis Alex., Hist. eccl. VIII, 118; Fleury, H. Eccl. 84, 5; Fabricius, Bibl. lat. medii aevi s. v.; Du Pin, nouv. Bibl. eccl. X, 70; Oudin, Script. eccl. III, 451; Cave, Hist. lit. II, 299; Echard et Quétif, Scr. O. Praed. I, 212 und 300 ff.; Touron, Hist. des hommes ill. de l'ordre Domin. I, 186;

Bulaeus, Hist. Univ. Paris. III, 713; Hamberger, Zuverl. Nachr. IV, 417 ff.; Schröckh, K.-Gesch. Bd. XXIV, S. 445 ff.; XXIX, S. 72 ff. 234 ff.; besonders aber: J. F. Eckhardt, Comm. de Vincentii B. speculo naturali, Eisenach 1771, 4° und Nachr. von seltnen Büchern der Bibl. zu Eisenach 1775, 8°; Fr. Chr. Schlosser, V. v. B. Hand- und Lehrbuch, Frankfurt 1819; Daunou in der Hist. lit. de France t. XVIII (v. J. 1835); A. Vogel, Freiburger U.-Programm und Freib. Zeitschrift f. Theol. X, 227 (1843); Biographie univ. t. 49, p. 119; Nouv. Biogr. generale t. 46, p. 236; J. B. Bourgeat, études sur V. de B. theol. philos. encycl., Paris 1856 (unvollendet und ungenügend); Boutaric in Revue des quest. hist. 1875, S. 1 ff.; Gräße, Allg. Litt.-Gesch. IV, 892; Freih. von Liliencron, Allgemeine Bildung in der Zeit der Scholastik, München 1876. Über seine Bedeutung für die Geschichte der Philosophie f. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II. 1, 186 sq.; Prantl, Gesch. der Logik III, 77; Ueberweg, Grundriß II, 184; Stöckl, Gesch. der Philos. II, 345 ff. Über seine pädagogischen Werke: Schmidt, Gesch. der Päd. II, 301 ff. und Kämmel in Schmids Encykl. des Erz.- und Unterrichtswesens IX, 697. Über sein Speculum historiale f. Wattenbach, Deutschl. Geschichtsq. i. M.-A. II, 356 (4. A.); Wailly in der Bibl. de l'école des chartes II, 1, 389; Archiv VI, 589; Holder-Egger in Monum. Germ. Script. t. XXIV, 154 ff. Über das Pseudo-Vincentius'sche Speculum morale Gaß, Zeitschr. f. K.-Gesch. I, 365 ff., II, 332. 510 ff. und Geschichte der christl. Ethik I, 319 ff. Über seine theologische und kirchenhistorische Bedeutung, insbes. über die von ihm benützten Quellen und über die Stellung, die er in der Geschichte der kirchlichen Geschichtschreibung einnimmt, fehlt es noch an einer befriedigenden Untersuchung. Vgl. Hipler, Die christliche Geschichtsauffassung, Köln 1884, S. 56 ff. Über seine Bedeutung für die Geschichte des kanonischen Rechts s. Schulte, Geschichte der Quellen und Litt. des k. Rechtes. II, 120 ff.

Wagenmann.

Vincentius von **Lerinum**, ein durch eine litterarische Leistung ebenso bekannter, als seinen Lebensumständen nach unbekannter Mönch des 5. Jahrhunderts. In Bezug auf die letzteren nämlich sind wir lediglich auf die Andeutungen seiner kleinen und doch so bedeutsamen Schrift und auf die Notizen angewiesen, welche uns Gennadius unter Nr. 64 seiner Schrift de viris illustribus gibt. Diese Notizen aber beschränken sich auf die Nachricht, daß Vincentius von Geburt ein Gallier und dort auch in dem Kloster Lerinum (Lerins) Mönch und Priester gewesen, unter der Regierung Theodosius II. und Valentinians III. gestorben sei, also spätestens 450. Das römische Martyrologium bestimmt den Tod näher auf 23. Mai 450. Aus des Vincentius Schrift Commonitorium erfahren wir in der Vorrede, daß der Verfasser sich, nachdem er eine Zeit lang variis ac tristibus secularis militiae turbinibus umher getrieben worden sei, in den Hafen der Religion den für alle sichersten, vom Geiste Christi getrieben, geborgen habe. Man wird den Ausdruck „militiae" nicht notwendig auf früheren Kriegsdienst deuten müssen, obgleich gerade bei Soldaten damals der Übergang zum Mönchstum nicht selten gewesen zu sein scheint, wie das Beispiel des h. Martin von Tours und die Erzählung Augustins conf. 8, 6, 15 beweisen mag. One Zweifel aber kann militia auch im Sinne von Dienst im allgemeinen gebraucht sein. Bezeichnend aber ist, daß religio hier schon ganz im mittelalterlichen Sinn für Mönchsgelübde und weiter Mönchtum überhaupt gebraucht wird. Im 42 Kap. seines Commonitorium erwänt der Verfasser des Konzils von Ephesus als eines um 3 Jare zurückliegenden Ereignisses. Wir sind also wenigstens in der Lage, die Abfassungszeit dieser Schrift, durch welche Vincentius für die spätere Theologie bedeutsam wurde, genau auf das Jar 434 zu fixiren. Daß wir von dem zweiten Teile des Commonitorium nur die rekapitulirenden Schlußkapitel haben, erklärt Gennadius daraus, daß ein Teil eines zweiten Commonitoriums dem Vincentius durch Diebstal abhanden gekommen sei und er sich deswegen begnügt habe, den Sinn desselben kurz zusammenzufassen und diese kurze Zusammenstellung dem ersten Buche anzufügen. Von sonstigen litterarischen Arbeiten des Vincentius

haben wir keine sichere Nachricht. Es könnte sich höchstens fragen, ob die objectiones Vincentianae, welche Prosper von Aquitanien beantwortet hat und die von Migne in seiner Ausgabe der Werke Augustins im Appendix des 10. Bandes S. 1843 ff. veröffentlicht sind, auf unseren Vincentius zurückgefürt werden können.

Die Beantwortung dieser Frage hängt zunächst von der Entscheidung der anderen ab, welche Stellung der Verfasser des Commonitorium zu der augustinischen Theorie eingenommen. Dass diese Stellung dem konsequenten Augustinismus gegenüber keine freundliche war, dürfte sich nun one Frage nachweisen lassen. Nicht nur der Umstand, dass im gallischen Mönchtum überhaupt der Semipelagianismus seinen hauptsächlichen Sitz hatte, dass insbesondere in Lerinum das spätere Haupt der semipelagianischen Partei, Faustus von Reji, gerade in der Zeit, da Vincentius seine Schrift abfasste, Abt geworden war, kann diese Stellung unseres Schriftstellers warscheinlich machen, sondern diese Schrift selbst bringt sie zur Gewissheit. Positiv dürfte die semipelagianische Ansicht ausgedrückt sein in Kap. 37, wenn hier dem Pelagius gegenüber geltend gemacht wird, dass die Gnade Gottes zu den einzelnen guten Werken notwendig den freien Willen unterstützen müsse. Diese guten Werke sind also nicht nur Wirkungen der Gnade, sondern Gnade und Freiheit teilen sich darein. Der wichtigste Beweis aber dürfte freilich ein argumentum ex silentio sein, das in diesem Fall troz seiner negativen Natur stringent sein dürfte. Wenn wir bedenken, dass in dem historischen Teil der kleinen Schrift alle irgendwie bedeutenderen Kirchenlehrer ausdrückliche Erwänung finden und nur Augustin nicht, dass er der Pelagianer vielfach gedenkt als gefärlichen Häretiker, aber ihren größten Bestreiter ungenannt läßt, so muss man notwendig darin eine bestimmte Absicht erkennen. Der Verfasser kann Augustin nicht unter die one Weiteres anzunehmenden Autoritäten gerechnet haben, und doch wol aus keinem anderen Grunde, als weil er an der Prädestinationslehre Anstoß nahm. Freilich bekämpft die Schrift auch nicht ausdrücklich dieses Augustin'sche Dogma. Aber es ist klar, dass die semipelagianische Partei einen direkten Angriff auf den gefeierten Kirchenlehrer, der kaum erst zu Grabe gestiegen, nicht wagte, sondern es vorzog, in indirekter Weise den Kampf zu füren. Zu dieser indirekten Kriegfürung gehörte es dann auch, dass man das augustinische Dogma möglichst übertrieb und es in dieser Übertreibung dann einer fingirten Sekte von Prädestinatianern unterschob und so würde, wenn sich zeigen sollte, dass auch das Commonitorium verborgene Spitzen gegen den Augustinismus enthält, kein Grund vorliegen, jene objectiones unserem Vincentius abzusprechen. Freilich bleibt in der Methode zwischen diesen beiden schriftstellerischen Erzeugnissen immerhin noch eine Differenz, die wenigstens zu der Annahme eines ziemlich weiten Auseinanderliegens der Abfassungszeit füren müßte. Es mag also immerhin unentschieden bleiben, ob unserem Vincentius auch die Objectiones zuzuschreiben sind. Unsterblich ist Vincentius jedenfalls schon durch sein Commonitorium geworden, auch wenn sonst kein litterarisches Denkmal sich erhalten haben sollte. Ist doch in dieser Schrift zum erstenmale in klassischer Weise das Prinzip ausgesprochen worden, zu dem sich die mittelalterliche Kirche bekannt hat und das noch immer die römische Kirche als ihre Basis anerkennt. Tatsächlich hatte man ja schon längst in der Kirche sich gewönt, nicht nur die Festsetzungen der Konzilien als Glaubensgrund anzuerkennen, so sehr die Autorität derselben auch durch die gegensätzlichen Entscheidungen wärend der arianischen Streitigkeiten zweifelhaft zu werden drohte, sondern auch dem Ansehen einzelner Kirchenlehrer ein entscheidendes Gewicht einzuräumen. Man darf nur daran denken, wie Hieronymus mit der ängstlichsten Sorge seine Uebereinstimmung mit der Kirche und ihren anerkannten Lehrern festzuhalten bemüht war. Aber so rund und nett hatte doch vor Vincentius kein Kirchenlehrer die Tradition neben den Kanon als gleichberechtigte Autorität gestellt, cf. Comm. I, Schluss, selbst Tertullian nicht in seiner Schrift de praescriptionibus haereticorum. Erst eine Zeit, welche selbst nicht mehr dogmatisch eigentlich produktiv war, konnte sich so unbedingt an die Autorität ihrer eigenen Vergangenheit binden. Die Tradition ist bei Vincentius nicht

mehr was sie einem Irenäus und seinen Zeitgenossen war, eine nach ihrer Meinung wirklich auf die Apostel zurückgehende, zunächst mündlich fortgepflanzte Überlieferung; sondern Vincentius läßt die Apostel aus dem Spiel. Ihm ist die Tradition vielmehr die ecclesiastici et catholici sensus norma (cap. 2), nach welcher das prophetische und apostolische Wort ausgelegt werden soll. Es ist aber nicht wie bei Tertullian der lebendig pulsirende Geist der Kirche der Gegenwart, welcher die Garantie des richtigen Sinnes bietet, sondern eben der schon in den Zeugnissen der Vergangenheit formulirte, woran der Christ gebunden ist. Er selbst hat für die Zukunft nun ja auch eine solche Formel gegeben, indem er das Wesen der Tradition durch die 3 Merkmale fixirte: quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est (cap. 3). Die Formel ist eine so handliche und behältliche Zusammenfassung der Momente, welche im Begriff der Katholizität selbst enthalten sind, dass man wol auch auf evangelischem Standpunkt denselben ein Recht zuerkennen zu müssen glaubte. Und in der Tat, wenn man wirklich mit diesen Bestimmungen vollen Ernst machen wollte, so würde der Kreis dessen, was durch die Tradition festgesetzt ist, so verengert werden, dass wol die anstößigsten Stücke der römischen Dogmatik und Moral dabei in Wegfall kommen müssten. Aber eben weil eine strikte Geltendmachung dieser Merkmale den geforderten Dienst einer in jedem Falle sicheren Entscheidung nicht leistet, so bedarf die Formel in der einen oder anderen Richtung wider einer Ergänzung. Vincentius selbst hat denn auch seine Formel auf allen Punkten restringiren müssen. Schon in der unmittelbar an diese Formulirung sich anschließenden Erklärung wird das semper und das ab omnibus einer Beschränkung unterworfen. Aus dem semper wird einfach die antiquitas, die doch sicher etwas nur Relatives ist. Es gilt eben nur von den sensibus nicht zu weichen, quos sanctos majores ac patres nostros celebrasse manifestum est. Wie weit aber das Altertum hinaufreiche, ist nicht gesagt. Die novitas von heute ist ja für eine spätere Zeit antiquitas. Es ist also hier schon vorgebaut für die spätere Behauptung des Vincentius von einem möglichen Fortschritt cap. 28. Aber auch die consensio erhält eine Einschränkung durch die Bemerkung, dass wir innerhalb des Alterthums omnium vel certe p a e n e omnium sacerdotum pariter et magistrorum definitiones sententiasque befolgen sollen. Er fült wol, dass ein schlechthiniger Konsensus kaum über irgend ein Dogma unter den alten Vätern sich herstellen lasse. Hätte Vincentius einen schärferen Blick für dogmatische Verschiedenheiten gehabt, so hätte ihm sogar das ubique schon zweifelhaft und fraglich werden müssen, ob die tota per orbem ecclesia schon ganz einstimmig sei. Wenn er cap. 6 von dem arianischen Gift sagt, dass es paene orbem totum contaminaverat, wenn er von einer caligo weiß, welche über die Geister damals ausgegossen wurde, so muss er selbst damit bekennen, dass auch die universitas unter Umständen zweifelhaft werden kann. Er sieht sich cap. 4 geradezu genötigt, für den Fall einer allgemeinen contagio auf die vetustas zu recurriren, also ein Merkmal gegen das andere auszuspielen. Vor Allem aber hat er doch Mühe, die consensio durchzufüren, one welche ja auch die vetustas eigentlich hinfällig wird. Da ist er denn bereit, auf eine Übereinstimmung auch in untergeordneten Fragen zu verzichten, cap. 39. Aber selbst in wichtigeren Fragen haben sich bedeutende Lehrer von dem consensus ausgeschlossen. Die Abweichung des h. Cyprian in Bezug auf die Ketzertaufe ist durch den Donatismus offenkundig genug geworden und Vincentius kann es nur für ein hamitisches Verbrechen erklären, wenn man diesen Irrtum des Heiligen wider ans Licht ziehen will, cap. 11. Warum freilich dem Heiligen dieser Irrtum nicht schaden soll, sondern nur seine Nachfolger, die Donatisten, zur Hölle verdammen, ist nicht ganz deutlich gesagt. Man weiß nicht, soll der Satz (a. a. O.), dass die Böswilligen meist veteris cujuspiam viri scripta paulo involutius edita gebrauchen, quae pro ipsa sui obscuritate dogmati suo quasi congruant eine Andeutung sein, dass der Irrtum eigentlich nur auf einem Missverstand der waren Meinung Cyprians beruhe oder soll das Lob des Stephanus in cap. 9, der die vetustas so energisch gegen die novitas verteidigte, den Leser auf die Meinung füren, dass schon Cyprian laudabiliter sich dem

römischen Stul unterworfen habe. Unbedenklicher jedenfalls gibt Vincentius das Irrtümliche zu bei anderen Männern wie Apollinaris, Photinus und vor Allem Origenes und Tertullian, Männern, die, im übrigen so orthodox, doch auf einem oder dem anderen Punkte den consensus störten. Solche Irrtümer hervorragender Kirchenlehrer können nur als göttliche Versuchungen beurteilt werden, die dem Glauben auferlegt werden und die natürlich um so schwerer sind, je herrlicher sonst ein Mann wie Origenes ist, dessen Lob der Verf. schwungvoll ausfürt in cap. 23.

Wie soll nun aber diese Versuchung überstanden werden von dem Gläubigen, an wen soll er sich bei entstehendem Dissensus halten. Da gibt es keinen andern Rat: der rechte Katholik muss sich unbeweglich fest an das halten quidquid universaliter antiquitus ecclesiam catholicam tenuisse cognoverit cap. 25. Wir werden also wider an die antiquitas gewiesen — aber die haben wir ja eben an der consensio kennen lernen. Wir werden also wirklich im Kreise herumgefürt. Die antiquitas und die consensio ergänzen einander nicht, wie es scheinen könnte, sondern jedes dieser Merkmale setzt das andere schon voraus, wenn es überhaupt Geltung gewinnen soll. Es bleibt also schließlich nur das ubique übrig als entscheidendes Merkmal und auch dies nur im Sinne der Majorität. In der Tat, wenn, wie wir sahen, Vincentius einen Fortschritt in der Kirchenlehre anerkennt, der eben nur keinerlei Veränderungen in sich schließen soll, sondern eine bloße Erweiterung des dogmatischen Stoffes ist, wie die menschlichen Glieder beim Manne größere sind als beim Kinde, trotz der Identität cap. 29, so kann doch nicht one Weiteres durch die Identität des Wortlautes dieser neuen dogmatischen Bildungen mit den früheren einstimmigen Erklärungen der Väter die Richtigkeit dieser Bildungen festgestellt werden. Vielmehr muss ein gegenwärtiges Organ vorhanden sein, welches mit entscheidender Stimme sich darüber ausspricht, ob ein solch dogmatischer Fortschritt ein organischer oder ein verkehrter Auswuchs sei. Praktisch zeigt schon Vincentius, dass das Bedürfnis einer schlechthinigen Autorität für die Glaubenssätze, denen man sich zu unterwerfen hat, nicht zu befriedigen ist durch den Hinweis auf die Übereinstimmung einer uralten Überlieferung, sondern nur durch ein gegenwärtiges Organ, welches mit absoluter Sicherheit bestimmt, was zu dem depositum des Glaubens gehört, was nicht, was allgemeine Kirchenlehre oder privata opiniuncula eines Heiligen ist. Da die Schrift nach des Vincentius Versicherung dem größten Missbrauch durch die Häretiker ausgesetzt ist, cap. 35, die Tradition also über den Sinn der Schrift allein entscheiden kann, die Tradition selbst aber noch weniger als die Schrift ein abgeschlossenes one Weiteres klares Ganze bildet, so kann auch Vincentius schon praktisch doch eigentlich nur auf die Konzilien verweisen, in denen rechtlich die Autorität der Kirche fixirt ist. Der rechte Katholik wird nach cap. 4 die decreta universalis ecclesiae jeder novitas vorziehen und nur so lange eine solche rechtlich giltige Entscheidung eines Generalkonzils über eine Frage noch nicht vorhanden ist, ist der Katholik genötigt, das mühsame Geschäft der Befragung des Konsenses der Kirchenlehrer zu treiben, cap. 38. Die Konzilien sind es, welche nun den Gläubigen diese Mühe abnehmen und den alten und allgemeinen Glauben so herausstellen, dass quod antea simpliciter credebatur, hoc idem postea diligentius crederetur, quod antea lentius praedicabatur, hoc idem postea instantius predicaretur, quod antea securius colebatur, hoc idem postea sollicitius excoleretur. Wie die Nebenordnung der Tradition neben die Schrift notwendig zur tatsächlichen Überordnung der ersteren über die letztere fürt, so wird der Begriff der Tradition schon bei dieser ersten eingehenderen Behandlung von dem der Autorität der gegenwärtigen Hierarchie verschlungen. Wie der Anspruch der Konzilien auf Infallibilität das infallible Papsttum im Schoße trägt, das hat freilich ein Vincentius noch nicht geahnt, obwol auch er schon die autoritas des apostolischen Stules besonders geltend macht (cf. II, cap. 3), aber das Dogma, wie er es zu entwickeln versuchte, trägt schon ganz den schillernden Charakter an sich, den die Traditionskirche eben nur mit diesem letzten entscheidenden Schritt zur Herstellung einer immerwärenden absoluten dogmatischen Autorität zu überwinden versuchen konnte.

Man darf schließlich fragen, ob Vincentius zu seiner bedeutsamen dogmatischen Studie lediglich durch das wissenschaftliche Bedürfnis getrieben wurde, was Walch für warscheinlich hält, oder einen konkreten Zweck verfolgte, wie namentlich von Baur (Die christliche Kirche vom vierten bis sechsten Jarh., S. 185 f.) und früher schon von Narisius vermutbet wurde. Der Verf. selbst scheint sehr bestimmt das erstere behaupten zu wollen. Seine eigene Schrift soll ja wesentlich nichts Anderes enthalten als was ihm überliefert ist und was er um seines schwachen Gedächtnisses willen sich aufzeichnen muss. Und wenn sein Unternehmen durch die consideratio temporis hervorgerufen ist, so will er doch unter tempus nicht etwa die besonderen Zeitumstände verstanden wissen, sondern nur die Macht, welche alles Menschliche dahinreißt und deswegen fordert, dass er, der sich mit dem Pseudonym Peregrinus bezeichnet, doch etwas Bleibendes hinwegnehme. Und so scheint denn also diese Erinnerungsschrift wirklich nur der müßigen Feder des Mönchs entflossen zu sein, welcher das Erträgnis seiner Erfarungen zu fixiren das Bedürfnis hat. Dennoch mant ihn die Flüchtigkeit der Zeit auch an das Nahen des jüngsten Gerichtes und dieses letztere an die Gefar der Häretiker und novorum haereticorum fraudulentia multum curae et attentionis indicat (Praef.). Wir fragen billig, wer denn die neuen Häretiker sind, welche die Sorge des Schriftstellers erregen. Die Priscillianisten können doch nicht etwa als neue Häretiker bezeichnet werden und der Nestorianismus, der ja in Ephesus hinreichend verdammt wurde, kann in Gallien doch keine Beunruhigung hervorbringen. Was in jener Zeit ein vor ketzerischer Ansteckung ängstliches Gemüt in Gallien besonders bewegen konnte, waren doch nur die von Augustin angeregten Fragen und es könnte sich so schon zum Voraus der Gedanke aufdrängen, dass Vincentius nicht nur nebenbei semipelagianisch gestimmt gewesen, sondern dass auch seine Schrift eine bestimmte Beziehung auf diese Streitfragen gehabt habe. Dies wird aber gewiss, wenn wir in cap. 37 von einer Partei lesen, welche verspreche, quod in ecclesia sua id est in communionis suae conventiculo magna et specialis ac plane personalis quaedam sit gratia, adeo ut, sine ullo labore, sine ullo studio, sine ulla industria etiamsi nec petant nec quaerant, nec pulsent, quicunque illi ad numerum suum pertinent, tamen ita divinitus dispensentur, ut angelicis evecti manibus id est angelica protectione servati, nunquam possint offendere ad lapidem pedem suum id est nunquam scandalizari. An wen kann man bei dieser Schilderung allein denken, als an die apokryphe Sekte der Prädestinatianer, welche auch die objectiones Vincentianae bekämpfen, indem sie änliche unsittliche Folgerungen aus der Prädestinationslehre ziehen? Diese prädestinotianische Sekte ist in Warheit nur ein anderer Ausdruck für die Lehre des Augustinus selbst, die man bekämpfen wollte, one doch direkt den Bischof von Hippo anzugreifen. Ob unter dem alten Ketzernamen des Simon, der cap. 34 als Träger der manichäischen Anschauung dem Pelagius gegenübergestellt wird, auch der neue afrikanische Paulus gemeint sein soll, wie Narisius meint, mag dahingestellt bleiben. Jedenfalls sind die Schilderungen der Gefaren, welche auch von Heiligen und Märtyrern ausgehen können — wie von einem Origenes und Tertullian, ganz geeignet, an den großen Ungenannten zu erinnern, der durch seine Prädestinationslehre eine bedenkliche Neuerung der Kirche aufhalsen zu wollen schien.

Die Vermutung, welche schon Neander ausgesprochen (K.-Gesch. II, S. 891), dass das Commonitorium gewissermaßen eine Antwort auf den Erlass des römischen Bischofs Cölestin von Rom an die gallischen Presbyter sei, wird sehr warscheinlich, wenn man hört, wie am Schlusse des Ganzen dieses päpstliche Schreiben zur Besprechung kommt. Wenn Cölestin unter den größten Lobeserhebungen Augustins doch sich hütete, dogmatisch ganz entschieden auf die Seite desselben zu treten und mehr in allgemeinen Redewendungen etwaige Widersprüche gegen die Bischöfe und die von ihnen vertretene Kirchenlehre verdammte, so lag es sehr nahe, den Bischof auf die Seite des Semipelagianismus herüberzuziehen durch den Nachweis, den ein solcher Presbyter erbrachte, dass er der Vertreter der vetustas sei. Man kann sagen, dies ganze Commonitorium ist eigentlich nur eine

weitere Ausfürung des Satzes, den er dem Schreiben des Cölestin entnommen: desinat itaque incessere novitas vetustatem. Indem Vincentius zeigt, dass auch ein Bischof dieser vetustas widersprechen könne und auch dem angesehensten Kirchenlehrer gegenüber die vetustas entscheidend sei, gibt er dem Pochen auf das bischöfliche Ansehen eine deutliche Antwort und den Lobsprüchen Augustins gegenüber wird das Verschweigen dieses Namens durch Vincentius doppelt beredt. Aus dieser Tendenz des Verf.'s erklärt sich denn auch, warum doch das entscheidende Ansehen der Konzilien und besonders des römischen Stules nicht mit dem Nachdruck hervorgehoben ist, der, wie wir sahen, eigentlich in der Konsequenz des Vincentius liegt.

Wir werden so die höchste Warscheinlichkeit für uns haben, wenn wir es bedeutsam finden, dass die erste absichtliche zusammenhängende Durchfürung der mittelalterlichen Traditionslehre im innigsten Zusammenhang mit dem Kampf gegen ein Dogma steht, das allerdings in der Reformation wider bedeutsam genug wurde, im Kampf gegen einen Kirchenlehrer, der, wie katholisch er immer sein mochte, doch wie kein anderer auch für die reformatorische Dogmatik Anknüpfungspunkte bietet.

Ausgaben des Vincentius von Baluze, Coster, Klüpfel.

Über ihn Tillemont, Mémoires pour servir à l'histoire eccles., Tom. XV, p. 143—147. Du Pin, Nouvelle bibliothèque IV, p. 114 sq. Cave, Historia literaria I, p. 425. Der 1840 in Breslau erschienenen Schrift von Xaver Elpelt, Des h. Vincentius v. Lerinum Ermahnungsbuch, sein Leben und seine Lehre, konnte ich selbst auf der Breslauer Bibliothek nicht habhaft werden. Gengler hat 1833 in der Tüb. Quartalschrift einen kurzen Aufsatz über ihn veröffentlicht, in welchem er eine gewisse Ergänzung für des Vincentius Kanon zu geben versucht. Köllner hat in der Symbolik der kath. Kirche (Einl. S. XXXI—XXXVIII) in mehr apologetischer Weise diesen Kanon behandelt, Holtzmann in seiner Schrift über Kanon und Tradition sich mehr kritisch mit ihm auseinandergesetzt. Söder in seiner Schrift über den Begriff der Katholizität der Kirche und des Glaubens hat den Vincentius auf den modernen römischen Standpunkt herüberzuziehen gesucht. Über seinen Semipelagianismus haben gehandelt Vossius, Historia Pelagiana, p. 575. Norisii, Historia Pelagiana II, 2. 3. 11. Wiggers, Augustinismus und Semipelagianismus II, S. 195 f., 208—216. Neander, Baur u. s. w. in den kirchengeschichtlichen Werken. D. H. Schmidt.

Vincentius de Paulo (nicht de Paula, wie der Name häufig unrichtigerweise geschrieben wird), wurde geboren am 24. April 1576 zu Pouy bei Dax in der Gascogne als Son des (wol nicht adeligen) Bauers Jean de Paul und der Bertrande geb. de Moras. Mit 12 Jaren wurde er den Franziskanern in Dax zur Erziehung übergeben, studirte dann 1597—1600 in Toulouse und wurde nach Ablauf dieser Studienzeit, die ihn einmal auch zu kürzerem Aufenthalte nach Saragossa gefürt haben soll, zum Priester geweiht. Bald trat sein Trieb zu aufopferndem Liebeswirken hervor; als er 1605 zur Empfangnahme einer ihm zugefallenen Erbschaft nach Marseille gereist war, schenkte er dem Schuldner, welcher ihm dieselbe auszuliefern hatte, gleich drei Viertel des Betrages, weil er bemerkte, dass derselbe sich in Geldverlegenheit befand. Bei einer hierauf unternommenen Küstenfart nach Narbonne wurde er von Korsaren gefangen genommen und nach Tunis gebracht. Er kam in die Hände eines Renegaten aus Nizza, dessen türkisches Weib, angezogen von der christlichen Ergebenheit des neuen Sklaven, den Abfall des Mannes vom Christentum tadelnswert fand. Wirklich brachte der Renegat Vincenz nach Frankreich und wurde wider Christ. Von Avignon, wo unter Mitwirkung des päpstlichen Vizelegaten de Montorio die Bekehrung und Taufe dieses seines bisherigen Herrn erfolgt war, begab Vincenz sich nach Rom, gewann hier die Gunst des Kardinals d'Orsat und wurde von diesem mit einer Mission an König Heinrich IV. (ungewiss in welcher Sache) betraut. So kam er im J. 1607 nach Paris, wurde hier nach verschiedenen Schicksalen, u. a. nachdem er längere Zeit unschuldigerweise eines Gelddiebstahls in

der Charité (wo er freiwillige Krankenpflege und Seelsorge übte) verdächtig gewesen war, Hausgeistlicher bei der Königin Margarethe von Valois und verfiel gelegentlich dieser Wirksamkeit am königlichen Hof, bei Behandlung eines von Zweifeln gepeinigten Theologen, selbst in länger wärende Anwandlungen von religiöser Skepsis. Er überwond dieselben endlich dadurch, dass er Christo gelobte, ihm sein ganzes Leben zum Dienste der Armen zu weihen. Durch seinen Freund Berulle, der kurz zuvor seine Genossenschaft der pères de l'oratoire de Jésus gestiftet hatte (vgl. den Art. „Neri" Bd. X, S. 482), wurde Vincenz 1612 Pfarrer zu Clichy und durch ebendenselben dann im folgenden Jare Hausgeistlicher und Erzieher der drei Söne des Grafen Philipp Emanuel von Gondy, der sich, wie seine Gattin Franziska Margaretha geb. de Silly, durch Frömmigkeit noch mehr auszeichnete als durch Reichtum. Vincenz erhielt auf den Gütern der gräflichen Familie vielfachen Anlass zur Seelsorge. Als einst ein 60jähriger geachteter Mann ihm seine Beichte ablegte und dabei zalreiche verschwiegene Sünden, die ihn bisher gedrückt hatten, zum Vorschein kamen, stiftete die Gräfin 16,000 Livres zu Zwecken der priesterlichen Reise-Seelsorge für ihre Güter, anfangs one dass ihre Absicht verwirklicht worden wäre. Vincenz strebte aus dem gräflichen Hause fort, weil die Söne seiner nicht mehr bedurften und weil ihm das große Vertrauen der Gräfin so sehr bedrückte. Berulle machte ihn zum Pfarrer in Chatillon-les-Dombes, einem armen, verwarlosten Städtchen in Bresse, Erzdiözese Lyon (1617). Bald gelangen ihm hier überraschend zalreiche Bekehrungen von Calvinisten und Weltmenschen, Männern und Weibern. Einst als er die Kanzel besteigen wollte, bat ihn eine Frau, eine arme Familie dem Wolwollen der Gemeinde zu empfehlen. Als er Nachmittags selbst jene Armen besuchte, fand er, dass seine Zuhörer so viele Lebensmittel zu der Hütte brachten, dass er den guten Willen in eine geordnete Bon zu bringen genötigt war. Er gründete so die erste confrérie de charité zu bleibender persönlicher Unterstützung der Armen durch Frauen, und bewies von vornherein einen vielleicht nie übertroffenen Takt für die Werke der Inneren Mission, der er sein ganzes Leben gewidmet hat.

Inzwischen hatten Graf Gondy und seine Gemalin Alles aufgeboten, um Vincenz aus persönlichen Gründen wider in ihr Haus zu ziehen. Es gelang ihnen gegen Anfang des J. 1618, noch hartem Seelenkampfe Vincenz's. Er stiftete nun mehrere Schwesterschaften änlich jenem Verein von Chatillon, suchte die Gefangenen auf, insbesondere die Galeerensklaven, die in einem unsäglich elenden Zustande waren, gründete ein Hospital für sie und nahm sich ihrer persönlich mit größter Aufopferung an, so dass selbst hartnäckige und verbitterte Gemüter sich der ungewonten christlichen Liebe öffneten. Der junge König Louis XIII. ernannte Vincenz zum aumônier royal des galères de France, wodurch derselbe eine rechtlich gesicherte Einwirkung auf alle Galeeren-Seelsorge erhielt (1619). Auf einer Reise kam er durch Maçon in Burgund und fand daselbst eine auffallende Menge von Bettlern, die zugleich in den wichtigsten Lehren des Glaubens unwissend waren. Er blieb der Bettler wegen eine Zeit lang im Orte und brachte es mit Unterstützung der geistlichen und bürgerlichen Auktoritäten dahin, dass sich eine Genossenschaft des h. Karl Borromeo gegen das Betteln bildete; bald sah man keinen der ungestümen Bettler mehr (1623). Die Gräfin Gondy starb 1625, nachdem endlich im vorhergehenden Jare ein Anfang zu der lange gewünschten Missionsgenossenschaft gemacht worden war. Unterstützt vom Bruder seines gräflichen Patrons, dem Pariser Erzbischof Jean François de Gondy (welcher ihm als ersten Sitz oder Mutterhaus der neuen Vereinigung das College des bons Enfants zuwies), sammelte Vincenz im J. 1624 die erste, einstweilen nur 6—7 Mitglieder zälende Genossenschaft von Priestern der Mission zur Ausübung demütiger Seelsorge unter den Armen und Geringen auf dem Lande. In der Ausbildung und Leitung dieser Genossenschaft bewärte sich von da an vor allem sein praktisch-organisatorisches Talent, zugleich aber auch seine tiefe Demut und Selbstverleugnung. Auf das Demütigste konnte er auch seinen geringsten Priestern zu Füßen fallen und sie um Verzeihung wegen des Ärgernisses bitten, das er ihnen gegeben habe, auch wenn nur er dieses Ärgernis empfunden

hatte. Hie und da scheint er sich in jene übertriebene Demutsaskese verirrt zu haben, wie sie auch von manchen anderen Heiligen älterer und neuerer Zeit geübt wurde (vgl. Zöckler, Krit. Geschichte der Askese, S. 387 ff.). Als ihn einst ein vornehmer Mann auf der Straße beschimpfte, weil er einen Anderen nicht zu einer Stelle empfahlen habe, sagte Vincenz nicht, dass im Gegenteil der Betreffende die Stelle soeben erhalten habe, sondern er kniete alsobald nieder und bat um Verzeihung, als begehrte er ordentlich sich zu verdemütigen. Beleidigungen stimmten ihn nur noch freudiger.

Die Anfänge des Priesterordens waren gering, nach zwei Jaren waren der Mitglieder erst neun. Vincenz zog gleich den anderen aus und trieb überall sein Werk grundsätzlich in Einverständnis mit den Bischöfen, denen eine Aufweckung der vielen gewönlichen taten Geistlichen willkommen war. Bald fand man es nützlich, die jungen Männer, welche die Ordination empfangen sollten, zehn Tage lang zu Vincenz und seinen Genossen zu schicken zu geistlichen Exerzitien; die Früchte dieser Übungen, welche die Liebe beseelte, blieben nicht aus. Der ganze Tag war geordnet, zur Nachtruhe hatten sie $7^1/_2$ Stunden, zur Konversation 2 Stunden; sie hielten die kanonischen Horen, bei Tische wurde aus der Schrift oder aus einem Erbauungsbuche vorgelesen; täglich fanden zwei Konferenzen statt, die erste belehrender, die zweite erbaulicher Art; die erste wurde noch mit einzelnen, nach der Fähigkeit gebildeten Gruppen von 10—15 durchgearbeitet. Jeder lag täglich eine halbe Stunde dem stillen Gebet ob. Der Gipfel dieser Vorbereitung war die gemeinsame Abendmalsfeier.

In Bezug auf die äußeren Angelegenheiten der Missionspriesterschaft wirkte nächst der reichen Dotation von 45000 Livres, welche der Graf Gondy schon 1625 ihr gewärt hatte, die königliche Bestätigung seitens Louis XIII. vom J. 1627, sowie weiterhin die päpstliche Genehmigung Urbans VIII. 1631 in wichtiger Weise fördernd ein. Im letzteren Jare gelangte die Genossenschaft in den Besitz des von den Kanonikern von St. Victor ihnen überlassenen Hauses St. Lazare in Paris, das fortan zu ihrem Centralsitz wurde. Nach ihm heißen die Missionspriester auch wol „Lazaristen“ — eine missverständliche Bezeichnungsweise, bei welcher die Gefar einer Verwechslung mit anderen Genossenschaften desselben Namens (u. a. jener schon mittelaltrigen Kongregation, über welche Fehr, Allg. Geschichte der Mönchsorten I, 421 handelt; desgl. mit den Mechitaristen des S. Lazzaro-Klosters in Venedig, s. d. Art. „Mechitar“, IX, 450 f.) nahe liegt. — Anfänglich waren die Priester der ursprünglichen Stiftung nach ihrer Bestimmung meist zu den Landleuten geschickt worden. Aber Vincenz vergaß auch die Städte nicht. Einige seiner Priester mussten die Soldaten besuchen, andere die Blinden, die Armen in Dachstuben und Kellern, die Arbeiter an großen Bauten, die großen Hospitäler. Frauen, wie die le Gras und andere bis in die höchsten Kreise hinauf, unterstützten ihn kräftig bei weiblichen Gefangenen, bei Gefallenen, Wansinnigen u. s. w. Eine wunderbare Umwandlung erfolgte in der damals von schlechtem Gesindel bewanten Pariser Vorstadt St. Germain durch die einfache Predigt vom Kreuz. Auch für Laien wurde das Haus der Priester eine woltätige Herberge, die ihnen umsonst Pflege gab. Wenn Viele diese Güte missbrauchten, so machte das den heiligen Mann nicht irre. Gegen 800 Menschen kehrten im Jare dort ein. Auch ein Seminar für den Missionsorden gründete er, nach den Grundsätzen der Jesuitenanstalten änlicher Bestimmung (1635). — Als besonders tüchtige, mit Recht bewunderte Leistungen der Priester wärend der nächsten Jare nach ihrer Gründung sind die für die Seelsorge am Heer und am königl. Hoflager hervorzuheben. Der Krieg an den deutschen Grenzen hatte besonders in Lothringen schreckliche Not im Gefolge. Die Priester darbten sich am Munde ab, um die Elenden unterstützen zu können, kollektirten bei den Vornehmen und gingen auf die Schauplätze der Kriegsgreuel. Wärend 10 Jaren hat Vincenz mehr als 400,000 Thlr. nach Lothringen gesandt und der Laienbruder Matthäus, der diese Summen überbrachte, ist in jenen unsicheren Zeiten nie beraubt worden.

Es ist zu unserem Zwecke nicht nötig, alle die einzelnen Zweige aufzuzälen, in die sich des Vincenz unermüdliche Tätigkeit teilte, wie er die Hirten in der

römischen Campagna besuchen ließ, die einzelnen Provinzen in Frankreich, Tunis, Algier, Irland, Genua, Madagaskar, Polen, Korsika, Piemont u. s. w. Auch seine Wirksamkeit als geistlicher Statsrat, in der er neben seinen religiös-sittlichen Eigenschaften noch eine überraschende Menschenkenntnis bewies, kann hier nicht näher geschildert werden. Besondere Erwänung verdienen noch die im J. 1633 von ihm ins Leben gerufenen Dienstagskonferenzen der Pariser kathol. Geistlichen, aus welchen zalreiche höhere kirchliche Würdenträger (über 23 Bischöfe und Erzbischöfe) nach und nach hervorgingen; die im folgenden Jare gegründete Schwesterschaft der Matronen zur Pflege der Kranken im Pariser Gottes-Hospital (Hôtel Dieu); ferner die 1657 erfolgte Gründung eines Spitals im größten Maßstab für die Bettelarmen der Hauptstadt, woraus die Salpetrière hervorging. — Über die einflussreichste und berühmteste aller von ihm gestifteten Genossenschaften, den Orden der barmherzigen Schwestern (1625), s. den bes. Artikel (XIII, 784).

In allen diesen Arbeiten wurde V. immer reifer und milder in der Nachfolge Christi. Rien ne me plait qu'en Jésus Christ, sagte er. Es ist zu verwundern, wie sein schwächlicher Körper so lange den vielen Anstrengungen gewachsen blieb. Durch eine beschwerliche Winterreise, die er in seinem 74. Jare machte, wurde seine Gesundheit erschüttert, so dass die nun folgenden 11 Jare fast ein beständiges Siechtum waren. Er klagte nicht, sondern lenkte das Gespräch sofort von sich selbst ab zu anderen Gegenständen. Das gesetzliche Brevierlesen versäumte er keinen Tag, so lange er lebte; er starb am 27. September 1660. Die Beatifikation erfolgte durch Benedikt XIII. im Jare 1723; die Kanonisation 1737. Die naevi an dem Heiligen aufzuzälen, überlassen wir Andern.

Litteratur: Abelly, La vie du vénérable serviteur de Dieu, Vincent de Paul, Paris 1664 und oft gedruckt, zum Teil verstümmelt; deutsch von G. A. Schultz, Wien 1701 sowie besser von C. v. Prentner, 1860. — Collet (Prêtre de la mission), La vie de St. Vincent de Paul, 1748. Daraus ein Auszug, Paris 1819. Deutsche Bearbeitung von Leop. Gr. v. Stolberg, Leben des heiligen Vincentius v. Paulus ꝛc., Münster 1818. Weitere Biographien, meist mehr erbaulichen als wissenschaftlichen Charakters, lieferten Sambuga (München 1828), Stapf (Wien 1835), Orsini (a. d. Ital. v. Steck, Tübing. 1846), Werfer (Regensburg 1859), A. Stolz (ebendas. 1878), Meyer (Einsiedeln 1879). Die umfangreichste neuere Darstellung ist die von Maynard, St. Vincent de Paul, sa vie, son temps, ses oeuvres, son influence, 4 vols., Paris 1860. Ein deutscher Auszug hieraus in 2 Bänden erschien Regensburg 1878 f. (1. Leben des h. V. v. Paul; 2. Tugenden und Lehren des h. V. v. P.). Vgl. noch A. Loth, St. Vincent de Paul et sa mission sociale, Paris 1880, sowie die schon bei der Lit. zum Art. „Barmherz. Schwestern" (XIII, 785) genannten Werke von Ansart (1844) und Gossier (1845) über Vincenz v. Paul als Schriftsteller.

(Hollenberg) Zöckler.

Vincentius von Saragossa. Dieser Heilige, einer der gefeiertsten Märtyrer der altkirchlichen Zeit, der Patron zalreicher nach ihm benannter Kirchen (deren allein Rom jetzt noch drei hat; vergl. die Vincenzkathedralen zu Bern, Maçon, Viviers ꝛc.), war zufolge der alten Passio S. Vincentii, welche die Bollandisten beim 22. Januar und Ruinart (Acta Martt. ed. Galura, T. II, p. 339) darbieten, aus vornehmem Geschlechte zu Osca (Huesca) in Arragonien gebürtig, und zwar angeblich ein naher Verwandter des über 50 Jare älteren römischen Diakons Laurentius, mit dem er nicht bloß seine geistliche Diakonatswürde, sondern auch die Art seines Martyriums (Geröstetwerden auf eisernem Roste) gemein gehabt haben soll. Nach dem Ausbruch der großen Christenverfolgung unter Diokletian und Maximianus, also etwa 303, oder nach Anderen 304, ließ ihn der römische Statthalter (praeses) Datianus (Dacianus) von Saragossa, wo er als Archidiakonus des Bischofs Valerius wirkte, nach seiner Residenz Valencia bringen, um ihn wegen seines christlichen Glaubens zur Verantwortung zu ziehen. Der mitvorgeforderte Bischof übertrug ihm, dem Glaubensstärkeren und Bekenn-

nisfreudigeren, die alleinige Ablegung des Bekenntnisses, und Vincentius vollzog dieses Geschäft mit solcher Unerschrockenheit und Plerophorie, dass er den heidnischen Richter in die höchste Wut versetzte. Gräßliche Auseinanderzerrungen und Verdrehungen seiner Glieder, Zerfleischungen mit spitzen Eisenwerkzeugen, Verbrennungen mit glühenden Metallstücken u. s. w. waren die Martern, die er ihm nach einander antun ließ. Waren die Henkersknechte ermüdet, so trieb er sie selbst mit wütenden Schimpfreden oder gar mit Schlägen zur Fortsetzung ihrer greulichen Arbeit an. Zuletzt ließ er den bei allem Diesen wunderbar standhaften Dulder auf einen glühenden Rost von Eisen (crates ferrea ignita) legen und dann die Wunden des also Gebratenen mit Salz bestreuen und einreiben. Da Vincentius fortfärt, aller Untaten des Wüterichs zu spotten, wird er in einen überaus engen, dunkeln Kerker geworfen, wo er nicht bloß bitteren Hunger leiden, sondern auch auf einem äußerst wehetuenden Lager von spitzen Scherben, scharfkantigen Steinen u. dgl. liegen muss. Aber schon beginnt seine Glorifikation inmitten seines martervollen Elends. Engel erscheinen ihm, bieten ihm himmlische Erquickungen dar und verwandeln sein rauhes Schmerzenslager in ein weiches und duftendes Bette, indem die Scherben plötzlich zu lauter Blumen werden. Auf diesem Blumenlager ausgestreckt, beginnt Vincentius einer durch die Kunde von dem Wunder angelockten Volksmenge zu predigen. Der Tyrann selbst, als er alles dies hört, ruft voll Bestürzung aus: „Victi sumus!“ und befiehlt den, zu dem die Gottheit sich in so auffallender Weise bekannt hat, aus dem Gefängnisse zu tragen und auf ein weiches Lager zu legen. Als aber Vincentius gleich darauf stirbt, entbrennt seine Wut aufs neue und er will noch am Leichnam des siegreichen Gegners Rache nehmen. Er befiehlt, denselben den wilden Tieren zum Fraße hinzuwerfen, aber Engel und sogar Raben beschützen ihn und verjagen die Wölfe und Aasvögel, die ihm zu nahen wagen. Er heißt nun die Leiche ins Meer versenken, aber auch von da taucht sie wider auf und schwimmt an ein sicheres Gestade, wo Gläubige sie ehrenvoll bestatten und später durch Errichtung von Altar und Kapelle die Verehrung der kostbaren Reliquien einleiten. —

So legendenhaft dies Alles nun auch lautet, so muss doch bereits Augustinus, kaum 100 Jare später, die Geschichte in allen wesentlichen Zügen so, wie wir sie hier nach den vollständigen Märtyrerakten mitteilten, gehört oder gelesen haben. Denn in einigen seiner Predigten (Sermo 4. de Jacob et Esau [in natali S. Vincentii], Serm. 274. 275. 276) tut er des wunderbaren Martyriums des Diakons von Cäsaraugusta nicht bloß im allgemeinen Erwänung als einer allbekannten Sache („Quae hodie regio quaeve provincia nlla, quousque vel Romanum imperinm vel Christianum nomen extenditur, natalem non gaudet celebrare Vincentii?“ — Serm. 276, 4); er spielt auch auf zalreiche Einzelheiten an, die gerade zu dem Wunderbarsten an der Legende gehören, z. B. auf die wunderbare Bewarung des Leichnams in den Fluten des Meeres (. . . „Mortuus marie trausnatavit. Ipse inter undas gubernavit extinctum, qui inter ungulas animum donavit invictum . . . . . Vicit exustus ignibus, vicit immersus fluctibus“). Ganz so wie unsere obige Darstellung hat auch schon Prudentius im fünften Hymnus seines Peristephanou (p. 350—371 ed. Dressel) die Passion des Vincentius poetisch verherrlicht. Von dem trotz der angebundenen Steingewichte auf dem Meere schwimmenden Leichnam heißt es hier V. 489 ff.:

„Saxum molaris ponderis
ut spuma candens innatat,
tantique custos pignoris
fiscella fertur fluctibus.

„Cernunt stupentes navitae
vectum remenso marmore
labi retrorsum leniter
aestu secundo et flamine“ etc.

Vgl. auch Paulinus v. Nola poëm. 27; Venantius Fortunatus Carm. l. 8, num. 4; Gregor v. Tours De glor. Martt. 90 u. Histor. Francor. III, 29. — Auch die kurze Angabe des Martyrolog. Rom. über die Passion des Vincentius

stimmt in allem Wesentlichen mit dem Berichte der vollständigen Märtyreraкten überein. Als die Martern, welche derselbe ausgestanden, nennt es z. B.: „fames, equuleus, distortiones membrorum, laminae candentes, crates ferrea ignita, aliaque tormentorum genera“. Vgl. noch Luthers Bemerkung über den excellentissimus martyr Vincentius, welcher . . . elusit saevitiam tormentorum et risit carbones ardentes et ferrum ignitum tanquam ludum et iocum (Enarrat. in Genes. t. XI, p. 227 ed. Erl.).

Dass nun freilich die Bolland-Ruinart'sche „Passio“ ob des wesentlichen Zusammenstimmens ihrer Angaben mit den angefürten ältesten Nachrichten über Vincentius als eine völlig zuverlässige und nicht weniger alte Quelle zu gelten habe, wird man schwerlich mit Ruinart u. A. anzunehmen geneigt sein, wenn man ihr unverkennbar sagenhaft ausschmückendes, nach rhetorischem Effekt haschendes, ja hin und wider geradezu romanhaftes Gepräge richtig würdigt. Am allerwenigsten darf die ganz in ihrem Anfange stehende Bemerkung als Beleg für ihre Glaubwürdigkeit betrachtet werden: es liege ihr zwar kein gleich bei dem Martyrium selbst aufgezeichneter schriftlicher Bericht (kein förmliches Protokoll) zu Grunde, da der grimmige Judex das Aufschreiben des glorreichen und für ihn so beschämenden Endes des Heiligen verboten habe (!); immerhin sei es aber eine „relatio gestorum maxima fide plena“, welcher der Verfasser gefolgt sei, und diese komme im vorliegenden Falle einer schriftlichen Aufzeichnung an Wert völlig gleich. —

Die Reliquien des Vincentius, die natürlich zalreiche und merkwürdige Wunder gewirkt haben sollen, spielen in der Geschichte des mittelalterlichen Reliquienkultus eine besonders wichtige Rolle. An sie knüpft sich der früheste genauer überlieferte Fall eines versuchten Leichendiebstahls zu frommen Zwecken, sofern im J. 858 die Mönche Usuardus und Odilardus (entsandt aus Kloster St. Denis bei Paris durch Abt Hilduin mit Genehmigung König Karls des Kahlen) anstatt des gefeierten Leichnams des hl. Vincentius, den sie in Valencia käuflich erwerben gesollt, aber nicht zu erlangen vermochten, zwei mittelst einer pia fraus erlangte Leichname späterer spanischer Märtyrer (Aurelius und Georgius aus Cordova) über die Grenze entfürten und nach St. Germain bei Paris brachten (s. W. Baudissin, Eulogius und Alvar rc., Leipzig 1872, S. 147—152). Übrigens begegnet man verschiedenen angeblich teils schon früher, teils in späterer Zeit nach Frankreich gekommene Reliquien des hl. Vincenz, z. B. in Paris (St. Germain des Paris), wo seine Stola und einer seiner Arme, in Vitry-le-François, wo ein anderer Arm von ihm, in le Mans, wo sein Haupt verwart wurde, desgleichen in Besançon, Castres, in Metz rc. Aber auch Bari in Apulien rühmte sich einen Arm von St. Vincent zu besitzen; eine beträchtliche Zal seiner Reliquien behauptet Lissabon in seinen Kirchen zu haben, u. s. f. —

Vgl. außer den schon angefürten Schriften noch Tillemont, Mémoires etc., V, 215 sq., sowie Stadler-Ginal, V, 705—708. **Zöckler.**

Vinet, Alexander Rudolf. Eine änliche Stellung, wie Schleiermacher im deutschen Protestantismus, nimmt Vinet im französischen ein: er ist nicht sowol ein Reformator, als vielmehr, um Ramberts Ausdruck zu gebrauchen, ein „initiateur religieux“. Seine anderweitige Bedeutung auf den Gebieten der literarischen Kritik, der Linguistik und zum Teil auch der Philosophie, wo sich sein Genie oft in glänzender Weise bekundete, kann hier natürlich nur anhangsweise in Betracht fallen.

An seinem äußeren Lebensgange ist vielleicht dies das Auffallendste, dass der große Mann zeitlebens in bescheidener Stellung verblieb, wärend allerdings seine innere Entwicklung des Bemerkenswerten genug enthält. Geboren am Genfer See zu Ouchy bei Lausanne den 17. Juni 1797 wuchs der Knabe unter der strengen Zucht seines Vaters auf. Dieser, aus einer französischen Hugenottenfamilie stammend, die seit zwei Generationen im Waadtlande sich eingebürgert, hatte sich vom Dorfschullehrer zur Stelle eines ersten Sekretärs im waadtländischen Departement des Innern emporgearbeitet, indem er sich überall als einen

tüchtigen gewissenhaften Mann vom alten Schrat und Korn erwies. Seine Strenge im Hause wurde gemildert durch die Herzensgüte der Mutter. Über Vinets Begabung scheint sich der Vater anfangs getäuscht zu haben, denn er erwartete viel mehr von seinem jüngeren Son Henri, der indessen frühe starb. Doch er sah mit den Jaren seinen Irrtum ein und wurde immer mehr der freundschaftliche Berater des aufstrebenden Alexander. Die Lausanner Bildungsanstalten: Gymnasium und Akademie, standen damals wol beträchtlich hinter den deutschen zurück. Wol gab es Männer unter den Professoren der Theologie, die mehr durch ihre Frömmigkeit als durch ihre Wissenschaftlichkeit einen woltätigen Einfluss auf ihre Studenten ausübten; aber einen so reichen Geist, wie Vinet war, kannten sie nicht nachhaltig befruchten. Dieser war von seinem Vater zum Studium der Theologie bestimmt worden, zeichnete sich aber vielmehr durch seine Vorliebe für die schöne Litteratur, ferner durch seine Leistungen in Versen, Reden und Aufsätzen vor allen seinen Kommilitonen aus. Doch verdient bemerkt zu werden, dass er es war, der unter den Studierenden der Theologie eine Gesellschaft zum Studium der hl. Schrift nach dem Grundtext ins Leben rief.

Seit dem Jare 1817 finden wir Vinet in Basel, an dessen Gymnasium und Pädagogium er auf Empfehlung seiner Professoren als Lehrer für französische Sprache und Litteratur berufen worden war. Viel Arbeit und wenig Anerkennung und dem entsprechende Gemütsstimmung: das war der schwere Anfang des jugendlichen Pädagogen. Aber im Laufe der Jare wurde ihm Basel durch die begeisterte Verehrung seiner Schüler, treue Freunde und wachsende Hochschätzung seitens der Kollegen so lieb, dass er's kaum wider verlassen konnte. Im Jare 1819 reiste er nach Lausanne, um sein theologisches Examen zu absolviren und die Ordination zu empfangen, und gleich darauf begründete er mit einer Kousine, Sophie de la Rottaz, seinen Hausstand. Der Einfluss, den diese erst 1882 verstorbene Dame auf ihren sie innig liebenden Gatten ausübte, war so groß, dass man hat sagen können, Vinet habe jeweilen nur die Theologie zu der Frömmigkeit seiner Frau gemacht. An Kreuz und Wehe fehlte es der sanft so glücklichen Ehe nicht. Der Vater verletzte sich schon im Jare 1820 durch einen Stoß in den Unterleib derart, dass er an den Folgen dieses Unfalles sein Leben lang zu leiden hatte und von da an eigentlich keinen gesunden Tag mehr sah. Sein einziger Son blieb geistig zurück und litt an Epilepsie und unheilbarer Taubheit. Seine einzige Tochter Stephanie starb in ihrem 18. Lebensjare. Ihrem Andenken galt Vinet schönstes, formvollendetes und warhaft christliches Lied: „Pourquoi reprendre, O père tendre, Les biens dont tu m'as couronné" etc.

Bevor wir auf die theologische Bedeutung des Mannes näher eintreten, wird es im Folgenden unsere Aufgabe sein, sein **Wirken nach außen** näher zu schildern und dabei seine **innere Entwicklung** nicht zu vernachlässigen. Über die letztere fehlt es uns wärend der ersten Zeit seines Baseler Aufenthaltes nicht an interessanten Zeugnissen. In einem Briefe vom 24. Juli 1818 (s. Chrétien évangélique 1861, S. 10) klagt er seinem Freunde Monnard, wie sehr er vom Skeptizismus leide. Aber er tröstet sich: „Nachdem man lange genug auf dem Ruhekissen der „gemachten Ansichten" geschlafen, ist es wol nötig, dass man erwache und untersuche. Ist das ein Übel? Ich kann es nicht glauben". Räumte auch Vinet schon damals dem Gefül bei Aneignung der religiösen Warheit ebenso großen Anteil ein, wie der Vernunft, so war doch sein Glaube um diese Zeit noch wesentlich Autoritäts- und Gewonheitsglaube. Und wie sehr seine religiösen Überzeugungen nach der Tiefe ermangelten, beweist der Umstand, dass er an Zschokkes „Stunden der Andacht" nicht nur Geschmack fand, sondern auch zu einer französischen Übersetzung dieses Werkes seine Dienste anbot.

Strömungen sehr verschiedener Art fürten ums Jar 1823 in Vinets innerem Leben eine Entscheidung herbei. In Basel fand er jenen **Pietismus** vor, dessen schönste Frucht das Missionshaus war. **Vor** jener Entscheidung urteilte der junge Gelehrte über das letztere sehr abschätzig: diese Frömmigkeit war ihm zu eng. Der 1822 nach Basel berufene de Wette fesselte ihn anfangs, er wurde sein befreundeter Schüler und erklärte später oft, von ihm erst gelernt zu

haben, was Exegese sei. Aber eine Religion, welche die Offenbarungstatsachen als bloße Symbole auffasste, befriedigte ihn nicht. Im Waadtlande hatte um dieselbe Zeit der Réveil, eine vom englischen Methodismus herrürende Bewegung, Geistliche und Laien aus dem bisherigen Latitudinarismus aufgerüttelt und auch auf einige Freunde Vinets einen tiefen Eindruck gemacht. Dieser selbst wurde anfänglich davon abgestoßen. Aber an seinem Inneren arbeiteten, wie seine Briefe und seine Erstlingsschriften deutlich verraten, alle drei Geistesrichtungen gemeinsam, und seine stark ausgesprochene Individualität verhielt sich dagegen adoptirend und reagirend, bis die Krankheit des Jares 1823, wo Vinet dem Tode nahe war, die inneren Kämpfe, die wir mehr anen, als eigentlich verfolgen können, zu einem gesegneten Abschluss brachte. Da Vinet stets mit zarter Scheu sein Seelenleben verhüllt hat und höchstens in Versen an seine Freunde seine Stimmungen kund werden ließ, so können wir mit Gewissheit nur die Tatsache konstatiren, dass er einer heilsamen Veränderung gewiss ist und seinem Erlöser sein ganzes Leben als Dank einer geretteten Seele zum Opfer bringen will. So wenigstens hat er sich in einem Gedichte jener Periode ausgesprochen, und der Tag, wo er diese Verse niederschrieb, scheint ihm besonders bedeutsam gewesen zu sein. Wir verweisen übrigens hier gerne auf Ramberts höchst gelungenen Versuch, die ganze innere Entwicklung Vinets an seinen Poesieen als „dem getreuen Spiegel seines Lebens“ nachzuweisen (Vinet d'après ses poésies, Paris 1868. Vgl. von dems. Alexandre Vinet, Histoire de sa vie et de ses ouvrages, 2. Aufl., Lausanne 1875, S. 86 ff.). Des schottischen Laien Erskine Schrift: „Reflexionen über die innere Evidenz der Warheit der christlichen Religion“ befestigte den Genesenen auf der neuen Bahn, wie denn der Verfasser derselben später zu einer Art Gewissensrat für Vinet wurde.

In die Jare 1823 und 1824 fällt nicht nur der Anfang neuen religiösen Lebens bei Vinet, sondern auch der eigentliche Beginn seiner schriftstellerischen Tätigkeit. Bemerkenswert ist ein Artikel vom Jare 1823 im Journal der Pariser Gesellschaft für christliche Moral, der in Briefform schon mit aller Schärfe und durchdrungen von der neu gewonnenen religiösen Überzeugung den Gedanken der später erschienenen discours entwickelte, dass die Moral vom Dogma unzertrennlich sei. Vinet debutirte also als Publizist, und das blieb er auch wärend seiner ganzen schriftstellerischen Laufban. An dem eben damals gegründeten liberalen Blatte: Le nouvelliste Vaudois beteiligte er sich von Anfang an als Korrespondent und Mitarbeiter.

„Les faits sont les vrais pères des théories“. Dies Wort aus Vinets Tagebuch findet auch seine Anwendung auf die von ihm verfochtenen Anschauungen, wir meinen zunächst seine Anschauungen über Stat und Kirche. Da er mit heißer Liebe an seinem engeren Vaterlande, der Waadt hing, so verfolgte er die dortigen Ereignisse mit großem Interesse. Das Jar 1824 hat in der Geschichte dieses Kantons eine traurige Berühmtheit erlangt, indem durch das Gesetz vom 20. Mai die Intoleranz offiziell gutgeheißen wurde. One die Bewegung, aus der dieses Gesetz hervorgegangen war, würde aber Vinet vielleicht nicht dazu gekommen sein, seine Kraft und sein Genie der religiösen Freiheit mit solcher Energie zuzuwenden, wie es geschehen; und so haben also jene beklagenswerten Ausschreitungen von Volk und Regierung gegen die sog. mômiers wenigstens dieses Gute veranlasst. „Wissen Sie, schrieb Vinet am 1. März 1824 an Monnard, wovon ich seit einiger Zeit träume? Von Gewissensfreiheit. Bis zu gewissen Ereignissen, die mir dieselbe ein wenig zu gefärben schienen, habe ich wenig daran gedacht; jetzt ist das meine fixe Idee, mein Lieblingsgedanke“. Und schon am 8. Februar hatte er an Leresche geschrieben: „Nie sind diese Ideeen in meinem Geiste aufgestiegen, ja ich hatte nie daran gedacht, dass die Frage der Statsreligion von einem Christen im negativen Sinne beantwortet werden könnte. Die Ereignisse in unserem Vaterlande haben mich zu diesen Reflexionen gefürt, die mich plötzlich wie ein Lichtstral getroffen haben.... Noch nie hat ein Gegenstand mich so lebhaft ergriffen“ (Lettres de A. Vinet et de quelques-uns de ses correspondants, 2 Bde., Lausanne 1882, t. I, 50). Die erste Frucht dieser Re-

flexionen, die zugleich keimartig alle späteren Gedanken Vinets über Religionsfreiheit enthält, war die kurz hernach erschienene Flugschrift: „Du respect des opinions“. Und bald sollte der Verfasser Gelegenheit finden, seine Ideeen in eingehendem Zusammenhange darzulegen. In Ausfürung einer letzten Willensverfügung des Grafen Lambrechts setzte die Pariser Gesellschaft für christliche Moral einen Preis von 2000 Frcs. für die beste Arbeit über die Freiheit der Kulte aus. Unter den 29 eingegangenen Arbeiten wurde diejenige Vinets einstimmig für die beste erachtet, und der spätere Minister Guizot spendete als Berichterstatter dem Verfasser ein glänzendes Lob. Nur einige Milderung bezüglich der katholischen Religion wurde für nötig erachtet und dann die Arbeit gedruckt unter dem Titel: „Mémoire en faveur de la liberté des cultes“. Noch wertvoller als der erlangte Preis waren für Vinet die persönlichen Beziehungen zu dem edeln P. A. Stapfer und durch ihn indirekt zu den ersten Größen des damaligen französischen Protestantismus. Er hatte von da an die Aufmerksamkeit der edelsten Franzosen auf sich gelenkt (vgl. Lettres I, S. 90 ff.). Sein Ruf als Denker und Schriftsteller war begründet und das ganz unbeschadet seiner für andere geradezu demütigenden Bescheidenheit. „Der Erfolg, den ich soeben erlangt habe, schreibt er an Monnard, ist der allerunerwartetste; ich dachte in der letzten Zeit nicht einmal daran, dass meine Arbeit könnte bemerkt werden... Aber Gott wollte mich ermuntern, ihm zu dienen“.

Hauptsächlich die fortgesetzten Chicanen, denen die Dissidenten in der Waadt preisgegeben waren, veranlassten Vinet in den folgenden Jaren zu zalreichen Flugschriften und Zeitungsartikeln über Religions- und Gewissensfreiheit. Um des Prinzipes willen, nicht als ihr Freund, nahm er die Partei der Momiers, und ließ sich sogar in einen Prozess verwickeln, wobei ihm eine Buße von 80 Frcs. auferlegt und alle geistlichen Funktionen in seinem Heimatkanton für ein Jar lang untersagt wurden. Besonders anstößig war die Äußerung gewesen: wenn das Gesetz fordere, was das Gewissen nicht erlaube, so müsse man dem Gesetze trotzen. Das unbedingte Recht des individuellen Gewissens wird in allen diesen auch durch Stilschönheit ausgezeichneten Schriften mit zunehmender Klarheit und mit jenem heiligen Ernste verfochten, dem es nur um den Sieg der Warheit zu tun ist. Dieselben sind zum Teil den späteren Ausgaben des Mémoire beigegeben, und was Vinet vom J. 1831 an über diesen Gegenstand geschrieben, haben die Herausgeber seiner Werke in dem Sammelbande: Liberté religieuse et questions ecclésiastiques vereinigt, wo man die Entwicklung von Vinets Ideeen aufs genaueste verfolgen kann. Ins Einzelne dieser Schriften einzugehen, ist hier natürlich unmöglich. Wir erwänen bloß, dass die waadtländische liberale Revolution vom Dezember 1830 der literarischen Tätigkeit Vinets einen neuen Impuls gegeben. Doch waren seine Anstrengungen umsonst, dass in der neuen Verfassung völlige Religionsfreiheit, keineswegs schon Trennung von Kirche und Stat, proklamirt werde.

Vinet betätigte sich daneben sehr fleißig als Schriftsteller auch auf dem Gebiete der Sprache und schönen Litteratur, wozu er durch Talent und anhaltende Studien vorzüglich befähigt war. Um seinen Schülern in Basel eine gediegene Auswal von Lesestücken aus den französischen Klassikern zu bieten, arbeitete er selber eine 3bändige Chrestomathie aus, die 1829 und 1830 erschien, und seither, was Geschmack und pädagogische Brauchbarkeit anlangt, noch nicht übertroffen wurde. Den Abriss über die französische Litteraturgeschichte am Anfange des dritten Bandes nennt Sainte-Beuve ein litterarisches Meisterwerk. Es dauerte nicht lange, so wurde Vinet, der inzwischen außerordentlicher Professor an der Baseler Universität geworden, von den ersten Dichtern und Schriftstellern Frankreichs, wie Sainte-Beuve, Chateaubriand, Victor Hugo, Béranger u. a. als ein Kritiker geschätzt, auf dessen Urteil sie den größten Wert legten. Immer suchte er bei seiner Kritik hinter dem Schriftsteller den Menschen und verband mit der größten Gewissenhaftigkeit den höchsten sittlichen Ernst, aber nicht one die christliche Liebe: seine Kritik pflegte, wenn auch nicht öffentlich, im Gebet zu endigen. Die 1831 gegründete protestantische Pariser Zeitschrift: Le Semeur, hatte das

Glück, diese Arbeiten Vinets publiziren zu dürfen. „Durch ihn ergriff der Protestantismus in Frankreich zum ersten Mal das Wort in der Litteratur und erließ Machtsprüche“ (Pressensé). Jenen kritischen Aufsätzen reihten sich solche über die verschiedensten Gebiete des Wissens an. Unter dem Titel: Essais de philosophie morale et de morale religieuse gab Vinet eine Anzal derselben gesammelt heraus, indem sie alle ihre Einheit in dem Gedanken haben, dass Jesus Christus der Welt ebensosehr den Frieden auf dem Gebiete des Denkens bringt, wie er der Mittler für Herz und Leben ist. Unabhängig vom Stoff brach sein glänzendes Talent für asketisch-rhetorische Darstellung überall hervor.

In der französischen Kirche zu Basel trat der Litteraturprofessor um diese Zeit häufig als Prediger auf, und seine Predigten machten bald das größte Aufsehen. Anfänglich hielt er sich genau ans Manuskript, später aber extemporirte er, weil er erklärte, sein schwaches Gedächtnis mache ihm das Memoriren unmöglich. Seine gedruckten Predigten hat er in dieser Fassung meistens erst redigirt, nachdem er sie gehalten hatte. Der erste Band derselben erschien 1831 unter dem Titel: discours, später vollständiger: discours sur quelques sujets religieux. Sie sind dogmatisch-apologetischer Natur und wenden sich mit Vorliebe an den Verstand. Dass sie in französisch-protestantischen Kreisen geradezu Epoche machten, verdanken sie nicht nur ihrer klassischen Form, sondern auch der ungewonten Vereinigung von lebendiger Wärme mit weitherziger Bildung. Vinet veränderte und verbesserte sie bei jeder neuen Auflage nach Form und Inhalt, und manche sind auf diese Weise fast zu Abhandlungen geworden. Den theologischen Standpunkt dieser Predigten charakterisirt er selber in einem Briefe jener Zeit an Monnard: „Mehr als je bin ich im Klaren über das entsetzliche Nichts dessen, was nicht das Evangelium ist; in dem Christus, den unsere Väter angebetet haben, dem Christus Pauli, Pascals, Luthers, dem Christus, der ein Sünopfer für alle Menschen ist, bin ich, Gott sei Dank, fixirt. Vom Rationalismus will ich weder in schwacher, noch in starker Dosis, weil ich, wenn ich mich einmal unterwerfe, mit Gott nicht um einige gelehrte Brocken meiner verworrenen Philosopheme streiten werde... Aber wenn ich das konsequente Christentum will, so will ich es konsequent in allen Richtungen; ich will auch, dass es in seiner großen, objektiven Einheit subjektiv individuell sei; ich habe die festgesetzten und übereinkömmlichen Formen im Verdacht“ (Chrétien évang. 1861, S. 12).

Zu Anfang der dreißiger Jare sehen wir Vinet neben all seinen vielseitigen Beschäftigungen nicht nur theoretische, sondern auch praktische Politik treiben. In dem Aufstand, der schließlich zur Trennung von Baselstadt und Baselland fürte, trat er nämlich troz seines Liberalismus sehr energisch für die als aristokratisch verschrieene Stadt ein und ließ sich sogar als Soldat in die Bürgermiliz einreihen, bis die Regierung fand, seine Feder richte wol nach mehr aus, als seine Flinte, und ihn dem Komité zuteilte, welches das weitere Publikum über die gerechte Sache Basels zu belehren hatte; auch eine diplomatische Mission nach Lausanne wurde ihm anvertraut. Wie sehr er mit Leib und Seele an der Entwicklung der Dinge teilnahm, beweist seine Korrespondenz aus dieser Zeit (Lettres I). Seine Anhänglichkeit an die Stadt wuchs im selben Maße, als er ihre Kämpfe mitmachte. Die Baseler Regierung hinwiderum suchte seine Verdienste zu würdigen, indem sie um seinetwillen den neuen Lehrstul der französischen Litteratur und Beredtsamkeit gründete. Es war indessen ganz natürlich, dass man diesen kostbaren Mann auch an anderen Orten nur zu gern gehabt hätte, und die verlockendsten Anerbietungen von Paris, Montauban, Frankfurt, Bern rc. wurden ihm widerholt gemacht. Trotzdem ihm wegen seiner beständig leidenden Gesundheit und der Überbürdung mit Schulstunden eine Veränderung willkommen gewesen wäre, schlug er alles aus, teils aus Patriotismus, teils weil sich seine Bescheidenheit der angetragenen Stellen nicht gewachsen fülte: er wollte warten, bis sein Meister ihm den Weg zeige. 1837 wurde der Lehrstul für praktische Theologie an der Lausanner Akademie frei, und nun glaubte Vinet, annehmen zu müssen. Der Abschied von Basel fiel ihm zwar unendlich schwer, und in der ersten Lausanner Zeit machte er sich die bittersten Vorwürfe, er könne den neuen

Anforderungen nicht genügen. Seine Freunde und Schüler urteilten zum Glück anders. Die Unruhe seiner Seele wurde dadurch noch erhöht, dass gerade in diese Zeit eine zwar sehr schwer zu kontralirende innere Krisis fiel, deren Resultat ein immer entschiedeneres Frontmachen gegen die Theologie des Reveil mit seinem Intellektualismus und Antinomismus war.

Gleich in seiner Antrittsrede glaubte Vinet zu der „Erweckung", die im Waadtlande tiefe Wurzeln geschlagen hatte, Stellung nehmen zu sollen. „Was hat die Predigt von der religiösen Bewegung empfangen und was kann sie ihr hinwiderum geben?" So lautete das Thema dieser Rede, in der bei aller freudigen Anerkennung der Lichtseiten an der neuen Predigtweise doch auch der Missbrauch im Improvisiren, der Mangel an Individualität, die Verkürzung des Verstandes gegenüber dem Gemüte und die einseitige Betanung des Dogmas auf Kosten der Moral gerügt wurde. Als eine Frucht dieses Frontmachens gegen den réveil haben wir die 1841 erschienenen Nouveaux discours anzusehen, die nicht sowol Predigten, als Studien über christliche Ethik enthalten. Da aber damals die „Erweckung" sich einer gewissen Popularität erfreute, so können wir die Andeutungen der Biographen und der Briefe Vinets wol verstehen, dass dieser sich in seiner kritischen Haltung gegen das Ende seines Lebens mehr und mehr isolirt fülte. Und dies Gefül der Isolirung wurde dadurch noch erhöht, dass er für seine kirchenpolitischen Überzeugungen bei den alten Freunden sehr wenig Verständnis fand*).

Bald nach seiner Ankunft in Lausanne hatte Vinet als Mitglied der Kommission für eine neue Kirchenverfassung Gelegenheit, für die Verwirklichung seiner kirchlichen Ideale tätig zu sein. Freie Beitrittserklärung seitens der Glieder der Kirche und Zulassung der Laien in die kirchlichen Behörden, das waren die Punkte, für die er hauptsächlich seinem geschickten Gegner Bauty gegenüber kämpfte, wobei er indessen, wie er es immer getan, die zu Recht bestehende Verbindung von Stat und Kirche respektirte. In den folgenden Debatten sprach sich Vinet entschieden für Beibehaltung des helvetischen Glaubensbekenntnisses aus, indem er das Bekannte dem Unbekannten, das Positive und historisch Gegebene dem Negativen vorzog, one jedoch in der helvetischen Konfession sein Ideal von einem kirchlichen Glaubensbekenntnis zu erblicken. Allein so sehr widersprach schließlich das ganze 1839 angenommene Kirchengesetz seinen Anschauungen vom Wesen der Kirche, dass er ein Jar später aus der waadtländischen Geistlichkeit austrat, denn in Wirklichkeit war ja die Kirche in größerer Abhängigkeit vom State, als vorher.

Die eben gemachten Erfarungen scheinen einen entscheidenden Einfluss auf Vinet ausgeübt zu haben, denn eindringlicher als je predigte er jetzt die absolute Trennung von Kirche und Stat, ja er gab den Freunden derselben ihr klassisches Buch in die Hand, das ihnen ein hohes Siegesbewusstsein verlieh, indem er 1842 seinen Essai sur la manifestation des convictions religieuses et sur la séparation de l'église et de l'état, widerum eine von der Pariser Gesellschaft für christliche Moral gekrönte Preisschrift, herausgab. Dennoch blieb er, allem Separatismus feind, ein einfaches Glied der Landeskirche. „Bis auf einen neuen Befehl Gottes" wallte er nur litterarisch für die Sache tätig sein.

Auch durch seine Stellung als Professor der praktischen Theologie ließ er sich nicht verleiten, für seine Lieblingsideen Propaganda zu machen, so leicht er dies durch die Gewalt, die er vermöge seines Charakters und seiner Beredsamkeit über die jugendlichen Gemüter besaß, hätte tun können. One den durch Schleiermacher bewirkten Fortschritt in der praktischen Theologie zu kennen, trug er diese in ihrem bisherigen Umfange vor. Er las ferner über Geschichte der französischen Kanzelberedtsamkeit und gab praktische Erklärungen neutestamentlicher

*) Man vergleiche über diese Isolirung in den Briefen besonders diejenigen an Erskine.

Schriften. Auch trug er einmal eine „praktische Philosophie des Christentums“ vor und vertrat Monnard auf dem Lehrstul für französische Litteratur. Wir geben hier über die Lehrtätigkeit des Lausanner Professors das Urteil aus der ersten Auflage dieses Werkes wider. „Vinets Vorlesungen, die er teils vorher sorgfältig ausarbeitete, teils auf Grundlage zusammenfassender Bemerkungen hielt und erst nachher niederschrieb, zeichneten sich weniger durch gelehrten Inhalt und systematische Form, als durch Reichtum und Ursprünglichkeit der Gedanken und namentlich durch die Methade aus. Seine große Gabe bestand vor allem darin, die Selbsttätigkeit der Zuhörer anzuregen; er weckte ebensosehr die Gedanken, als er solche mitteilte. Durch eine scharfe, nicht blaß logische, sandern sozusagen psychalagische Dialektik regte er nicht nur den Verstand, sondern auch die tiefsten ethischen Vermögen, den ganzen Menschen, an. Was aber diese Wirkung hervorrief, war nicht allein der Inhalt und die Methode an sich, es war die ganze Persönlichkeit des Mannes, die unbedingte Hingabe an die Warheit, die Tiefe der Überzeugung, die vollkommene Natürtichkeit und zu alledem die walklingende Stimme, die ungesuchte Schönheit der Sprache, der unwillkürlich hervorbrechende Schwung der Rede. „Niemals, sagt einer seiner ehemaligen Kollegen, waren die Studirenden von einer so gewaltigen und zugleich so milden Macht ergriffen und festgehalten worden“.

Vinet war der Mittelpunkt einer erlauchten Gesellschaft von edeln Geistern, die damals an der Lausanner Akademie wirkten. Auch ein Sainte-Beuve dachte mit Freuden an das Halbjar zurück, wo er die Pariser Salans mit dem bescheidenen Lausanne vertauscht. Allein die schöne Zeit sallte nicht lange wären. Die Jesuitenfrage gab anno 1845 den Vorwand, um die Massen gegen alle Ordnung, Bildung und geistige Superiorität aufzureizen. Wenige palitische Bewegungen waren so gehässiger Art wie die waadtländische Februar-Revalution. Namentlich wandte sich die Volkswut gegen alles evangelische Leben. Es war eine furchtbare Reaktion gegen den Réveil, deren Fürer jetzt ans Ruder kamen, und Vinets edles patriotisches Herz wurde mit tiefem Kummer erfüllt. In zwei Predigten: Les complices de la crucifixion, machte er seinem Schmerze Luft; und als die Regierung, statt nach Vinets Vorschlägen in der neuen Verfassung die Religionsfreiheit anzuerkennen, dieselbe nur noch mehr unterdrückte, legte er seine theologische Professur nieder.

Eine Folge der Revolutian war die Entstehung der waadtländischen Freikirche. Es ist aber ein großer Irrtum, wenn man Vinet als deren Vater und Begründer ansieht. Sie ist vielmehr ein Kind der Tatsachen, und Vinet hat bei ihrer Geburt nur Hebammendienste geleistet. Die Zumutung der Regierung, dass die Geistlichen von der Kanzel eine Proklamation verlesen sollten, warin die neue Verfassung dem Valke zur Annahme empfahlen wurde, hatte, ungesetzlich wie sie war, den unmittelbaren Anstoß gegeben, dass etwa hundertfünfzig Geistliche aus der Statskirche austraten. „In der Tat, sagt Herzag, der als Prafessar in Lausanne die Bewegung miterlebt hat, hat Vinet auf diese Ereignisse durchaus nicht positiv und direkt eingewirkt; die Demission ging aus und wurde am meisten betrieben van Solchen, die bis dahin seine Grundsätze am wenigsten geteilt, ja sogar sie entschieden bekämpst hatten. Vinet hatte aber in der geistigen Atmosphäre seines Vaterlandes die Ideen, betreffend das vom State verschiedene Wesen der Kirche, die ihr gebürende Freiheit und Unabhängigkeit, kräftig vertreten, ihnen große Autorität verliehen, und auf diese Weise hat er mittelbar, indirekt die Demission herbeifüren helfen“ (Artikel Vinet, 1. Aufl. der R.-E. S. 782).

Vinet war durchaus nicht mit allen Schritten der Demissianäre einverstanden; aber schließlich freute er sich doch über ihre Tat und wandte ihnen seine vollste Sympathie zu. Er hielt es aber auch für seine Pflicht, ihnen die Prinzipien darzulegen, die sie mit ihrer Handlungsweise unbewusst angenommen hätten, und er tat dies in einer geistvollen anonymen Schrift: Considérations présentées à Messrs. les démissionaires, indem er zu zeigen suchte, dass die Freiheit der Kirche, welche die Elite des waadtländischen Volkes so opferfreudig verteidigt,

nur in ihrer völligen Trennung vom State gewart werden könne. An guten Räten, Warnungen, Aufmunterungen ließ es überhaupt der Verfasser des berühmten Essai nicht fehlen. Seine publizistische Tätigkeit in Artikeln für Zeitungen und Zeitschriften und in kleinen Brochüren schien sich zu verdoppeln. Auch eine Streitschrift findet sich darunter, indem Vinet gegen einen Angriff Ebrards in der „Zukunft der Kirche“ seinen Satz zu verteidigen hatte: „der Staat ist der natürliche Mensch“. Die reifste und durchdachteste von allen diesen Arbeiten nach des Verf.'s eigenem Urteil erschien unter dem Titel: „Du socialisme considéré dans son principe“, Genève 1846 (abgedruckt in l'éducation, la famille et la société, und ins Deutsche übersetzt von Hofmeister, Berlin 1849). „Diese Flugschrift von siebenzig Seiten, sagt Scherer in seiner historischen Einleitung zu Vinets Werken (A. Vinet, Notice sur sa vie et ses écrits, Paris 1853), ist, in ziemlich engen Grenzen, die Zusammenfassung der Ansichten des Verfassers über Moral und Religion, Menschheit und Christentum, Gesellschaft und Kirche. Man findet in derselben die Prinzipien und gleichsam den Grund seiner Lehren in allen Dingen. Er hatte allerdings schon dieselben Ansichten vorgebracht, aber sie je nach der Gelegenheit, bald unter diesem, bald unter einem anderen Lichte dargestellt, wärend er sie hier auf ihrer größten Höhe und sozusagen in ihrer größten Allgemeinheit nimmt“.

Nichts ist natürlicher, als dass Vinet der bald gegründeten Freikirche sich als Mitglied anschloss, häufig in ihren Versammlungen predigte und als Kommissionsmitglied für die Synode an einem Verfassungsentwurf derselben tätig mitarbeitete. Er und sein Kollege Chappuis legten besonders Gewicht darauf, dass die Gemeindekirche den Vorrang habe über die Gesamtkirche, dass der Mitgliedschaft eine freie Beitrittserklärung vorangehen müsse, und dass die Laien nicht nur Mitglieder der kirchlichen Behörden werden können, sondern dass überhaupt der Begriff des geistlichen Amtes ein anderer werde, der neben sich noch anderen Ministerien Raum gebe, wie in der ersten christlichen Kirche. Große Aufmerksamkeit endlich wandte Vinet der richtigen Abfassung eines Glaubensbekenntnisses zu, und wo man änliche Arbeiten vorhat, wird man gut tun, seine klassischen Ausfürungen über diesen Gegenstand zu beachten (Liberté rel. S. 638 ff.). Nicht zu theologisch und nicht zu polemisch darf das Glaubensbekenntnis sein, sondern „es soll nur diejenigen Warheiten enthalten, vermöge deren man Christ ist, außerhalb deren man es nicht mehr ist; es soll die neue Kirche von keiner andern evangelischen Kirche trennen; alles in demselben soll zum Herzen sprechen und sich in einer christlichen Seele leicht zum Hymnus und Lobgesang umwandeln; das Gedächtnis des Kindes soll es one Mühe behalten und der Sterbende soll es noch in der Todesstunde widerholen können“.

Vinet hatte keine Ursache, sich über das schließliche Resultat der Beratungen besonders zu freuen, und er machte auch öffentlich kein Hehl daraus, dass sein Ideal von einer Kirche noch lange nicht erreicht sei. Dem angenommenen Glaubensbekenntnis muss er den Vorwurf machen, dass es „weder die Einfachheit eines Gemeindebekenntnisses, noch die Fülle und systematische Strenge einer theologischen Formel habe“.

Weit entfernt, mit Niederlegung seiner theologischen Professur die nötige Ruhe zu finden, war Vinets Tätigkeit bis in die letzten Monate vor seinem Ende eine äußerst rege. Zwar wurde er von der Stelle eines Professors der französischen Litteratur, die er erst als Stellvertreter und dann als Nachfolger Monnards inne hatte, durch das radikale Schulgesetz vom November 1846 enthoben, wie alle bedeutenden Männer der Lausanner Akademie, aber er konnte dem Drängen der jungen Theologiestudirenden nicht widerstehen, sondern las in einem Privatlokal über französische Litteratur und gab praktisch-theologische Erklärungen einiger Kapitel des Johannesevangeliums. Ferner hielt er zur Unterstützung einer von ihm ins Leben gerufenen höheren Töchterschule eine Reihe von Vorträgen für Damen. Die Ausfürung einer ganzen Reihe von litterarischen Plänen, wie die „praktische Philosophie des Christentums“, die Pastoraltheologie,

die Geschichte der französischen Litteratur, würde ihn, auch one dass er ein Amt bekleidete, noch auf Jare hinaus beschäftigt haben.

Es war anders bestimmt. Um Weihnachten 1846 erkrankte der immer leidende Mann wider ernstlich. Zwar spannte er seine Kräfte aufs äußerste an und ging noch regelmäßig aufs Katheder, wiewol er sich nach jeder Vorlesung gleich wider niederlegen musste. Aber schon am 28. Januar hielt er seinen letzten Vortrag über Joh. 17, V. 4, und wie eine Anung durchzuckten seine Zuhörer die Schlussworte desselben: „Möchten wir alle uns mit Recht diese Worte aneignen und am Ende unseres Lebens im tiefsten Gefül unserer Abhängigkeit zu dem Vater unsers Herrn Jesu Christi, der auch unser Vater ist, sagen dürfen: Ich habe Dich verklärt auf Erden und vollendet das Werk, das du mir gegeben hast, dass ich es tun sollte". Am 19. April nach Clarens gebracht, überzeugte er sich allmählich von seinem herrannahenden Ende, wärend er vorher immer noch mit seinen Plänen beschäftigt gewesen war, ja sogar noch von seinem Krankenbette aus tätigen Anteil an den Synodal-Verhandlungen der freien Kirche genommen. Es ist mehr als warscheinlich, dass er sich in seinen letzten Stunden des Sprechens deshalb enthielt, damit man nicht seine Worte aufzeichne. Und was er noch sprach, sind Worte jener Demut, die ihn durch das ganze Leben ausgezeichnet hatte. „Bitten Sie für mich um alle Gnaden selbst um die allereinfachsten", sagte er zu einem Freunde. „Ich kann nicht mehr denken", waren die letzten Worte des großen Denkers von Lausanne. One eigentlichen Todeskampf entschlief er am 4. Mai 1847 morgens 5 Uhr, noch nicht fünfzig Jare alt.

Überblicken wir die Lebensarbeit Alexander Vinets, so läßt sich, trotzdem wir den Apostel der Trennung von Kirche und Stat, den französischen Litterarhistoriker und den christlichen Denker deutlich auseinanderhalten können, eine gewisse Einheit derselben nicht verkennen. In allen drei Sphären verfolgt der Autor das gleiche Ziel: den modernen Geist mit dem Evangelium zu versönen. Den Nachweis hiefür hoffen wir wenigstens an seinen theologischen Werken zu erbringen, — indem wir nach der Weise konzentrischer Kreise verfaren und dabei von dem ausgehen, was seinem Herzen am nächsten lag.

Wir erinnern uns, womit der junge Schriftsteller „debütirte": mit einer Arbeit über Gewissensfreiheit, ein Gegenstand, dem er sein Denken immer und immer wider zugewendet hat. Wir sind also zu der Erwartung berechtigt, dass er umfassende und gründliche Untersuchungen über das Gewissen angestellt habe, umsomehr, da die Gewissensfreiheit das Fundament ist, auf der seine Lieblingstheorie der Trennung von Kirche und Stat fußt. Allein wir sehen uns umsonst danach um: an geistvollen Aperçüs über das Gewissen mangelt es in Vinets Schriften nicht, wol aber an einer gründlichen systematischen Untersuchung. Da heißt es z. B.: „das Gewissen, dies mysteriöse und göttliche Element unseres Wesens, dies Element, das von unserer Natur unzertrennlich ist, das durch nichts erklärt, aber durch alles bezeugt wird, das Gewissen ist jenes moralische Prinzip, das uns unserer Überzeugung gemäß zu handeln nötigt und das uns verurteilt, wenn wir in einer Weise handeln, die dieser Überzeugung widerspricht: es ist sozusagen die Triebfeder des sittlichen Menschen" (Lib. des cultes S. 287). „Wenn es ein Frevel ist, Gott zu leugnen, so ist es ein ebenso großer, das Gewissen zu leugnen, welches Gottes Stimme ist" (Ebenda S. 361). Es gibt für den Menschen nichts Höheres, als sein Gewissen. Die Vernunft ist das Instrument des religiösen Gefüls, das Gewissen ist der Sitz desselben. Die Religion hat ihren Sitz und ihren Stützpunkt im Gewissen. Also ist Kultuszwang Gewissensverletzung. — So begegnen wir fast auf jeder Seite von Vinets Schriften dem Begriffe Gewissen, aber der Verfasser hat es unterlassen, dies Fundament seiner Deduktionen zu konsolidiren.

Da jedes Gewissen individuell ist, so wurde Vinet wie von selbst darauf gefürt, das Wesen der Individualität zu erforschen, und wir begegnen ihm daher auf Wegen, die auch Schleiermacher (Monologen, philosoph. Ethik) betreten hat, one dass an der Originalität von Vinets Ideen im Mindesten gezweifelt

werden dürfte. Die Kunst des „médailler les pensées“ (Vinets eigener Ausdruck) hat er vor dem Begründer der neueren deutschen Theologie jedenfalls voraus. Es hält schwer, aus den unzäligen Äußerungen Vinets über die Individualität, in denen er nicht müde wird, den Wert derselben von stets neuen Seiten zu beleuchten, eine Auswal von solchen zu treffen, welche die präziseste Fassung mit dem glücklichsten Ausdruck vereinigen. „Die Individualität, sagt er unter anderem, von der wir reden und die allein diesen Namen verdient, ist diejenige, durch welche ein Mensch . . . nur sich selbst genau gleicht, das was allen gemein ist, sich aneignet und in sittlicher und intellektueller Beziehung das Recht hat, „ich“ zu sagen.“ „Die ware Kraft jedes Menschen, sein sittliches Mark, liegt in dem, was er individuelles hat.“ „Wenn uns die Sünde die Individualität gelassen hat, so ist dies das einzige Gute, was sie uns gelassen hat.“ „Nicht mit der Gesellschaft, sondern mit dem Individuum steht Gott in Verbindung, und fällt das Individuum weg, so findet Gott, wenn ich mich so ausdrücken darf, Niemanden, an den er sich wenden kann“ (L'éducation, la famille et la société S. 468 ff.). „Wenn der Mensch, wie man gesagt hat, ein religiöses Wesen ist, so ist er es nur unter der Bedingung, daſs er individuell sei, da die Religion nichts anderes ist, als ein Verhältnis zwischen dem höchsten Ich und dem Ich eines Jeden von uns.“ „Jesus Christus hat das Prinzip der Individualität gelehrt, indem er es schuf, oder, wenn man will, indem es in die Freiheit setzte. Er hat es in die Welt hineingelegt, indem Er es in die Religion hineinlegte, von wo aus es in alle Gebiete des Lebens übergieng.“ (Ebenda S. 315. 448.)

Aber wie denkt sich denn Vinet das Verhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft, beziehungsweise zwischen Individuum und religiöser Gesellschaft oder Kirche? Den Begriff „Gemeinschaft“ nämlich will Vinet nur auf den Zustand vor dem Fall angewandt wissen. Eine seiner bezüglichen Aussfürungen lautet: „Wenn man zwischen dem Individuum und der Gesellschaft vernünftigerweise einen Widerspruch aufstellen könnte, so würden wir keinen Anstand nehmen, zu sagen, das Individuum sei edler als die Gesellschaft. Das will aber gewiſs nicht heißen, ein Einziger sei Allen vorzuziehen, sondern nur, die Gesellschaft sei für den Menschen gemacht worden..... Die Gesellschaft ist für jeden Menschen ein seiner Tätigkeit gegebener Schauplatz, eine seinen Tugenden dargebotene Gelegenheit, eine seiner Selbstsucht entgegengesetzte Schranke, eine ihm gemachte Offenbarung von mehreren Gesetzen seiner Natur. Das Bewundernswürdige dabei ist, daſs er desto mehr Herr seiner selbst ist, je mehr er sich seinen Brüdern hingibt, daſs er desto freier ist, je geselliger er ist, daſs er desto mehr empfängt, je weniger er fordert, und endlich, daſs er desto mehr er selbst ist, je weniger er sich angehört. Weit entfernt, sich zu hindern, unterstützen die menschliche Persönlichkeit und die Gesellschaft einander. Die Pflicht ist der Durchschnittspunkt beider Kräfte. Die Individualität und die Sociabilität wachsen mit einander und vervollkommnen sich gegenseitig in der Erfüllung und im Dienste der Pflicht“ (Semeur Bd. XV, S. 94). Ein prächtiges Gleichnis dient unserem Denker zur Verdeutlichung seiner Anschauungen über das wechselseitige Verhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft: die mit der religiösen oder bürgerlichen Gesellschaft verflochtene Seele ist wie ein auf dem Ocean hinausgeschleudertes Farzeug. Der Ocean kann das Farzeug verschlingen, aber er soll eigentlich nur das Mittel sein, damit dasselbe lande, d. h. damit der Mensch seine Bestimmung erfülle (L'éducation etc. S. 465). Zur Warnung widerholt Vinet das Paradoxon: „Obgleich wir alle als Originale geboren werden, sterben dennoch die Meisten von uns als Kopieen“ (Mélanges S. 91). Wir verweisen hier gerne auf die treffliche Kritik des Vinetschen Individualismus bei Martensen (Ethik I, S. 263), der in Vinet den bedeutendsten und edelsten Vertreter des religiösen Individualismus in unserem Jarhundert ehrt, wärend dessen dänischer Geistesverwandter, Kierkegaard, ihm Anlaſs gibt, mit der Einseitigkeit des Individualismus scharf ins Gericht zu gehen (ebenda S. 277). Daſs Vinet mit dem für das religiöse Leben so bedeutsamen Begriff der Gemeinschaft nichts anzufangen weiß, verurteilt Martensen mit Recht als einen Mangel seines Systems.

Schon durch das Motto der Schrift: Du socialisme etc., die für die Kenntnis des Ideenzusammenhangs bei unserem Autor so überaus wichtig ist, lässt derselbe die Tragweite des individualistischen Prinzips erraten: „Pour se donner, il faut s'appartenir". Indem er seinen Individualismus auf die Kirche anwandte, kam er dazu, der begeisterte und beredte Apostel der Trennung von Kirche und Stat zu werden. Zu dieser Theorie verhält sich das, was er über das Gewissen und die Individualität gesagt, wie die Prämissen zum Schluss. Abgesehen von einer Unzal von Gelegenheitsschriften hat Vinet diese seine Lieblingsidee in zwei Büchern, den einzigen von ihm selber herausgegebenen, welche nicht die Form von aneinander gereihten Aufsätzen haben, zusammenhängend entwickelt. Freilich ist gerade die Methode dasjenige, was an den Büchern am wenigsten zu loben ist, woran allerdings ihr Charakter als Preisschriften schuld sein mag. Hier kann nur ein ganz kurzer Überblick der beiden Werke gegeben werden. Das Mémoire en faveur de la liberté des cultes (rezensirt von Hagenbach, Stud. und Krit. 1829, S. 418) zerfällt in zwei Teile: „Beweise" und „System". Der Verfasser, „un sectateur décidé de la philosophie de l'Évangile", hat es hauptsächlich auf eine Auseinandersetzung mit dem State abgesehen. Er zeigt diesem, dass den religiösen Überzeugungen die objektive „Evidenz" mangle, die ihm das Recht zu seiner bisherigen Stellung gegen die Kirche einräume, so sehr auch dieselben die subjektive „Gewissheit" für sich haben mögen. Die Religion ist eine Angelegenheit nur zwischen Gott und Mensch, wärend der Stat allein die sociale Moral zu schützen hat. Diese setzt sich zusammen aus den Elementen der Sicherheit, des Eigentums und der Schamhaftigkeit. Nur wenn die religiöse Gesellschaft, die selbst auf eine Gemeinsamkeit des Gefüls sich gründet, in's Gebiet der socialen Moral hinübergreift, hat der Stat seine neutrale Stellung zu verlassen. Der Einfluss der Kirche auf den Stat hinwiderum ist ein rein geistiger. Die Untersuchung fürt schließlich zu dem Resultate: Absolute Trennung von religiöser und bürgerlicher Gesellschaft, so sehr sie durch die Strenge des Beweises gefordert wird, scheint doch von der Vorsehung für eine mehr oder weniger entfernte Zukunft aufbehalten. Deshalb begnügt sich der Verfasser, selbst kein Freund plötzlicher Revolutionen, für einstweilen die Unabhängigkeit der politischen Rechte von dem religiösen Bekenntnis der Individuen, und ferner die Duldung aller Sekten innerhalb der Grenzen der öffentlichen Moral zu verlangen.

Der verhältnismäßig so kleine Schauplatz der kirchlichen Kämpfe in der Waadt war für unsern Denker groß genug, in einer langen Reihe von Gelegenheitsschriften seine Prinzipien bis zu ihrer vollen Schärfe weiter zu entwickeln. Nichtsdestoweniger blieb seine Anhänglichkeit gegen die Nationalkirche so groß, dass er noch im Jare 1831 sagen konnte, er hege gegen sie dieselbe Ehrfurcht, wie gegen das Alter überhaupt. „Ich liebe in ihr eines der Departements, eines der Territorien der unsichtbaren Kirche. Ich liebe in ihr, was unsere Väter in ihr geliebt haben: eine Freistätte für die mühseligen und beladenen Seelen, eine Herberge für die Wanderer nach der Ewigkeit, ein von der Hand des Herrn auf mein irdisches Vaterland geworfenes Netz. Ich liebe in ihr etwas älteres, als unsere ganze Vergangenheit: nämlich, was sie noch von der Kirche Christi an sich hat, oder vielmehr die Kirche Christi liebe ich in ihr" (Lib. rel. S. 48). Wir zweifeln, ob Vinet sie noch so hätte ausdrücken können, als er 1842 seinen essai herausgab. Dieser ist noch viel mehr als das mémoire, das „Produkt einer kirchlichen Krisis, entstanden mitten in großer Gärung der Gemüter" (vgl. Herzogs Rezension, Stud. und Krit. 1844), was man beim Lesen des Buches mit seiner leidenschaftlichen Sprache wol im Auge behalten muss. Dasselbe zerfällt in zwei sehr ungleiche Teile, von denen der erste kurze eine schöne moralische Abhandlung über die Pflicht, seine Überzeugungen darzulegen, der zweite das beredteste Plaidoyer für Trennung von Kirche und Stat ist. Die Grundanschauungen des Memoire finden sich hier verschärft wider. Hauptsächlich wird der Satz bekämpft, dass der Stat der ganze Mensch sei. Nein, er stützt sich nur auf das, was allen Menschen gemeinsam ist, also auf die Identität, wärend die religiöse Gesellschaft auf das, was seiner Natur nach nicht Gemeingut werden kann: auf

das Gewissen, mit anderen Worten auf die Individualität. Da der Verfasser die Individualität als zum innersten Wesen des Christentums gehörig ansieht, so wird ihm die Verbindung von Kirche und Stat zur „Häresie“, zur „Lüge“, die Trennung hingegen zum Dogma. Nur die Kirche des libre examen mit seinem „peuple de franche volonté“ läſst er gelten, für jede andere scheinen ihm die schärfsten Ausdrücke nicht zu scharf.

Die Krone der diesbezüglichen Geistesarbeit Vinets bildet die schon mehrfach erwänte kleine Schrift: Du socialisme, deren Hauptgedanken Scherer (a. a. O. S. 159) trefflich zusammenfaſst: „Die Anhänger des Autoritätschristentums und der Nationalkirchen finden sich in die Verteidigung eines Systems verwickelt, dessen Tragweite und Verzweigungen sie bei weitem nicht warnehmen. Die Menschheit ist zwischen zwei Richtungen, wie die Religion zwischen zwei Lehren geteilt. Die Persönlichkeit in der Religion gibt als moralisches und politisches Prinzip die Individualität; dem Pantheismus seinerseits entspricht der Socialismus. Der Socialismus ist keine Theorie von gestern, sondern eine Richtung, die immer dagewesen ist, und eine Tatsache, die die Geschichte erfüllt. Wie das Heidentum pantheistisch ist, so ist es auch socialistisch, wärend das Christentum die ware Ankunft der Individualität in allen Dingen ist ..... Das Altertum ist socialistisch, weil es heidnisch ist, und die moderne Welt strebt mit derselben Bewegung, die sie vom evangelischen Glauben entfernt und dem Pantheismus zutreibt, dem Socialismus zu. Noch mehr: der Katholizismus selbst ist ein Aufgeben des Christentums und des Individualismus zugleich; er ist ein christliches Heidentum und darum auch ein christlicher Socialismus“. Und daſs der kirchliche Nationalismus gleicherweise wie der Katholizismus den Socialismus auf die wirksamste Weise predigt, indem er ihn in Praxis setzt, das ist Vinets Hauptanklage gegen ihn.

Im Interesse der Übersichtlichkeit rekapituliren wir die Entwicklung von Vinets Ideen über diesen Gegenstand mit Ramberts präziser Fassung: „Zuerst predigt Vinet nur Achtung der Ansichten. Dann sieht er ein, daſs die Freiheit nur dann vollständig sein wird, wenn die religiöse Gesellschaft sich ganz unabhängig regiert. Aber dieses self-government der Kirche ist für ihn nur ein Ideal, und tatsächlich beschränkt er sich darauf, Garantieen und allerdings mit der Zeit immer stärkere zu fordern. Die Notwendigkeit des Bestehens der Nationalkirche erkennend, möchte er, daſs sie wenigstens mit Würde bestehe. Bald indessen scheint es ihm notwendig, das System der Trennung in der nächsten Zeit zu realisiren, und um darauf vorzubereiten, wünscht er die Aufnahme der Laien ins Kirchenregiment, und ihnen nicht nur für Verwaltungssachen, sondern auch für Bestimmungen der Lehre Sitz und Stimme zu geben; hierauf sieht er in der Trennung das Heil der Kirche und der modernen Gesellschaft. Das Prinzip der Vereinigung scheint ihm mit allen die Individualität bedrohenden Mächten, wie Katholizismus, Socialismus rc., in Verbindung zu stehen. Er bezeichnet sie als Ehebruch.... und predigt die Trennung als eine positiv dringliche Pflicht“ (Vinet d'après ses poésies S. 191 f.). Bei diesem durch 25 Jare hindurch sich vollziehenden Gedankenfortschritte gilt übrigens von Vinet selber sein Lieblingssatz: Pour être convaincu il faut avoir été vaincu. Die Entwicklung seiner Ideen ist eine organische, ausgehend von der Autonomie des Gewissens, und jeder neue Schritt steht mit irgend einem durch das Gewissen bedingten inneren Vorgang des Denkers im Zusammenhang.

Dem Prinzip der Individualität, das Vinet auf dem praktisch-kirchlichen Gebiet so entschieden durchgefürt hat, begegnen wir wider, wenn wir nun kurz seine **Theologie** charakterisiren. Zwar ist wol zu beachten, daſs wir es hier nicht mit einem Theologen im technischen Sinne des Wortes zu tun haben. Das zu sein, hinderte ihn schon der von ihm oft beklagte Mangel gründlicher theologischer Bildung. Ein System hat er nicht geschaffen. Wol aber sind große Ideen von ihm ausgegangen und für die Theologie wie für die Kirche fruchtbar geworden. Man hat oft auf die Verwandschaft Vinets mit Pascal aufmerksam ge-

macht. Pascal war in der Tat der Mann, der ihn am nachhaltigsten beeinflusst hat. Wärend der Schotte Erskine sein religiöses Leben geweckt und der Deutsche Kant seine Erkenntnis philosophisch begründet und vertieft hat, so war es der Franzose Pascal, von dem sich seine Individualität am meisten angezogen fülte, ja er selbst ist ein Pascal redivivus geworden, der freilich die jansenistisch-katholischen Elemente abgestreift hat. Es ist darum auch nicht zu verwundern, dass die posthumen études sur Blaise Pascal das geistvollste sind, was über diesen Philosophen geschrieben worden. Rambert hält dafür, dass die „praktische Philosophie des Christentums", die Vinet herauszugeben vorhatte, vor den Pensées unstreitig den Vorzug verdienen würde. Pascal war Apologet, und eben dies war auch Vinet im eminenten Sinne des Wortes: den modernen Geist mit dem Evangelium zu versönen, erkannten wir bereits als die Aufgabe, die er in allem seinem Tun zu lösen suchte. Auf den Gedanken, wie das Evangelium oder die Warheit den Bedürfnissen des Herzens vollkommen entspreche, legt er den Hauptnachdruck in seiner Apologetik, und oft berürt er sich dabei auffallend auch im Ausdruck mit den bekannten Sentenzen der altkirchlichen Apologeten. Er ist unermüdlich, seine Ideen in immer neue Bilder einzukleiden. „Erinnert ihr euch, fragt er einmal, des Gebrauchs der antiken Gastfreundschaft? Ehe man sich von dem Fremdling trennte, zerbrach der Hausvater ein thönernes Gefäß, auf welchem gewisse Schriftzüge gedruckt waren, gab ihm die eine Hälfte und behielt die andere; wenn diese Bruchstücke nach Jaren einander wider nahe gebracht und zusammengefügt wurden, so erkannten sie sich sozusagen wider, bewirkten das Widererkennen derer, die sie sich gegenseitig darboten, und bildeten neue Beziehungen, indem sie die alten bezeugten. So fügt sich in dem Buche unserer Seele zu angesangenen Linien ihre göttliche Ergänzung; so entdeckt zwar unsere Seele die Warheit nicht, aber sie erkennt sie" (discours S. 368). Vinet ist überzeugt, dass die psychologische Methode in der Apologetik die wirksamste sei, weshalb er sie den jungen Predigern eindringlich empfiehlt. Er selbst wendet sie in seinen eigenen Predigten mit Vorliebe an, sie ist seine Stärke. Durch sie hat er den Supranaturalismus wirksam bekämpft, indem er nachwies, dass der historische Beweis für die Gewissheit, deren der Mensch bedarf, ungenügend und unzulänglich sei. Und ebenso setzt er dem Rationalismus gegenüber das Herz oder das Gemüt wider in seine Rechte ein, indem er zeigte, wie die logischen Vernunftdeduktionen nicht vermögen, eine religiöse Überzeugung zu Stande zu bringen. Der beste Beweis des Christentums liege in seinen Wirkungen.

Aber so große Verdienste sich Vinet im Kampfe gegen Rationalismus und Supranaturalismus durch seine psychologische Methode erworben, ja auch den eben damals in der deutschen Schweiz an Boden gewinnenden Hegelianismus dadurch in Misskredit brachte, so bildet doch gerade diese Methode widerum seine Schwäche. Gewiss macht der historische Glaube nicht selig, aber die historischen Faktoren, die äußeren Beweise, ließen sich nicht ungestraft vernachlässigen; man geriet auf die schiefe Ebene einer rein subjektiven Erlösung. Sätze, wie dieser: „das Evangelium liegt auf dem Grunde jedes Gewissens verborgen", konnten gefärlich werden. Denn wenn das Evangelium nur das ist, was das Herz bedarf, nur das zu Worte gekommene Gewissen, so ist eben das Gewissen der alleinige Maßstab für die religiöse Warheit, und wir fallen unversehens in den verabscheuten Rationalismus. Man hat auch nicht verfehlt, Vinet den Vorwurf des Rationalismus zu machen, und der Umstand, dass Vinets Schüler änlich wie diejenigen Schleiermachers sich in eine Rechte und eine Linke gruppiren, entkräftet diesen Vorwurf noch nicht. Und wenn Astié Recht hätte, indem er in seiner Schrift: le Vinet de la légende et celui de l'histoire (Paris 1882), den Schein erweckt, als habe Vinet, nachdem er sich fast rückhaltlos dem Réveil hingegeben, in der dritten Phase seiner Entwickelung sich selbst, d. h. seinen ersten Standpunkt, widergewonnen, so müsten wir jenen Vorwurf des Rationalismus nur bekräftigen. Aber wenn wir Vinet selber hören, so ist er in der letzten Periode seines Lebens eben etwas anderes, als in seiner ersten: das Kind des Réveil ist zum Kritiker desselben geworden, jedoch in der Eigenschaft eines christlichen Mystikers, der sich

den dogmatischen Systemen gegenüber ablehnend verhält und sich nur an das einfache Evangelium halten will. Nur eine aus vielen änlichen Äußerungen füren wir zum Belege des Gesagten an: „Ein jeder, der nicht unter dem Namen des Glaubens eine freiwillige Herabwürdigung oder einen Selbstmord des Geistes und Herzens predigt, ein jeder, der in demselben jenes „consentement de soi-même à soi-même“, das Pascal zu einem Merkmal des Glaubens machte, widerfinden will, wird über die Notwendigkeit einer Begegnung zwischen der Warheit und dem Herzen der Menschen mit ihm einverstanden sein .... Nach dem Urteil Einiger ist dies alles Rationalismus; für Andere ist es reiner Mystizismus; nach unserer Ansicht ist es einfach das Evangelium, oder, um die Sprache der Anklage zu reden, Spiritualismus“ (Etudes sur B. Pascal S. 194 f.).

Wäre Vinets Verhältnis zur Schrift ein klareres, so ließe sich der Vorwurf des Rationalismus um so eher entkräften. Allein das ist ein Mangel seiner Apologetik und seines theologischen Standpunktes überhaupt, der mit dem bereits besprochenen zusammenhängt. Man kann bei Vinet eigentlich nicht von Schriftautorität reden, sondern nur von einem crédit de l'Ecriture. Hingegen machen wir zu seiner Rechtfertigung darauf aufmerksam, dass die von ihm betonte Übereinstimmung von Gewissen und Evangelium eben noch nicht Identität ist. Und der Umstand, dass Vinet in allen seinen Schriften den Sündenfall und die Erbsünde, wenn auch nicht im scholastischen Sinne, ferner die großen Heilstatsachen des Evangeliums sammt den Wundern desselben so rückhaltlos und scharf als Realitäten betont hat, sollte die moderne liberale Theologie allein schon abhalten, Vinet zu den Ihrigen zu rechnen. Der ganze Charakter seiner Schriften, die über den mystischen Standpunkt des Verfassers keinem Zweifel Raum lassen, zeigt ferner zur Genüge, wie ihm die Offenbarungstatsachen als solche die absolut notwendige Voraussetzung sind. Das Christentum ist für Vinet in erster Linie eine Geschichte, eine Tatsache, und musste es sein, damit es sich Eingang verschaffen könne. Man lese übrigens nur seine letzten öffentlichen Kundgebungen in den nouveaux études, und man wird über des christlichen Denkers christliche Überzeugung bald ins Klare kommen. Angesichts der Folgerungen, die man aus einzelnen seiner Sätze gezogen hat und über die er warscheinlich würde erschrocken sein, können wir es aber nur bedauern, dass er nie dazu kam, seine Gedanken über das Christentum in ein System zu vereinigen. Wiewol die Kenntnis Vinets seither durch eingehende Forschungen bedeutend erleichtert worden, können wir doch nicht umhin, dem Urteil Schmids (1. Aufl. dieses Werkes XVII, S. 806) beizustimmen: „Vinet war von der zwischen den Hauptwarheiten des Evangeliums und den Bedürfnissen des menschlichen Herzens stattfindenden Übereinstimmung überrascht und machte aus dieser einen apologetischen Grundsatz, von dem er in der Praxis, wo er gewönlich bei jenen Hauptwarheiten stehen blieb, ausging, one daran zu denken, an demselben die geoffenbarte Warheit normiren zu wollen. Er hat wol überhaupt jenen Satz, abgesehen von seiner apologetischen Verwendung, niemals allseitig geprüft. Wir gehören also auch zu denjenigen, die sich damit schmeicheln, er hätte die negativen Folgerungen, die man aus demselben gezogen hat, desavouirt, wenn er lange genug gelebt hätte, um sie zu Tage treten zu sehen, glauben auch, dass der gewissenhafte Mann davon Veranlassung genommen hätte, seinen Lieblingsgedanken genauer zu untersuchen und sorgfältiger anzuwenden, als er es one Zweifel vorher getan hatte“.

Von der Apologetik gehen wir über zu Vinets Dogmatik und Ethik, sofern er überhaupt eine solche durchgefürt hat. Hier erhebt sich die Frage, was denn eigentlich sein theologisches Prinzip gewesen sei. Es ist nicht das der Individualität, wie man zuerst meinen möchte, sondern die Einigung des Objektiven mit dem Subjektiven. Auch hierin müssen wir nach einigem Zögern Schmid ganz beistimmen. Die Idee der Harmonie ist unserm Denker wesentlich. Nicht umsonst hält er an der Gottmenschheit Christi mit aller Entschiedenheit fest. Denn eben hier findet er beide Faktoren, den objektiven und den subjektiven, vereinigt. „Die Einigung der ganzen Fülle der Gottheit mit der

ganzen Fülle der Menschheit in Christo war sowol das Programm oder das Symbol, als die Stütze und das Wesen einer neuen Lehre" (Etudes s. B. Pascal S. 189). War ist allerdings, dass Vinet gemäß seiner subjektiv-ethischen Richtung mehr und zuweilen über Gebür den subjektiven Faktor hervorgehoben hat. Er berürt sich dabei mit Kant, der unter den deutschen Philosophen der einzige ist, den er infolge der Anregung seines väterlichen Freundes P. A. Stapfer eingehend studirt hat. Wie Kant das „Ding an sich" auf sich beruhen lässt, so zieht Vinet die Offenbarungstatsachen nicht in nähere Erwägung; auch er war kein Freund der Metaphysik in der Theologie. Ja, er ist überzeugt, dass die theologische Spekulation gefärlich sei: „Die erhabensten und notwendigsten Spekulationen über Jesus Christus, sagt er einmal, sind austrocknend und mörderisch" (Etudes évangel. S. 56). Hat er die Frage von der stellvertretenden Genugtuung zu erörtern, so bescheidet er sich mit dem Hinweis auf das Gesetz der Solidarität: „Man kann dieses Geheimnis mit einem allgemeineren Geheimnis in Zusammenhang bringen, das wir alle acceptiren, weil die Tatsachen uns dazu zwingen mit dem Geheimnis der Solidarität. Die Sünde ist übertragbar: warum sollte es die Gerechtigkeit unter gewissen Bedingungen nicht auch sein? Das alles erklärt vielleicht nichts; dennoch ist das alles nicht one Kraft" (Semeur XV, S. 443). Weniger Kants als vielmehr Pascals Einfluss nehmen wir war, wenn Vinet das Herz, wie wir bereits bei seiner Apologetik gesehen, für das Organ der anschauenden unmittelbaren Erkenntnis ausgibt: „der Verstand erkennt nur Abstraktionen und Formen, das Gemüt sieht Wesen und Substanzen; der Verstand kennt nur Gattungen und Arten, das Gemüt sieht Persönlichkeiten; der Verstand weiß, das Gemüt sieht" (Chrestomathie III, S. 78). In Übereinstimmung damit wendet er mit Vorliebe die kontemplative oder intuitive Methode an.

Auch darin geht Vinet mit Pascal einig, dass er im Unterschiede von Schleiermacher dem Willen eine primäre Stellung in der Bildung der religiösen Überzeugung zuteilt. „Der Glaube beginnt erst da, wo der Wille beginnt, wo das Gemüt in Anwendung kommt, wo, um alles zu sagen, eine Tat stattfindet. Der Glaube ist ein Werk oder er ist nichts" (Nouv. disc. S. 96). „In der christlichen Religion ist alles Moral; die Gottheit Christi, die Versönung, alle Geheimnisse sind im Grunde Moral. Ihr Zweck ist das Heil und die Widergeburt des Menschen" (Moralistes des XVI^e et XVII^e siècle S. 16). Wir erinnern uns bei diesen Äußerungen der schon in Vinets Erstlingsschriften proklamirten Einheit von Moral und Dogma. Das Dogma hat für ihn nur eine Bedeutung, sofern es auf's Handeln einen Einfluss hat. „Der Glaube ist ein Werk", das wird immer mehr ein Lieblingssatz Vinets. Man vergleiche insbesondere in den Nouveaux discours die beiden Reden: l'oeuvre de Dieu. „Das Werke des Glaubens ist hauptsächlich die Verzichtleistung auf jedes Verdienst aus den Werken. Der Mensch wird nur erlöst, wenn er nicht um seiner Werke willen erlöst sein will. Diese Verzichtleistung wird ihn nicht erlösen. Aber sie ist Bedingung des Heils. Und sie ist in jedem Sinne ein Werk, eine Handlung, ein Werk nach dem Herzen Gottes und durch Gott in uns gewirkt" (a. a. O. 112). Trotz der Gnade ist der Glaube doch eine Sache des Willens, eine sittliche Tat, und die Religion ein „Gehorsam". „Buße, Bekehrung, Heiligung, alle diese Namen bezeichnen Teile oder Momente einer und derselben Tatsache; die Heiligung ist schon in der Buße, die Heiligung ist eine sich fortsetzende Bekehrung, die Bekehrung eine beginnende Heiligung, und der Glaube schließt . . . . alle Elemente des christlichen Lebens ein" (Nouv. discours S. 116). Vinets religiöses Leben selber gibt einen Kommentar zu diesen Ideen, denn es hat den Charakter eines Werkes, das nie zur Ruhe kam. Ob es wol mit dieser Auffassung des Heilsprozesses zusammenhängt, dass Vinets Schriften von gebildeten Katholiken mit Vorliebe gelesen wurden?

Es erübrigt uns noch, Vinets Leistungen auf dem Gebiete der praktischen Theologie zu besprechen. Es kommen hier zwar nur posthume Werke in Betracht, die nicht frei sind von den gewönlichen Mängeln derartiger Litteratur.

An der Théologie pastorale (rezensirt von Kienlen, Stud. u. Krit. 1852, S. 467) heben wir hervor, dass dem Verf. der Unterschied zwischen Pastoraltheologie und praktischer Theologie nicht bewusst war, daher auch in den Bereich der ersteren Predigt und Katechese gezogen werden. Denn der Fortschritt, den die praktische Theologie seit Schleiermacher gemacht, ist Vinet, wie wir bereits anlässlich seiner Vorlesungen hervorgehoben, fremd geblieben. Ausgezeichnet ist das Buch namentlich durch reiche Verwertung französisch-katholischer Litteratur, und wie zu erwarten steht, durch eine Fülle originaler Gedanken. Dem Geistlichen spricht er jeden priesterlichen Charakter ab; derselbe tut nur berufsmäßig, was bei vorkommenden Gelegenheiten und auf ihre Weise alle Christen tun sollten: „Le ministre est le chrétien officiel, c'est l'homme symbole" (S. 140). Die Predigt nennt er ein Liebeswerk und ein Mysterium. Im Religionsunterricht sieht er einen Kultus. Das Buch, nach Palmer das edle Seitenstück von reformirter Seite zu demjenigen von Harms, kann vermöge seines seelsorgerlichen Charakters nur mit Segen gelesen werden. Auch da tritt Vinet mit heiligem Ernste vor uns als ein „directeur de conscience".

Von seiner Homiletik (rezensirt v. Kienlen, Stud. u. Krit. 1858, S. 581) urteilt von Zezschwitz, sie sei „das geistvollste beste Buch der Neuzeit" (Zöckler, Handbuch der theologischen Wissenschaften, III, 384). Wir wagen nicht ganz so hoch zu greifen, indem auch allerlei Mängel der Methode warzunehmen sind. Immerhin sagen wir mit Krauß: „Was geboten wird, ist von hohem Werte". Der wissenschaftliche Standpunkt berürt sich auffallend mit demjenigen Theremins: die Rhetorik ist das genus, die Homiletik das species. Die Predigt definirt er als „eine dem öffentlichen Kultus einverleibte Rede, die bestimmt ist, beides zugleich oder wechselsweise den zur christlichen Warheit zu füren, der noch nicht an sie glaubt, und sie denen zu erklären und auf sie anzuwenden, die sie bereits erkannt haben" (S. 12). Gegen den Text verhält sich der Verfasser änlich wie Harms ziemlich indifferent, auch fixirt er sein Thema, ehe er nach den Text gewält. Wie in der Praxis, so läst er sich auch in der Theorie fast ausschließlich die synthetische Predigtweise angelegen sein. Die Vernachlässigung der Kunst rügt er scharf, denn die Kunst ist es, die uns wider zur Natur zurückfüren muss. In den Citaten beruft er sich mit Vorliebe auf die deutschen Theoretiker und auf die französischen Prediger.

Das dritte praktisch-theologische Werk: Histoire de la prédication parmi les réformés de France au dix-septième siècle ist vielleicht dasjenige, wodurch sich Vinet auf diesem Gebiete das größte wissenschaftliche Verdienst erworben. Denn da kam dem Theologen der feine Litterarhistoriker vortrefflich zu statten. Doch ist es hier vollends unmöglich, sich auf Einzelheiten einzulassen.

Der Vorzug der eigenen Predigten Vinets besteht neben der mustergiltigen Sprache hauptsächlich in der Meisterschaft, mit der er seine psychologische Methode handhabt, wärend in der Vernachlässigung der biblischen Begründung ihre Schwäche liegt. Erwänung verdient, dass der Prediger seine sorgfältige Disposition warscheinlich aus künstlerischem Interesse so viel als möglich zu verbergen sucht. Von den fünf Bänden homiletischen Charakters ist nur der erste ganz aus wirklich gehaltenen Predigten gebildet. Die übrigen enthalten vielfach apologetische oder ethische Studien in rhetorischer Form, einem verhältnismäßig kleinen Kreise von Studirenden vorgetragen. Da aber Vinet noch häufig, wenn auch nur als Gast, gepredigt hat, so erlauben wir uns, den außerordentlichen Eindruck, den seine Predigten hervorriefen, mit den Worten eines geistvollen Hörers, des jetzigen französischen Senators Edmund Scherer, widerzugeben: „Das Geheimnis des unbekannten Zaubers, unter dem man sich fülte, indem man ihn hörte, besteht darin: er war vollkommen wahr. Kaum bemerkte man die so volltönende wolklingende Stimme, den angebornen Adel der Geberde, die feine Dialektik der Beweisfürung, die Fülle und Ursprünglichkeit der Gedanken, den ausgesuchten Geschmack des Stils und Vortrags; man war von etwas Höherem und Mächtigerem gefesselt. Man hatte einen Mann vor sich, der die Kanzel bestieg, weil er etwas zu sagen hatte; man fülte, dass, was er gab, sein Leben, er selber war....... Vinet riss

mit sich fort, aber unvorsätzlich, durch eine ganz religiöse und geistliche Gewalt; er entlockte Tränen, aber Tränen der Demütigung; man bewunderte, aber man bewunderte den Geist Gottes und seine Macht; indem man darüber nachdachte, erkannte man wol, dass ein so vollendetes Werk durch eine vollendete Kunst erzeugt wurde, aber man war zugleich zu der Anerkennung gezwungen, dass diese Kunst selbst in der Aufrichtigkeit bestehe, welche den Ausdruck mit der Empfindung, die Form mit dem Gedanken in Übereinstimmung brachte und alles einem evangelischen Zwecke unterordnete. Bei Vinet war die Kunst allerdings nicht unbewusst, aber sie war zu vollendet, um sich selbst ihren Anteil neben dem Gegenstande zu machen.... Alles war harmonisch, alles vollendet, alles reizend; aber der Eindruck resümirte sich in einem Gefül der Überraschung und der Rürung beim Anblick der moralischen Person, die sich in diesen gesegneten Worten auf so demütige und lautere Weise verriet" (a. a. O. S. 178 ff.).

Wir könnten hier schließen, wenn nicht Vinet auf allen Gebieten seiner Tätigkeit sein individuelles Christentum zur Geltung gebracht hätte. Darum müssen wir wenigstens andeutungsweise zu den bisherigen konzentrischen Kreisen noch einen weiteren beifügen, nämlich Vinets Verhältnis zu den Koryphäen der zeitgenössischen französischen Litteratur und zu denen, die überhaupt seinen Rat und sein Urteil suchten. Welch zarte seelsorgerliche Beziehungen er mit Leuten der verschiedensten Geistesrichtung unterhielt, davon zeugen seine Briefe. Die Lektüre derselben läst es one Kommentar begreiflich erscheinen, warum seine Korrespondenten in ihm den „directeur de conscience" verehrten. So sehr er sich auch überall als einen „sectateur décidé de l'Évangile" bekennt, so fehlt diesem Freimut doch nie das feinste Zartgefül. Man vergleiche z. B. seine Korrespondenz mit Béranger oder jenen Brief an den jüdischen Rabbi. In allem was er denkt, spricht, tut, ist das Evangelium sein Leben, und er möchte, dass es das Leben von Jedem werde. Wir widerholen es: den modernen Geist mit dem Evangelium zu versönen, darin besteht die Einheit seines Lebenswerkes.

Kehren wir schließlich von außen wider zum Centrum zurück, zu Vinets innerem Leben, so erkannten wir bereits die deutlichen Spuren davon in seinen Dichtungen. Viele seiner Poesieen sind freilich durchaus nicht für die Öffentlichkeit bestimmt, und auch nicht derart, dass wir Vinet unter die Dichter ersten Ranges einreihen dürften. Immerhin ist mit Recht eine ganze Anzal tief empfundener Lieder in die französischen Gesangbücher übergegangen. An Stelle des lyrischen Schwunges tritt meist die ruhigere Kontemplation. Besonders machen wir auf das Charfreitagslied aufmerksam: „Sous ton voile d'ignominie", mit Anklängen an das deutsche: „O Haupt voll Blut und Wunden".

Vinets geistige Begabung kann kaum genug hervorgehoben werden. Schon aus unserer knappen Darstellung wird man aber ersehen haben, dass bei ihm die geniale Produktivität bei weitem die Rezeptivität überwog. Und wie in seiner Theologie das Subjektiv-ethische mehr zum Ausdruck kommt, so auch in seiner Frömmigkeit das Moment der Freiheit gegenüber dem der Gnade. All sein Sorgen und Denken läst er im Gebet ausklingen. Zu den Grundzügen seiner Frömmigkeit gehören ferner seine unbedingte, in schweren Heimsuchungen gereifte Ergebung in Gottes Willen, und sodann seine Demut, die sich in Bescheidenheit nie genug tun kann. So machte er z. B. nie Gebrauch von der Würde eines Doktors der Theologie, die Basel ihm beim Scheiden verliehen, weshalb die Universität Berlin ihn 1846 noch einmal damit beehrte; und oft erklärte er, die französische Grammatik sei eigentlich das einzige, worauf er sich verstehe. Anonym machte er sich widerholt das Vergnügen, seine eigenen Schriften scharf zu kritisiren. Von Vinets werktätiger Liebe und selbstloser Hingebung lassen wir seine Biographen erzälen.

Einer der edelsten Charaktere, von dem Ströme lebendigen Wassers ausgegangen sind und noch ausgehen, ist Vinet ganz gewiss. Daran ändert der vor einigen Jaren ausgebrochene unerquickliche Streit über den legendarischen und

geschichtlichen Vinet, sowie über die angebliche Verstümmelung seiner Briefe nichts*). „Wer ist doch jener häßliche Mensch, der so schön wird, sobald er spricht?", fragte einst, auf Vinet deutend, eine geistreiche Frau. Ja, Vinet war und ist schön, sobald er anhebt zu reden. „Die Lehrer werden leuchten wie die Sterne", ließen seine Freunde auf sein Grab schreiben. Wir schließen daran das andere Wort, das Vinets Gattin zu dieser Grabschrift glaubte hinzufügen zu müssen: „Unser Leben ist mit Christo verborgen in Gott".

Vinets Schriften, sachlich geordnet und mit dem Datum je der ersten Auflage versehen, sind folgende: Discours sur quelques sujets religieux, Paris 1831 (deutsch nach der zweiten Aufl. von Vogel 1835, nach der 4. Aufl. von A. v. Bonin 1847; auch ins Englische und Italienische übersetzt). Nouveaux discours sur quelques sujets religieux, Paris 1841. Etudes évangéliques, Paris 1847. Méditations évangéliques, Paris 1849. Nouvelles études évangéliques, Paris 1851 (deutsch von Lehmann und Vogel: Evangelische Silberblicke 1863, einzelne Reden schon früher übers. von J. Schmid). Mémoire en faveur de la liberté des cultes, Paris 1826 (deutsch von Volkmann 1843). Essai sur la manifestation des convictions religieuses et sur la séparation de l'église et de l'état envisagée comme conséquence nécessaire et comme garantie du principe, Paris 1842 (deutsch von Spengler 1845; auch ins Engl. übersetzt). Liberté religieuse et questions ecclésiastiques, Paris 1854. Théologie pastorale ou théorie du ministère évangélique, Paris 1850 (deutsch von Hasse 1852). Homilétique ou théorie de la prédication, Paris 1853 (deutsch von Schmid 1857). Histoire de la prédication parmi les réformés de France au dix-septième siècle, Paris 1860. Essais de philosophie morale et de morale religieuse, Paris 1837. Mélanges, Paris 1869 (dieser Band enthält das eben genannte Werk, dazu: études littéraires et notices biographiques, und fragments inédits et pensées). Etudes sur Blaise Pascal, Paris 1848. L'éducation, la famille et la société, Paris 1855. Chrestomathie française, ou choix de morceaux tirés des meilleurs écrivains français, Bâle 1829. 1830, 3 Bde. Histoire de la littérature française au XVIIIe siècle, Paris 1853, 2 Bde. Etudes sur la littérature française au XIXe siècle, Paris 1849. 1851, 3 Bde. Moralistes des seizième et dix-septième siècles, Paris 1859. Poètes du siècle de Louis XIV, Paris 1861.

Litteratur über Vinet außer den bereits citirten Werken: Souvestre, Magasin pittoresque 1847. Fréd. Chavannes, A. Vinet, notice et memoires, 1847. Sainte-Beuve, Revue des deux mondes 1837. Derniers portraits littéraires und Portraits contemporains, Bd. 2 Fréd. de Rougemont, Les individualistes et l'essai de M. le prof. Vinet etc., 1844. Edm. de Pressensé, Revue chrétienne, 1858, S. 76. Derselbe, Revue nationale 1861, 10e livraison. Chrétien évangélique: Quelques épisodes de la vie de Vinet etc., in den Jahrgängen 1858 bis 1861. Astié, Esprit d'Alexandre Vinet, 1861, 2 Bde. Derselbe, Les deux théologies nouvelles dans le sein du protestantisme français, Paris 1862, S. 253 ff. Chavannes, Le Lien 1862, Nr. 9 und 12 Charles Secretan, Revue chrétienne, 1861, S. 783 ff. Derselbe, Chrétien évangélique, 1862, S. 222 ff. Ed. Scherer, Le temps, 1862, Nr. 327. Hagenbach, Kirchenblatt für die reform. Schweiz, 1847, Nr. 10. Herzog, ebendaselbst. J. Schmid, Zukunft der Kirche, 1847, S. 275 ff. Derselbe, Protestant. Monatsblätter 1853, S 286 ff. Stahl, Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten, 1840, S. 279 ff. Von der Goltz, Protestant. Monatsblätter, Band 16, S. 400 ff. J. Widmer, A. Vinet envisagé comme Apologiste, Lausanne 1875; Nägi, Alex. Vinet nach Rambert, Kirchenfreund, 1876, Nr. 5 u. 6. Max Reichart, Al. Vinet. Neue Christoterpe, 1882. Fréd. Chavannes, A. Vinet considéré comme apologiste et mora-

*) Wortfürer dieser Unzufriedenen ist Astié, der in seiner oben angefürten Schrift mit großer Gewandtheit der Kritik Vinet zum Begründer der liberalen französischen Theologie zu machen sucht. Aber diese Kritik übersieht zu viele gewichtige Tatsachen, um stichhattig zu sein.

liste chrétien, 1883. Cramer, Alex. Vinet als christelijk moralist en apologeet geteekend en gewaardeerd, 1883, ins Französische übersetzt von Secrétan, Lausanne 1884 (diese wie die vorige eine Haager Preisschrift). J. Cart, Chrétien évangél., 1884, S. 228 ff. Rüegg, Vinets Testament. Kirchenfreund, 1883, Nr. 16 und 17. Vgl. auch Chrétien évangél. table des matières des 25 premières années, Lausanne 1885. **Arnold Rüegg.**

Viret, Peter, einer der Reformatoren der romanischen Schweiz, ward geboren 1511 zu Orbe im Waadtland; sein Vater war Tuchscheerer. Zum geistlichen Stande bestimmt, studirte er zu Paris; das Lesen reformatorischer Schriften bewog ihn, dem Katholizismus zu entsagen; er kehrte nach seiner Vaterstadt zurück, wo bereits das Evangelium einige Anhänger zälte. Farel, der 1531 nach Orbe kam, weihte ihn zum Predigtamt. Er verkündigte nun das Wort Gottes an verschiedenen Orten, oft geschmäht und mishandelt, aber one wankend zu werden. 1534 begab er sich nach Genf, wo er Farels Gehilfe ward; er teilte dessen Gefaren und Sieg. Nach der Einfürung der Reformation in dieser Stadt ging er für eine Zeitlang nach Neuenburg und von da nach Lausanne. Im Oktober 1536 hielt er hier ein öffentliches Gespräch, in dem er einige von Farel aufgestellte Thesen mit Gelehrsamkeit und Scharfsinn verteidigte; infolge dieser Handlung ward zu Lausanne die Kirchenverbesserung definitiv eingefürt. Von seinem Kollegen, dem unzuverlässigen Dr. Peter Carali, des Arianismus angeklagt, legte er vor einer im Mai 1537 versammelten Synode ein befriedigendes Bekenntnis ab, worauf Carali entlassen und bald darauf wider katholisch ward. Nach dem Sturze der zu Genf den Reformatoren feindseligen Partei wirkte Viret in dieser Stadt bis zur Rückkehr Calvins. Zu Lausanne hatte er mit mancherlei Schwierigkeiten zu kämpfen, besonders wegen seiner Bemühungen, die Kirchenzucht einzufüren. Außer der Ausübung des Predigtamts hielt er Vorlesungen über das Neue Testament und verfasste mehrere Schriften, katechetische Erklärungen der zehn Gebote und des apostolischen Symbolums, Sendschreiben an Protestanten, die unter Katholiken leben, polemische Traktate über das geistliche Amt und die Sakramente, satirische Dialogen gegen das Papsttum, die Messe, das Fegfeuer. Er machte verschiedene Reisen im Interesse der Reformation nach Bern zu Gunsten der verfolgten Waldenser, nach Basel um mit Toussaint über die Lage der Mümpelgardischen Kirche zu beraten, nach Genf, um Calvin in seinem Widerstande gegen die Libertiner zu unterstützen. 1549 erhielt er einen Freund an Beza, der zu Lausanne als Professor angestellt ward. Einige seiner bedeutenderen Schriften gehören in diese Zeit, ein Dialog gegen das neueröffnete Tridentiner Konzil, zwei Traktate über das geistliche Amt und die Sakramente, eine geschichtliche Darstellung der Entstehung des Papsttums; ferner zwei Sendschreiben an junge Franzosen, welche, die einen zu Lyon, die andern zu Chambéry, von der Inquisition als Ketzer verurteilt wurden. Mit der Berner Regierung, welcher damals das Waadtland untertan war, hatte er manchen Zwist; schon 1546 hatte man ihn beschuldigt, Butzers Ansicht vom Abendmal angenommen zu haben, und erst nach langen Verhandlungen und infolge eines 1549 von ihm übergebenen Bekenntnisses war er in seinem Amte bestätigt worden. Bern sah ungern, dass zu Lausanne der Geist Calvins vorherrschend war; es entstanden Zwistigkeiten bald wegen des Kirchenbannes, bald wegen der Prädestination; da man auf beiden Seiten nicht nachgeben wollte, wurde Viret 1559 entlassen. Er ward nun zu Genf als Prediger angestellt; seine Muße benützte er zur Abfassung einer Schrift über die Lehren vom Amte und der Kirche, und eines didaktischen Buches, die christliche Metamorphose betitelt, in dessen erstem Teil er zeigte, wie der Mensch durch die Sünde verunstaltet und durch den Glauben wider hergestellt wird; im zweiten, die Schule der Tiere, werden diese zuerst als Lehrer der Menschen dargestellt, worauf der Beweis folgt, dass das, was die Menschen von ihnen unterscheidet, das Bild Gottes ist. 1561 ward Viret nach Nismes berufen; als zu Anfang des folgenden Jares die französischen Reformirten den Katholiken ihre Kirchen zurückgeben mussten, riet Viret den zu Montpellier versammelten Pre-

digern der Provinz, sich zu unterwerfen. Er begab sich selber in letztgenannte Stadt, zunächst um deren Ärzte, unter denen mehrere Protestanten waren, wegen seiner geschwächten Gesundheit zu Rate zu ziehen, dann aber auch, um zu predigen. Bald darauf folgte er einem Rufe nach Lyon; in dem durch das Blutbad von Vassy herbeigefürten Bürgerkrieg bemächtigten sich die Hugenotten dieser Stadt; Viret hatte Mühe, die durch den Sieg aufgeregten Gemüter zu besänftigen. Nach dem Frieden von Amboise, 19. März 1563, wurde die Messe wider hergestellt, der Gottesdienst der Reformirten blieb indessen noch ungestört. Den 10. August präsidirte Viret als Vorsitzender des Lyoner Konsistoriums die vierte französische Nationalsynode. Außerdem hatte er mit italienischen Antitrinitariern und mit Mönchen zu kämpfen; zwei der letzteren forderten ihn zu einer schriftlichen Disputation über einige Artikel auf, die sie ihm übergaben; er beantwortete sie in würdigem Tone. Troß zunehmender Körperleiden entwickelte er eine außerordentliche litterarische Tätigkeit; in den Jaren 1563—1565 gab er nicht weniger als neun Schriften heraus, darunter sein Hauptwerk: Instruction chrestienne en la doctrine de la loy et de l'Evangile, et en la vraye philosophie et théologie tant naturelle que supernaturelle des chrestiens, et en la contemplation du temple et des images et oeuvres de la providence de Dieu en tout l'univers, et en l'histoire de la création et chute et réparation du genre humain, Genf 1564, 3 Vol., fol. Dieses Werk ist eines der merkwürdigsten Erzeugnisse der reformatorischen Litteratur; die Exposition über die zehn Gebote ist ein vollständiges System der Moral und der Politik; der der natürlichen und christlichen Theologie gewidmete Teil ist eine Art Apologetik des Christentums, besonders gegen Atheisten und Deisten, voll tiefer origineller Gedanken; zu den schönsten Abschnitten gehört der über die Unsterblichkeit der Seele. Das Buch, das wie die meisten anderen Virets, in dialogischer Form abgefaßt ist, zeichnet sich aus durch ungemeine klassische und theologische Belesenheit, durch Einbildungskraft, Frömmigkeit, Witz; diese Eigenschaften finden sich übrigens in allen Werken des Reformators, alle leiden aber auch an den nämlichen Mängeln, nämlich an Weitschweifigkeit und Inkorrektheit, Folgen der großen Schnelligkeit seines Arbeitens. 1565 mußte Viret Lyon verlassen; er ging nach Orange und von da an die 1566 von Johanna von Albret zu Orthez errichtete Akademie. In dem Kriege von 1569 wurde er von katholischen Truppen als Gefangener weggefürt, bald aber wider befreit. Er starb zu Orthez 1571. Bei aller evangelischen Tapferkeit war er ein milder, sanftmütiger Mann; er besaß weniger Feuereifer als Farel, weniger Kraft und Strenge der Gedanken als Calvin, aber ebensoviel Treue als der eine und der andere. Das theologische System hat er nicht weiter entwickelt, sondern nur den Laien zugänglich gemacht und gegen Katholiken und Philosophen verteidigt. Seine Schriften gehören alle zu den größten litterarischen Seltenheiten.

Siehe seine Biographie in der Sammlung: Leben der Väter und Begründer der reformirten Kirche, Band IX, erste Hälfte, Elberfeld 1860.

C. Schmidt.

Virgilius, bayerischer Priester. Dieser Mann kommt als ein Gegner des Bonifatius, des Apostels der Deutschen, in Betracht. Er stammte aus Irland und war einer der Vertreter der freieren Kirchenformen seines Vaterlandes gegen den angelsächsischen Hierarchen, welcher die Franken kirchlich romanisirte und unter dem Schutze ihrer siegreichen Waffen Deutschland in die woltätige Zucht einer wolgegliederten Bischofsherrschaft zu bringen bemüht war. Virgilius war im Jare 742 nach Chiersy zu Pipin gekommen und wurde nach der Überwindung des Aufstandes gegen die ostwärts vordringenden Franken dem Herzog Odilo von Bayern zur Verwaltung des Bistums von Salzburg empfohlen. In diese Stellung trat er auch im Jare 744 oder 745 ein und hatte alsbald Streit mit Bonifatius. Dieser gebot ihm und dem Sidonius von Passau, die Taufen, welche ein unwissender Priester mit der Formel baptizo te in nomine patria et filia et spiritus sancti vollzogen hatte, zu annuliren und zu widerholen. Virgilius und

Sidonius schickten eine Protestotion gegen dieses Ansinnen noch Rom. Der Papst Zacharias verbot die Widertoufe und erklärte das Auflegen der Hände selbst dann für hinreichend, wenn die Tause von einem Ketzer vollzogen worden wäre. Drei Jore darauf beschwerte sich Bonifatius über Virgillus und Sidonlus beim Papste und klagte, dass sie den Herzog Odilo von Bayern gegen ihn aufzubringen suchten und dass sie behaupteten, der Papst hobe sie zur Einnahme van bayerischen Bistümern berechtigt. Besonders Virgilius wird beschuldigt, dem Bonifatius darum feindlich zu begegnen, weil derselbe ihn einer ketzerischen Meinung übersürt habe. In der Antwort des Papstes ist zu lesen: De perversa autem doctrina ejus, qui contra Deum et animam suam locutus est, si clarificatum fuerit eum confiteri, quod alius mundus et alii homines sub terra sint, seu sol et luna, nunc habito concilio ab ecclesia expelle. Attamen et nos evocatorias praenominato Virgilio mittimus litteras, ut nobis praesentatus et subtili indagatione requisitas, si erroneus inventus fuerit, canonicis sanctionibus condemnetur. Obgleich sich der Papst auch sonst ganz zu Gunsten der hierorchischen Vollmocht des Bonisotius erklärte, scheint doch nicht das Geringste gegen Virgilius unternommen worden zu sein. Seine gerügte Ansicht ist als Annahme mehrerer Welten oder bewonten Himmelskörper und als Annahme der Kugelgestalt der Erde und der Antipoden verstanden worden. Das Letztere scheint den Varzug zu verdienen. Unglaublich ist, dass Virgil von einer Welt unter der Oberfläche der Erde gesprochen habe. Wir werden übrigens durch jene Klage des Bonisotius auf das Widerstreben der Boyern gegen die neue kirchliche Unterwersung unter den Erzbischof von Mainz aufmerksam gemacht, welches Hand in Hand ging mit dem Widerstreben gegen die statliche Unterwerfung unter die Könige der Fronken. Die letztere wurde durch den Herzog Thassilo völlig zu beseitigen gesucht, und man darf annehmen, dass Virgilius, ihm zur Seite stehend, die Freiheit der bayerischen Kirche zu bewaren gesucht hat. Er suchte mit Umgehung des Erzbischofs gleich beim Papste Recht und der Papst hat eine kurze Zeit zwischen dem neuen Plane der Gründung einer umfossenden christlichen Monarchie des Abendlandes und der Gewinnung vieler einzelner, dem Papste unmittelbar geharsamen Völkerschaften geschwankt. Jener Plan kam zur Aussürung, weil die Franken unter ihren großen Fürern in ihrem Siegeslause nicht aufzuhalten waren. Bayern ist statlich und kirchlich ganz und gar dem Frankenreiche einverleibt worden. Virgilius hatte lange Zeit seine altirischen Traditionen ousrecht zu erhalten gesucht und hatte eben deshalb die hierarchisch-gesärliche Würde eines Bischofs gar nicht angenommen, sondern sich als Priester und als Abt des Petersklasters in Salzburg zur Regierung der Diözese völlig berechtigt gehalten. Deshatb kammt er auch in jenen päpstlichen Briesen nur als Priester und als vir religiosus var. Er hatte aber für die Funktionen, zu welchen, nach römischer Anschauung, die besondere blschöfliche Weihe ersarderlich war, einen ardinirten Bischof, Namens Dabda, zur Seite. Endlich lm Jare 767 nahm er selbst die Weihe an, gründete eine besondere bischöfliche Kathedrale, an welcher Weltgeistliche angestellt wurden, und übergab dem Dobdo das Klaster Chiemsee. Das ist der Akt, mit welchem er der Strömung in der Entwickelung der großen Verhältnisse jener Zeit nachgab. Als Bischof von Salzburg hat er sich Verdienste um Kirchen und Klöster und um den Besitzstand des Bistums und um Ausbreitung des Christentums in Kärnthen erworben. Er starb am 27. November 784 und wurde in dem von ihm erbauten Rupertsmünster begraben.

Papst Gregar IX. hat ihn im Jare 1233 heilig gesprachen. Nun hatte man freilich einen Heiligen, der bei einem onderen Papste im Verdachte der Ketzerei gestanden hatte. Diesen Anstaß wegzuräumen, haben sich manche kathal. Schriftsteller bemüht.

Siehe außer den Salzburger Chronisten auch Mémoires de Trévoux, Janvier 1708. Sonst vergleiche über Virgilius Schröckhs Kirchengeschichte Theil 19, S. 219 f. Gfrörers Kirchengeschichte Bd. III, S. 522 f., und besonders Rettbergs Kirchengeschichte Deutschlands, Bd. II, S. 223—237 und 557. — Als Quellen sind die ältesten Bischofsverzeichnisse Salzburgs und jene Briefe des

Papstes Zacharias, unter den Briefen des Bonifatius (ed. Würdtwein) ep. 62 und 82, anzusehen. **Albrecht Vogel.**

Visitantinnen, Nonnen von der Heimsuchung (visitatio), nämlich vom Besuch der Elisabet, Mutter des Täufers, durch Maria, Mutter des Herrn (Luk. 1, 39), sind ein weiblicher Orden, gestiftet durch Franz von Sales (s. d. Art. Bd. IV, S. 668 bis 671), nach welchem die Mitglieder auch Salesianerinnen genannt werden. Franz nennt sich selbst den Vater der Visitantinnen; als ihre Mutter aber bezeichnet er ihre eigentliche Gründerin, die Frau von Chantal. Die zwischen beiden Gründern bestehende „geistliche Ehe“ (um deren willen die Visitationsnonnen oft geradezu als von ihnen erzeugte Töchter bezeichnet werden) bedarf vor allem hier einer näheren Beleuchtung, da der ware Sachverhalt beim Entstehen des Ordens katholischerseits geflissentlich verdunkelt worden ist. Zuverlässiges und Genaues darüber erfärt man weder aus Marsallier, dem Biographen des Franz von Sales (vor Bd. I von dessen Oeuvres, Paris 1836, 4 Bde.), noch aus Maupas, dem Biographen der Frau v. Chantal (La vie de la vénérable mère Jeanne Françoise Frémiot etc., 7. Ausgabe, Paris 1658). Sie beide heben nur das rein Geistliche in jener Verbindung hervor und schmücken es obendrein mit allerlei mythischen Zügen aus. Nach diesen Schriftstellern hat Franz, ehe er etwas von seiner Freundin wusste, im Traume die Person gesehen, die ihm in Stiftung eines weiblichen Ordens behilflich sein sollte, und hat sie später in Frau v. Chantal wider erkannt; diese hat, one Traum, eine Erscheinung des Bischofs gehabt, der bestimmt war, ihr geistlicher Fürer und Freund zu werden. Nach ihrem Tode hatten verschiedene, ihnen nahestehende Personen Visionen, betreffend ihre unzertrennliche Vereinigung; eine sah die beiden bei einander und hörte die Worte: „wir haben nur Ein Herz und Eine Seele in Gott“; eine andere sah, bei dem Tode der Frau v. Chantal, einen glänzenden Stern am Himmel aufsteigen und sich mit einer großen Feuerkugel vereinigen, worin sie sich gänzlich auflöste, worauf alles in einem Meere von Feuer unterging. Dies und anderes verdient nur insofern Beachtung, als es uns zeigt, wie man das Verhältnis zwischen jenen beiden Heiligen auffasste, dasselbe zu idealisiren, zu kanonisiren sich bemühte. Die authentische Warheit darüber schöpfen wir aus der Korrespondenz des Franz von Sales, abgedruckt im dritten Bande der genannten neuen Ausgabe seiner Werke (von welchem Bande wir, der Kürze wegen, in unserer Anfürung nur die Seitenzal anfüren). Leider hat Frau von Chantal alle ihre Briefe, die ihr der Bischof kurz vor seinem Tode zurückgestellt hatte, eigenhändig verbrannt, und anderwärts sind nur wenige in Klöstern aufbehalten worden, so dass die genannte Korrespondenz deren nur 12 mitteilt. Dieser Verlust ist um so mehr zu bedauern, da es mitunter solche Briefe waren, worin sich die größte Innigkeit des Verhältnisses aussprach und nicht selten sie den Bischof geradezu ihren Freund nannte. Desto zalreicher sind die Briefe von Franz; es sind deren 139 in die genannte Korrespondenz aufgenommen. Einen Hauptbestandteil des Inhalts bilden zunächst Mitteilungen, betreffend die christliche Vollkommenheit. Frau v. Chantal wird eingeweiht in den mystischen Quietismus und eignet sich dessen Grundsätze und Anschauungen an. Wie vollständig und mit welchem Eifer das geschah, das sei hier nur an zweien Hauptbeispielen (nach Maupas l. c. p. 209 und 262) erläutert. Einst wollte sie für längere Zeit so stille im Gebet sein, dass sie keinen Willen mehr haben wollte selbst für die Ausübung der Tugenden und die Verabscheuungen der Laster. Und als sie sich einst vorwarf, ihrem sterbenden Kinde die Taufe nicht verschafft zu haben und so Ursache zu sein, dass es ewiger Unseligkeit verfalle, erhielt sie vom Bischof, den sie deshalb um Verzeihung bat, die fromme Antwort: „Woher kommt es, dass Sie einen Rückblick auf sich werfen? Haben Sie denn noch irgend eigenes Interesse?“ (quelque interêt propre). — Die Briefe des Franz und ihre eigenen Briefe weisen nach, wie sie nicht one schwere Kämpfe und Versuchungen sich in diese Gemütsstimmung hineinlebte, und wie der Bischof sie zu völliger Selbstentäußerung anzuleiten suchte, indem er sie zugleich mit den festesten Banden an seine eigene Person und seelsorgerliche

Autorität kettete, so dass sie zuweilen sagte, es komme ihr vor, sie dürfe nichts mehr denken und fülen, one dass ihr Seelsorger es ihr befehle (S. 315).

Daneben zeigt sich in ihren Briefen etwas anderes, das wir nicht umhin können, natürliche Liebe zu nennen und wobei das Geschlechtliche wol nicht one Einfluss war. Es wäre ebenso unrichtig, dies zu verkennen, als zu behaupten, dass das ganze Verhältnis nur eine unter geistlichem Gewande versteckte geschlechtliche Liebe gewesen sei: vielmehr erscheint es als eine Idiosynkrasie von Geistlichem und Weltlichem, von Göttlichem und Menschlichem, worin sich uns das eigenste Wesen der katholischen Religion darstellt. Es ist schwer davon zu reden, weil man leicht geneigt ist, den einen oder den anderen Faktor der Verbindung nicht zu seinem Rechte kommen zu lassen. Ein näheres Eingehen darauf erscheint aber geboten, weil Beispiele solcher Verbindungen katholischer Geistlicher mit frommen Frauen nicht ganz selten sind und wir hier an einem der gepriesensten und für heilig erachteten Beispiele ersehen können, was von solchen Verbindungen zu halten ist. Wir verweisen zum voraus auf die Abh.: „Franz v. Sales und Frau v. Cantal. Ein Beitrag zur katholischen Mystik“ in der Deutschen Zeitschrift für christliches Leben 2c., 1856, S. 27—34; S. 123—133 u. S. 221—227. Was das rein Biographische betrifft, so sind hauptsächlich die beiden oben genannten Biographen, soweit ihre Angaben als beglaubigt gelten können, von uns benutzt worden.

Als Franz v. Sales (damals 37järig, vgl. IV, 668) im Auftrage des Parlaments von Burgund wärend der Fasten des Jares 1604 in Dijon einige Predigten übernommen hatte, richteten sich schon in der ersten Predigt seine Blicke unwillkürlich auf eine Dame, die mit besonderer Andacht und Bewegung ihm zuzuhören schien. Nach beendigtem Gottesdienste hatte er nichts eiligeres zu tun, als sich nach jener Dame zu erkundigen. Die Baronin v. Chantal, Jeanne Françoise, Tochter des burgundischen Parlamentspräsidenten Mr. Fremiot, sowie Schwester des damaligen Erzbischofs von Bourges (geb. den 28. Januar 1572), war Witwe; einige Jare vorher war ihr Mann auf der Jagd von einem Freunde, der ihn wegen seines braunen Gewandes für ein Wild hielt, erschossen worden. Sie ertrug dies Unglück mit vieler Fassung und zog auf das Landgut ihres Schwiegervaters mit ihren vier kleinen Kindern (einem Knaben und drei Töchtern), weil der Schwiegervater es gewünscht hatte. In diesem Hause hatte sie viel zu leiden von einer Magd des alten Herrn v. Chantal, die gerne die Herrin spielte. Dies und der herbe Schmerz über das Unglück, das sie getroffen, erweckten in ihr den Gedanken, sich in die Einsamkeit zurückzuziehen, um Gott besser dienen zu können. „Wenn die vier Kinder mich nicht gebunden hätten, sagte sie, so wäre ich nach dem hl. Lande geflohen, um daselbst den Rest meiner Tage zu verbringen“ (Maupas p. 55). Es scheint, dass ihr bisheriger Beichtvater auf diese Gedanken durchaus nicht eingehen wollte. Sie war überhaupt mit demselben nicht zufrieden, fastete, betete, gab Almosen, um von Gott einen zu erlangen, der ihr mehr zusagte. Als sie zum ersten Male Franz auf der Kanzel sah, sagte ihr, wie sie später bekannte, eine innere Stimme, dass er der für sie bestimmte Seelsorger sei. Das Nächste war nun, dass sie beide einander sahen und sprachen — im Hause des Präsidenten Frémiot, wo Franz bereits eingefürt war. Sie war entzückt von allen Worten, die aus dem Munde des verehrten Bischofs flossen. Allein, obschon sie sich öfter mit ihm unterhielt, wagte sie es noch nicht, ihm ihr Herz zu öffnen: „obwol die Güte dieses großen Dieners Gottes mich mehrmals einlud, zu ihm mit Vertrauen zu reden und ich übrigens von Verlangen, dies zu tun, fast verging“ (bien que j'en mourusse d'envie, Maup. p. 81). Sie war nämlich durch das Versprechen gebunden, das sie ihrem Beichtvater gegeben, niemals von ihm zu lassen, niemanden zu sagen, was sie ihm sagte und mit niemanden über ihr Inneres zu reden. Wärend ihr Beichtvater gerade um diese Zeit eine kleine Reise machte, geriet sie in so heftige Versuchungen, dass sie fürchtete, darüber den Verstand zu verlieren. Da fasste sie Mut und öffnete dem Bischof ihr Herz. Sie empfing von ihm so reichen Trost, dass sie sagte, es sei ihr vorgekommen, als habe nicht ein Mensch, sondern ein Engel mit ihr geredet

(Maup. p. 163). Sie hatte aber keine Ruhe, bis sie ihm eine vollständige Beichte abgelegt. Sie sprach ihm von ihrem Verlangen, die Welt zu verlassen, der Bischaf sagte zunächst weder Ja, noch Nein; sie drückte ihm den Wunsch aus, gänzlich unter seine Leitung gestellt zu werden. Franz ließ sie hoffen, dass dies einst geschehen könne; sie müssten aber beide Gott bitten, dass er ihnen seinen Willen offenbaren möchte. Doch schon nach einigen Tagen eröffnete er ihr, dass es ihm scheine, es sei der Wille Gottes, dass er sie unter seine Leitung nehme; es dürfe aber nichts dabei übereilt werden, damit sich nicht etwas Menschliches in diese Sache einschleiche. Darauf reiste er von Dijon ab, mit dem Versprechen, ihr öfter zu schreiben.

So war der Bund geschlossen, der immer fester und inniger wurde. Zunächst aber schien die Befriedigung ihres Herzenswunsches nur ihre innere Unruhe zu vermehren. Um mit der Welt völlig zu brechen, brannte sie mit glühendem Eisen sich den Jesusnamen auf ihre Brust, schnitt ihre langen Hare ab, trug ein rauhes Cilicium &c., fand aber in dem allen keinen Herzensfrieden. Sie machte sich Varwürfe darüber, dass sie sich unter die Leitung des Bischofs gestellt; es kam ihr dies wie eine Übertretung der kirchlichen Verardnungen var, und befreundete Personen bestärkten sie in diesen Skrupeln. Franz gelang es nicht, in mehreren Briefen ihr dieselben auszureden, indem er ihr das Beispiel der heiligen Theresia varhielt, die neben dem ardentlichen Beichtvater noch einen besonderen Vertrauten gehabt habe. Frau v. Chantal meinte, da Franz nicht ihr gesetzmäßiger Seelsorger sei, so müsse seine Verbindung mit ihr auf einer besonderen, persönlichen Zuneigung (affection) beruhen; aber wie hätte sie diese one weiteres voraussetzen dürfen? Der Bischof nun kann nicht genug Worte finden, um sie seiner Zuneigung zu versichern. „So wie Sie mir Ihr Inneres eröffneten, schrieb er am 14. Oktober 1604, gab mir Gott eine graße Liebe zu Ihrem Geiste. Als Sie sich gegen mich noch näher erklärten, war es ein herrliches Band für meine Seele, Ihre Seele mehr und mehr zu lieben. Jetzt aber, geliebte Tachter, ist eine gewisse neue Eigenschaft (une certaine qualité nouvelle) hinzugekammen, die sich nicht benennen läſst, wie mir scheint; aber ihre Wirkung ist eine graße, innere Süßigkeit, die ich empfinde, Ihnen die Vollkommenheit der Liebe zu Gott zu wünschen. Ich überschreite nicht die Warheit. Ich rede als vor dem Gott Ihres und meines Herzens. Jede Zuneigung hat ihren besonderen Charakter, wodurch sie sich von anderen unterscheidet. Diejenige, die ich zu Ihnen habe, hat eine gewisse Besonderheit (particularité), die mich unendlich tröstet, und die, um alles zu sagen, mir äußerst förderlich ist". Er fügt noch hinzu, dass er bei dem Beten des Unser Vater zuerst an sie denke — oder zuletzt, wobei er dann bei ihr um sa länger im Geiste verweile. „Aber, um Gattes Willen, theilen Sie dieß Niemand mit, denn ich sage ein wenig zu viel, obwohl mit völliger Wahrheit und Reinheit u. s. w." — Dach diese und änliche Ergießungen vermochten nicht, ihr völlige Ruhe und Befriedigung zu gewären. Sie äußerte zwar gegen den Bischof nicht mehr, dass sie Zweifel an seiner Zuneigung hege, aber sie schrieb ihm als Antwort auf jenen Brief vom 14. Oktober 1604: „Es ist etwas in mir, was noch niemals befriedigt worden ist, ich wüßte aber nicht zu sagen, was es ist" (Il y a quelque chose en moi, qui n'a jamais été satisfait, mais je ne saurois dire ce que c'est). So schrieb sie auch dem Bischof, sie komme sich vor, wie eine von Durst gequälte, der man ein Glas Wasser darreicht, und wie sie es an die Lippen bringt, um den brennenden Durst zu stillen, hindert sie eine unbekannte Macht, das Glas zu trinken. Franz versteht das alles rein geistlich und gibt ihr darauf bezügliche Belehrungen, Ermanungen und Tröstungen. In der Tat verschlingt sich die Sache in das Geistliche. Frau v. Chantal leidet an schweren geistlichen Anfechtungen: ihr Glaube ist geradezu wankend geworden; sie hat Mühe, sich der Zweifel am Glauben ihrer Kirche zu erwehren. Ihre Andachtsübungen gewären ihr keine Befriedigung mehr; es kommt ihr vor, sie esse, finde aber alle Narung, die sie zu sich nehme, fade und kraftlos. Wie sonderbar und unerwartet — gerade zu der Zeit, wo sie den Mann gefunden hat, der ihr durch eine innere Stimme als ihr geistlicher Fürer bezeich-

net worden ist! Sollte man nicht eher erwarten, dass sie in der Verbindung mit Franz die höchste geistliche Erquickung und Trost fände?

Die Sache lässt sich psychologisch erklären; es ist aber schwer, die rechten Worte dafür zu finden. Denn woher den richtigen Ausdruck nehmen für Gefüle und Empfindungen, die sich Frau v. Chantal niemals eingestanden hat, deren sie sich nicht vollständig bewusst war, obschon diese Gefüle und Empfindungen gewisslich in ihrer Seele sich regten? Des Bischofs Persönlichkeit hat auf sie einen außerordentlichen Eindruck gemacht und hat ihr das zum Bewusstsein gebracht, dass etwas in ihrer Seele ist, was nach niemals befriedigt worden, doch one dass sie anzugeben wüsste, was es ist. Franz ist ihr noch etwas anderes und mehr als Priester und Seelsorger, und sie weiß sich davon keine Rechenschaft zu geben. Es ist nichts bestimmtes, es hat keinen Namen. Immerhin aber befindet sie sich infolge davon im Widerspruche mit der Kirche. Daher die heftigen Versuchungen, worin sie fürchtet, den Verstand zu verlieren. Daher auch die Autorität und das Dogma der Kirche in ihrem Gemüte eine Erschütterung erleiden. Da die Person des Priesters und des Seelsorgers überschattet wird von etwas anderen, so ist auch die Kirche, deren Stellvertreter er ist, mit ihrem Dogma in ihrem Geiste verdunkelt. — Sie ist wirklich die vom Durst gequälte, die, zurückgehalten durch eine unbekannte Macht, den dargereichten labenden Trunk Wassers nicht einschlürfen darf, und daher kommt ihr alles, was sie genießen soll, fade und geschmacklos vor. Es ist ihr zu Mute, als ob der Herr selbst sich ihr entziehe; sie wagt kaum zum Herrn zu beten: „Komm in meine Seele". Selbstverständlich aber läst sie darum nicht ab von ihren Andachtsübungen und asketischen Werken (wobei nicht nur strenge Fasten, sondern auch öftere Geiseldisziplinen, bis zu 50 oder 60 Hieben, die sie nach Franz's ausdrücklicher Anweisung sich selbst erteilte), so wenig Befriedigung sie ihr auch gewären mögen. Sie gibt auch den Gedanken nicht auf, sich von der Welt zurückzuziehen. Ja, sie musste durch die innere Leere umsomehr dazu sich angetrieben fülen, freilich one Aussicht und Hoffnung, die innere Leere damit ausfüllen zu können.

Öfter sprach sie mit Franz von ihrem Wunsche, die Welt zu verlassen. Der Bischof hielt sie nicht, wie vordem, mehr in suspenso zwischen Furcht und Hoffnung. Er deutet (seit Mitte des Jares 1605) ihr widerholt an, dass das Werk ihrer inneren Widergeburt und geistlichen Neugestaltung seiner Vollendung nahe gekommen sei. Tröstend schreibt er ihr (10. September 1605): jetzt gehe die Geburt der Maria in ihrem Herzen vor sich; sie trage sonach die warhaftige Mutterliebe zu Jesus schon in ihrer Seele und beginne hiedurch Gatte ganz wolgefällig zu werden. Mehr und mehr stellt er als Ziel ihres Sehnens, Hoffens und Strebens ihr vor Augen, dass sie einst alles verlassen und dass er sie in gänzliche Selbstentäußerung und Nacktheit *) um Gottes willen bringen werde (Maup. p. 110). Es stimmt das zu dem, was er ihr am 6. August 1606 schreibt, wo er übrigens hinzufügt, er habe noch nicht bei sich ausgemacht, ob sie eigentlich Nonne werden solle (p. 122). In einer persönlichen Zusammenkunft nahm er ihr das Gelübde der Keuschheit und des Gehorsams gegen ihn ab und billigte es, dass sie daran dachte, ihre Töchter in Klöstern zu versorgen. Zu welcher Zeit er den Gedanken fasste, einen Verein frommer Frauen unter seiner und der Frau v. Chantal Leitung zu stiften, lässt sich nicht genau bestimmen; warscheinlich viel früher, als er es ihr und Anderen sagte. Er wollte sie nach Annecy, dem Sitze des Bischofs von Genf seit der Reformation, ziehen und den Verein so frei ge-

*) Der Bischof ist mit dem Gebrauche dieses Ausdruckes offenbar unzart und fast unschicklich, so besonders in dem Briefe, worin er ihr die Selbstentäußerung unter dem sehr oft widerholten Bilde der Nacktheit empfiehlt, ausgehend von der leiblichen Nacktheit, worin sie auf diese Welt gekommen. Was soll man erst sagen, wenn er in einem anderen Briefe, ebenfalls von der sainte nudité sprechend, ausruft: „O meine Mutter, wie sehr waren Adam und Eva glücklich, so lange sie keine Kleider hatten" (p. 316). Er deutet das alles geistlich, aber wie höchst gefärlich ist es doch, mit solchen Ausdrücken zu spielen!

stalten, daſs seine Verbindung mit seiner Freundin keinen Abbruch erlitte, ja, durch die Unterordnung unter den Bischof noch enger würde. Es scheint, daſs er im Jare 1607 ihr die ersten dahin bezüglichen positiven Eröffnungen machte; aber noch immer hielt er die Sache geheim. Einem Jesuiten, der ihm später um Auskunft über sein Vorhaben befragt hatte, schrieb er am 24. Mai 1610, daſs Andere ihm den Gedanken eingegeben hätten, und zwar erst seit einem Jare (also seit 1609), welches letztere nur in Betreff der eigentlichen Verwirklichung des Vorhabens war ist; denn um diese Zeit, da alles schon zwischen ihm und Frau v. Chantal verabredet war, da schon einige Fräuleins sich gemeldet hatten, um in den Verein aufgenommen zu werden, handelte es sich nur noch darum, das Ökonomische in Ordnung zu bringen, für ein Haus u. dgl. zu sorgen. Frau v. Chantal tat auch das Ihrige, verließ den alten Vater, der aus Gram darüber bald starb, riſs sich von ihren Kindern los, verzichtete auf den größten Teil ihres Vermögens und begab sich im Frühjare des Jares 1610 nach Annecy, wo gegen den Willen des Vaters, der Dijon vorgeschlagen, das erste Haus der neuen Genossenschaft eingerichtet werden sollte. Als Vorwand dafür hatte Franz den Umstand geltend gemacht, daſs Frau v. Chantal in Annecy ihrer verheirateten Tochter, der Baronin v. Thorens, näher sein würde. In der Nacht vor der Einweihung des neuen Hauses hatte sie noch eine große Anfechtung zu bestehen. Sie glaubte, Vater und Kinder zu sehen, die Gott um Rache gegen sie anflehten. Es kam ihr vor, daſs sie den Geist des Franz irre geführt habe, — mithin war sie sich ihres Einflusses auf ihn bewuſst, und daſs sie eigentlich die Ursache sei, warum er den Gedanken der Stiftung des neuen Vereines gefaſst habe. Diese Anfechtung, die drei Stunden lang wärte, suchte sie durch Gebet zu überwinden: „Es mögen meine Verwandten, meine Kinder und ich selbst zu Grunde gehen, wenn du, o Gott, es befohlen hast; das kümmert mich nicht (cela ne m'importe). Mein einziges Interesse in dieser Zeit und in der Ewigkeit ist, dir zu gehorchen und zu dienen" (Maup. p. 211. 212).

Von nun an wurde die Verbindung noch weit inniger, und neue Anfechtungen, die Frau von Chantal zu bestehen hatte, riefen von Seite des Bischofs nur noch stärkere Erklärungen seiner geistlichen Liebe hervor. Das bezeugen die Briefe, die Beide sich schreiben, sei es, daſs Beide in Annecy sind, sei es, daſs er in seinen Angelegenheiten oder sie in Angelegenheiten des Ordens von Annecy abwesend sind. Schon längst redet er sie auf ihren Wunsch nicht mehr „Madame" an, er nennt sie Tochter, Schwester, Mutter; alle diese Namen gibt er ihr zuweilen in demselben Briefe und schmückt sie mit den zärtlichsten Beiwörtern: „einzig liebe, unvergleichlich liebe" u. dgl. Es besteht eine mystische Vereinigung zwischen beiden Seelen. „Was von den Christen der ersten Kirche gesagt ist, daſs sie Ein Herz und Eine Seele hatten", das ist, schreibt er (10. September 1611), „zwischen uns verwirklicht" — darum spricht er von u n s e r e m Herzen — „der Herr gibt Ihnen niemals ein heftiges Verlangen nach Reinheit und Vollkommenheit, one mir dasselbe Verlangen einzuflößen. Er gibt uns dadurch seinen Willen zu erkennen, daſs wir in Verfolgung desselben Werkes Eine Seele sein sollen" (14. Sept. 1611). Darum sagt er ihr geradezu: „Meine geliebte Tochter, Sie sind warhaftig ich selbst (vous êtes vraiment, tout uniquement et véritablement moi-même, 19. Mai 1612)." — „Gott hat mich mir selbst genommen, nicht um mich Ihnen zu geben, sondern um mich in Sie zu verwandeln. (Dieu m'a ôté à moi-même, non pas pour me donner à vous, mais pour me rendre vous-même); so möge es denn geschehen, daſs wir uns selbst entrissen, in Ihn verwandelt werden durch die Vollkommenheit seiner einzigen Liebe" (8. Dezember 1612). — „Meine Seele stürzt sich in ihren Geist, wenn anders zwischen Ihnen und mir das Mein und Dein am Platze ist, da wir nichts getrenntes sind, sondern ein und dasselbe Ding" (qui ne sommes rien du tout de séparé, mais une seule et même-chose, 10. Mai 1615). Kurze Zeit vorher hat er ihr nach Lyon folgendes geschrieben, woraus hervorgeht, wie ernst und eigentlich er das mystische Einssein mit ihr verstand: „Sehen Sie, meine sehr liebe Mutter, wenn ich unsere Töchter (die Visitantinnen von Annecy) besuche, wandelt dieselben die Lust an, durch

mich Nachrichten von Ihnen zu erhalten, und wenn ich den Nonnen Ihre Briefe zeigen könnte, so würde ihnen das große Freude bereiten. Nun weiß meine Nichte Brechard (welche in Abwesenheit der Frau von Chantal dem Hause vorstand) sehr wol, daſs ich Sie selbst bin (que je suis vous-même); denn sie hat Billete gesehen, welche diese Warheit bezeugen, doch habe ich ihnen Ihre drei letzten Briefe nicht zeigen mögen" (4. März 1615). Versteht sich, daſs seine Erklärungen, er sei sie selbst, er sei Ein Ding mit ihr, noch öfter widerkehren (p. 273. 383. 419. 563), so an dieser letzten Stelle: je suis, comme vous savez, vous-même, sans réserve ni différence quelconque.

So sagt er ihr auch, daſs seine Zuneigung zu ihr mit gar nichts verglichen werden könne, daſs sie weißer denn der Schnee, reiner denn die Sonne sei (p. 116). Er freut sich, zu denken, daſs sie Beide im zukünftigen Leben vollkommen Eins sein werden (p. 89. 101. 238. 504 u. a.). Wie oft denkt er täglich an sie! Niemals liest er die Messe, one ihrer zu gedenken, ja, er liest sie hauptsächlich für seine Freundin (p. 106). An sie denkt er, wenn er das heil. Sakrament in der Procession herumträgt (p. 112), wenn er das Abendmal genießt (p. 88), wenn er auf dem Altar das geweihte Tüchlein, das corporale, ausbreitet, auf welches er die geweihte Hostie niederlegt, — mit dem Wunsche, daſs der Herr sich auch so auf ihr Herz niedersetzen und in dasselbe seine heiligen Einflüsse eindringen lasse. Der Gedanke an sie durchkreuzt seine Gedanken bei allen seinen religiösen Übungen. Wenn er in ihrer Gegenwart die Messe liest, so erscheint er ihr als wie ein Engel wegen seines glänzenden Angesichtes (I, 246). Nirgends predigt er mit so vieler Wärme, wie in der Klosterkirche, wo sie unter seinen Zuhörern ist (p. 418). Nur für sie schreibt er seinen Traktat: „Von der Liebe Gottes". Er nennt dies Buch ebensowol das ihrige, als das seine; daher nennt er es one weiteres unser Buch (p. 412), um anzudeuten, daſs der Verkehr mit ihr ihm die Gedanken dazu eingegeben. So nennt er auch von Anfang an die Kinder der Frau v. Chantal die seinen, die unserigen; er spricht von unserer jüngsten Tochter, von unseren Kleinen, von unserem Celsus-Benignus. Schon im Jare 1608 hat er sich ein Pettschaft nach dem Muster desjenigen seiner Freundin machen lassen (p. 148). Lange bevor sie als Nonne seine Untergebene geworden ist, regelt er alle ihre Andachten, ihre Arbeiten, ihre Mußezeit; er gibt ihr Verordnungen, betreffend ihre Gesundheit, wann sie aufstehen, wann sie sich niederlegen soll (p. 111). Ist sie krank, so beneidet er die Schwester, die ihrer pflegt (p. 193). Er zeigt ihr den Platz im Chor an, den sie einnehmen soll, damit sie sich nicht erkälte (p. 416). Anderwärts macht er ihr Mitteilungen über seinen physischen Zustand mit einer Vertraulichkeit, wie sie kaum unter Ehegatten größer sein könnte (p. 311).

Wie hätte Frau v. Chantal solchen Liebesergießungen widerstehen können? Sie überhäuft den Bischof mit Beweisen der zärtlichsten Sorgfalt für Leib und Seele. Sie gibt ihm Verordnungen für seine Gesundheit, die er sich befleißigt, getreu zu befolgen, „aus Liebe zu Ihnen, die Sie es so haben wollen" (p. 114). Frau von Chantal liebt es, für den Bischof schöne Kirchengewänder zu verfertigen. Er fült sich glücklich, zu predigen, angetan mit Kleidern, die sämtlich von seiner so liebenswürdigen Mutter verfertigt sind (p. 498). So hat sie für ihn auch eine köstliche bischöfliche Cappa gemacht und darein viele Male die Buchstaben Phi hineingestickt (p. 502). — Sie wünscht, daſs der Bischof zur Ehre Gottes sie überlebe (p. 110). Sie wünscht seiner Seele größere Vollkommenheit als der ihrigen (p. 126); sie bittet Gott, daſs er aus Franz einen großen Heiligen mache (p. 312). Hingegen ist die Liebe zu ihren Kindern in ihrem Herzen dermaßen abgeschwächt, daſs Franz ihr zuspricht, sie solle ihren Son, der sie einst in Annecy besuchen wollte, herzlich empfangen (p. 413). Als die Baronin von Thorens, Gattin eines Bruders von Franz, gestorben war, schrieb sie an diesen: „Ich füle, wie sehr dieses Kind das geliebte Kind unseres Herzens war. In meinem Schmerze ist mir das ein großer Trost, die Liebe zu fülen, welche Sie ihm gewidmet haben. Es tröstet mich, mit Ihnen davon gesprochen zu haben, denn alle irdische Kreatur gilt mir nichts mehr in Vergleichung mit meinem ge-

liebten (geistlichen) Vater". Daher sie auch in ihren fortwärenden Anfechtungen, die noch öfter einen fürchterlichen Grad dur Heftigkeit erreichten und worin sie auf ihre Seligkeit völlig Verzicht leistete, doch den Gedanken an den Bischof nicht aufgab; gänzlich abgestarben für alles, selbst für das Verlangen nach der ewigen Seligkeit, behielt sie eine Neigung der Rückkehr zum Bischof im Herzen, sie fülte sich einzig und allein dazu geneigt, ihn wider zu sehen, sodafs, wenn sie sich vorstellte, wie sie wider zu seinen Füßen hingeworfen sein und seinen Segen empfangen werde, sie bis zu Tränen gerürt wurde (29. Juni 1622). Denn auch sie hat den Gedanken der mystischen Einigung und Verschmelzung mit der Person des Bischafs lebhaft ergriffen: „Es kammt mir vor, ich sehe die zwei Teile unserer Seele nur noch eine bilden" (p. 315). Auch sie schreibt ihm: „Sie wissen, dafs ich sie selbst bin" (vous savez que je suis vous-même, p. 378). Daher sie van Paris aus, wo sie in Ordensangelegenheiten gerade verweilte, bei Anlafs einer geistlichen retraite, die sie varhatte, dem Bischaf schrieb: „Ich will in der nächsten Woche die Seele sammeln, die Sie hier haben"; — sie meint, fügt der katholische Herausgeber der Briefe hinzu, ihre eigene Seele, die sie als Eins mit der Seele des Bischafs ansieht und daher dessen eigene Seele nennt. Diese Verbindung bewärte sich im Tode und nach dem Tode. Franz hatte ihr versprochen, im Tode bei ihr zu sein. Als er in Lyon starb, am 28. Dezember 1622, befand sie sich gerade in Grenoble und hörte, als er den Geist aufgab, eine Stimme, die zu ihr sagte: „er ist nicht mehr". Sie wufste damals nach nicht, dafs er gestorben war und legte sich jene Stimme so aus: „er lebt nur nach für Gott und um mich zum Leben in Gatt anzuleiten". — Mehrere Jare hindurch hatte sie eine geistige Erscheinung (vision intellectuelle) vam Bischof auf ihrer rechten Seite, ihr süßen Duft und außerordentliche Gunstbezeugungen zuwehend. Als im J. 1631 sein Grab geöffnet wurde, erhielt sie, wie Maupas berichtet, die Erlaubnis, die Hand des Toten zu ergreifen. Sie bückte sich, um dieselbe auf ihren Kopf zu legen, und der Bischof, als ob er noch am Leben gewesen wäre, streckte die Hand aus und drückte sie in zärtlicher und väterlicher Liebe auf ihren Kopf; deutlich wollte Frau v. Chantal den Druck gefült haben. Auch die anwesenden Nonnen behaupteten, so etwas gesehen zu haben, und bewarten den Schleier, den sie damals trug, als doppelte Reliquie. So wurde die abgöttische Verehrung der Kreatur nach durch deren taten Leichnam besiegelt! — Frau v. Chantal starb, — nachdem sie wärend ihrer letzten Jare hauptsächlich zu Annecy gewant, von da aus aber öftere Reisen zur Gründung oder Leitung van Häusern ihres Ordens unternommen hatte — zu Maulin am 13. Dezember 1641. Sie wurde im Jare 1751 von Benedikt XIV. selig gesprachen, und Clemens XIII. kanonisirte sie 1767.

Was die Gründung des Ordens van der Heimsuchung betrifft, so erfolgte dieselbe, wie oben bemerkt, nach längerer Überlegung wegen des Namens und Charakters der zu stiftenden Genassenschaft im Sammer des Jares 1610. Am Trinitätssonntage empfing Frau v. Chantal nebst zweien Gefärtinnen von gleicher frommer Gesinnung aus Franz's Händen ihr Ordenshabit; zehn weitere Frauen schlossen im Laufe der nächsten Manate sich ihr an. Über Tracht und Lebenssitte schrieb Franz zunächst einfache Verordnungen var. Der Verein sallte so wenig wie möglich ein klösterliches Gepräge haben, daher keine feierlichen Gelübde, keine Klausur, keine besondere Tracht; die Kleidung hatte den gewönlichen Schnitt, war aber von schwarzer Farbe, den Kopf bedeckte ein schwarzer Schleier. Frau van Chantal hatte sich zwar schon längst harte Kasteiungen auferlegt, aber der Bischof schrieb sie dem Vereine nicht vor. Alles sollte auf innere Abtötung hinzielen. Nur das kleine officium Mariae sollten die frammen Jungfrauen herzusagen verbunden sein (p. 295); denn Franz hatte sich (wie seine Briefe zeigen) überzeugt, wie misslich es sei, wenn weibliche Personen unverstandene lateinische Gebete hersagen; daher wallte er ihnen wenigstens das graße officium Mariae nicht auferlegen. Frommen weiblichen Persanen sallte behufs ihrer geistlichen Stärkung der zeitweilige Aufenthalt in den Häusern des Vereins gestattet sein. Hingegen lag den Schwestern ob, nach dem Vorbilde der Mutter

des Herrn, welche Elisabeth, die Mutter des Täufers heimsuchte, Kranke und Arme zu besuchen. Nach der Sitte der älteren Kirche sallten alle Häuser der Genassenschaft dem Diözesanbischof unterworfen sein. Eine von Anfang an eingefürte Besonderheit bestand darin, dass alle Jare die Schwestern ihre Rasenkränze, Breviere, Kruzifixe u. a. wechselten. Die milde Lebensweise und das Ansehen, worin Franz stand, fürte dem Vereine bald eine ziemliche Zal von Mitgliedern zu. Um aber Unordnungen und übelwallendem Verdachte vorzubeugen, mußte Franz auf das Dringen des Kardinal-Erzbischafs Marquemont von Lyon, bald die ursprüngliche Form des Vereines, bis dahin bloß congrégation genannt, ändern. Sa wurde er denn unter Paul V. im Jare 1618 als religion, d. h. als Orden de visitatione B. V. M. anerkannt und erhielt eine eigene Regel, welche den Namen Augustins trug. Die van Franz aufgesetzten Kanstitutionen wurden nach seinem Tode im Jare 1626 van Urban VIII. bestätigt. Es verblieb dabei, dass der Orden kein besonderes Oberhaupt erhielt, sondern den Diözesanbischöfen unterstellt wurde. Eine besondere, vergleichsweise einfache, schwarze Tracht mit langem, schwarzem Schleier und schwarzem Stirnbande wurde vorgeschrieben, die Klausur eingefürt, damit der Besuch der Kranken und Armen ausgeschlassen. Die asketischen Übungen wurden nicht verschärft, das kleine Officium Mariae beibehalten. Bis zum Tade des Bischafs waren bereits 13 Häuser des Ordens entstanden; unter der Oberleitung der Frau v. Chantal, die zu diesem Zwecke in verschiedenen Städten Frankreichs verweilte (namentlich 1619—22 in Paris), kamen 87 neue Häuser dazu. Noch um die Mitte unseres Jarhunderts zälte der Orden 100 Häuser, verteilt auf Italien, Frankreich, Schweiz, Österreich, Palen, Syrien, Nordamerika, mit ungefär 3000 Mitgliedern. Schon bei der Stiftung im Jare 1618 wurde dem Orden zur Pflicht gemacht, dass er sich nach Kräften der Erziehung der weiblichen Jugend annehme; er hat sich in dieser Beziehung bis in die neuere Zeit hinein mehrfache Verdienste erwarben. — Wärend der jansenistischen Streitigkeiten wurden die Visitantinnen in das verlassene Kloster Port-Royal des champs, anstatt der daraus vertriebenen Cisterzienfernonnen eingefürt, wabei sie sich gegen diese ihre Vargängerinnen nicht sehr human benahmen (s. Reuchlin, Geschichte van Port-Royal, II. Bd., S. 203). Woltuend dagegen berürt die liebevalle Art, wie die Visitantinnen van Toulouse der jüngeren Tachter des unglücklichen Calas entgegen kamen, welche durch lettre de cachet bei ihnen untergebracht worden war, um katholisch dressirt zu werden. Auf der Schwelle dieses Nonnenklasters, kann man sagen, erlosch jener blutdürstige Fanatismus, der dem Vater des Mädchens den Tod auf dem Rade bereitet hatte. Diejenige Nanne, welche besanders mit dem Unterrichte der jungen Calas beauftragt war, Anne Julie Fraisse, blieb auch, nachdem die junge Calas das Klaster verlassen, und obwal diese niemals Neigung zur Annahme der katholischen Religion gezeigt hatte, mit ihr bis zu ihrem Tode in eifrigem Briefwechsel. Die gute Nanne deutet in vielen Briefen an, wie sehr sie wünsche und bete, dass die junge Calas katholisch und gar Nonne werde, aber sie kann nicht umhin, dem vortrefflichen frommen Mädchen die zärtlichste Freundschaft zu beweisen. Sie bewarte ihr dieselbe auch, nachdem sie den Prediger der halländischen Gesandtschaft in Paris geheiratet hatte. S. ihre Briefe bei Athanase Coquerel: „Jean Calas et sa famille“ (Paris 1858), im Anhang.

Litteratur: Außer den oben genannten biographischen Werken van Marsollier und Maupas, sowie dem Herzagschen Auffatz in der Deutschen Zeitschr., 1856, vgl. noch: Butler, Leben der Heiligen, XI, 359; Daurignac, S. Jeanne Françoise de Chantal, Par. 1860 (auch deutsch, Regensburg 1860; 2. A. 1861); L. Clarus, Leben der hl. Frau Joh. F. v. Chantal, Schaffhausen 1861; Bougeaud, Leben rc., a. d. Französ., Freib. 1871; H. Heppe, Geschichte der quietistischen Mystik in der katholischen Kirche, Berlin 1875, S. 43—58 (samt der von F. Nippold [in seinem Sendschreiben „Zur geschichtlichen Würdigung des Quietismus“ Jahrbb. für protest. Theolagie 1876] an Heppes allzugünstiger Auffassung des Verhältnisses zwischen der Chantal und Fr. v. Sales geübten Kritik). — Zu Franz v. Sales (R.-E. IV, 671) tragen wir bei dieser Gelegenheit noch nach:

Vie de S. Franc. de Sales etc., par le Curé de St. Sulpice, Par. 1858. 1866 (deutsch von Lager, Regensb. 1871); Boulanger, Studien über den heil. Franz v. Sales. A. d. Franz., 2 Bde., München 1861; Capella (Biogr. in italienischer Sprache, Milano 1862). Auch Baudry, Supplément aux Oeuvres de St. Fr. de S., Lyon 1836. Herzog † (Zöckler).

Visitatio liminum SS. Apostolorum. Der Besuch der Kirche der heiligen Apostel, nämlich des Petrus und Paulus zu Rom und damit zugleich der römischen Kurie, kann auf Grund eines Gelübdes oder vermöge gesetzlicher Vorschrift erforderlich sein. Das erstere geschah im Mittelalter sehr häufig, und es ist vielfach die Rede von peregrini qui propter Deum Romam vadunt, Romipetae Apostolorum limina visitantes und andere, denen besonderer Schutz gewärt wird (Zeugnisse bei Du Fresne im Glossar. s. v. Romipeta u. a.), indem insbesondere in der Bulla In coena domini über diejenigen der Bann ausgesprochen ward, qui ad sedem Apostolicam venientes vel recedentes ab ea . . . capiunt etc. (Gregor. XII. a. 1411 bei Raynald Annal. ad h. a. nr. 1). Von solchen Gelübden zu dispensiren, stand eigentlich den Bischöfen zu. Missbräuche gaben aber den Päpsten Anlass, eine Beschränkung eintreten zu lassen (vgl. J. H. Boehmer, Jus eccl. Protestantium lib. III, tit. XXXIV, § XXVII), und so kam es zur Einfürung einer päpstlichen Reservation für das votum peregrinationis ultramarinae (c. 9 X. de voto et voti redemtione. III, 34. Innocent. III.) und demnächst der visitatio liminum SS. Apostolorum (vgl. c. 5 Extrav. comm. de poenitentiis et remissionibus. V, 9. Sixtus IV. a. 1478). Die Anwendbarkeit des päpstlichen Reservats wurde aber durch Doktrin und Praxis an besondere Bedingungen geknüpft (Ferraris, Bibliotheca canonica s. v. votum Art. III, nr. 78 ff., nr. 112), welche dahin gefürt zu haben scheinen, dass den Bischöfen diese Dispens ganz überlassen wurde. In den Quinquennalfakultäten ist die päpstliche Reservation nicht mehr ausgesprochen.

Wichtiger als die visitatio liminum ex voto ist die ex lege, welche von der Kurie zum Zwecke der kirchlichen Verwaltung eingefürt ist.

Der Papst hat vermöge des Primats der Jurisdiktion auch das Recht und die Pflicht der höchsten kirchlichen Aufsicht. Um diese ordnungsmäßig zu üben, muss ihm jederzeit die genaueste Bekanntschaft mit den Verhältnissen der gesamten Kirche zu Gebote stehen und die geistlichen Oberen müssen deshalb bald in Person, bald durch ausfürliche Relationen dem Papste die ihm unentbehrliche Auskunft über die Lage der Kirche erteilen. Die Grundsätze, nach welchen hierbei verfaren wird, haben sich erst allmählich ausgebildet.

Eine römische Synode vom Jare 743 traf in Bezug auf die dem Bischofe von Rom als Metropoliten untergebenen Bischöfe folgende Bestimmung: „Juxta sanctorum Patrum et canonum instituta omnes episcopi, qui hujus apostolicae sedis ordinationi subjacent, qui propinqui sunt, annue circa idus maji sanctorum principum Apostolorum Petri et Pauli liminibus praesententur, omni occassione reposita. Qui vero de longinquo, juxta chirographum suum impleant. Qui autem hujus constitutionibus contemptor extiterit, praeterquam si aegritudine fuerit detentus, sciat se canonicis subjacere sententiis“ (c. 4. dist. XCIII). Diese Festsetzung geht zwar zunächst auf die Pflicht der Bischöfe, der järlichen Synode beizuwonen, enthält aber doch zugleich einen herkömmlichen Akt der Obedienz gegen den römischen Stul, indem die demselben subjicirten Bischöfe sich zu einem öfteren Besuche verpflichteten. Darauf weist der liber diurnus cap. III, tit. VII hin, indem es in der Cautio episcopi heißt: Promitto, me etiam ad natalem Apostolorum, si nulla necessitas impedierit, annis singulis occursurum esse. (Man sehe diese Stelle mit älteren Zeugnissen im liber diurnus opera et studio Garnerii, Paris 1680, 4°, p. 66).

Diese Verpflichtung wurde seit Gregor VII. allen Metropoliten auferlegt und von ihnen eidlich übernommen: „Apostolorum limina singulis annis aut per me aut per certum nuntium meum visitabo, nisi eorum absolvar licentia (c. 4

X. de jurejurando II, 24. Gregorius VII. a. 1079). Sie ging dann bald auf andere Prälaten, insbesondere alle Bischöfe über, wobei zugleich mit Rücksicht auf die Entfernung derselben von Rom verschiedene Fristen bestimmt wurden (vgl. Gieseler, Kirchengeschichte, Bd. II, Abth. 2 (4. Auflage), S. 234. Die völlige Befreiung von der Pflicht, welche einzelne Bischöfe durch besondere Privilegien erlangt hatten, revocirte aber schon Alexander IV. im Jare 1257. Genauere Bestimmungen traf Sixtus V. am 20. Dezember 1584 in der Bulle: Romanus Pontifex (Bullarium Magn. ed. Luxemburg. Tom. II, fol. 551), wonach die Bischöfe Italiens, der benachbarten Inseln, Dalmatiens und Griechenlands alle 3 Jare, Deutschlands, Frankreichs, Spaniens, Portugals, Belgiens, Böhmens, Ungarns, Englands, Schottlands, Irlands alle vier Jare, des übrigen Europa, Nordafrikas und der Inseln diesseits des amerikanischen Festlands alle fünf Jare, aller übrigen Länder alle 10 Jare nach Rom kommen sollten, um über den Zustand ihrer Kirchen zu berichten. Benedikt XIV. bestätigte diese Anordnung in der Konstitution: Quod sancta vom 23. November 1740 (Bullarium cit. Tom. XVI, fol. 11) mit dem Zusatze, dass nicht nur die Patriarchen, Primaten und Erzbischöfe, wie die übrigen Bischöfe, selbst wenn sie Kardinäle seien, sondern auch Äbte, Prioren, Pröpste und alle anderen, welche sich im Besitze eines Territoriums befinden und eine jurisdictio quasi episcopalis besitzen, als Praelati nullius dioecesis (vgl. den Art. Exemtion Bd. IV, S. 453) zur Obedienz, Berichterstattung, und daher auch visitatio liminum verpflichtet seien. Dass auch bloße Titularbischöfe dazu gehalten seien, wird fast allgemein angenommen (s. Ferraris a. a. O. s. v. limina Apostolorum nr. 7, 41—43), desgleichen der Koadjutar, falls nicht der Koadjutus der Pflicht nachkommt (Ferraris a. a. O. Nr. 8, 44—45). Die allgemeine Verpflichtung wird bei der Eidesleistung jetzt in der Form übernommen, welche das Pontificale Romanum enthält und so lautet: „Apostolorum limina singulis trienniis personaliter per me ipsum visitabo, ut Domino nostro ac successoribus rationem reddam de toto meo pastorali officio, ac de rebus omnibus ad meae ecclesiae statum, ad cleri et populi disciplinam, animarum denique, quae meae fidei traditae sunt, salutem quovis modo pertinentibus, et vicissim mandata apostolica humiliter recipiam et quam diligentissime exsequar. et rel.“

Die visitatio liminum soll zu der bestimmten Zeit eigentlich in Person erfolgen; im Falle der Behinderung darf indessen ein Stellvertreter mit Spezialvollmacht gesendet werden, ein Mitglied des Kapitels oder ein auch nicht zum Kapitel gehöriger Prälat, oder ein sonst geeigneter Priester des Sprengels.

Die visitatio selbst enthält drei Momente, welche das Zeugnis über deren Erfüllung ausspricht, welches von der Congregatio super statu ecclesiarum ausgestellt wird: „Nos — S. R. E. Presbyter Cardinalis . . . . attestamur Rev. . . Episcopum . . Constitutioni fel. Sixt. V. — cumulate satisfecisse: nam et sacras beatorum Petri et Pauli basilicas humiliter et devote praesens veneratus est, et Sanctissimi Dom. N. pedibus provolutus Sanctitati Suae et Sacrae Congregationi ore scriptoque retulit de statu ecclesiae suae“. Unter Umständen muss sich dies aber faktisch ändern, denn unter limina Apostolorum wird die Kirche verstanden, in welcher sich der Papst mit der Kurie aufhält, so dass mit der Verlegung der Residenz auch die limina Apostolorum wechseln (Ferraris a. a. O. Nr. 29).

Über die relatio de statu ecclesiae, welche teils mündlich, teils schriftlich erfolgen soll, gibt es eine besondere Instruktion, welche Prosper Lambertini, der spätere Papst Benedikt XIV., ausgearbeitet hat, gedruckt hinter dem zweiten Bande seines Bullariums, sowie im Anhange zu seiner Schrift: de synodo dioecesana, auch widerhalt hinter der Ausgabe des Conc. Tridentin. von Richter und Schulte (Lipsiae 1853).

Früher mussten die Berichte häufig die visitatio liminum ersetzen. Die Erleichterung der Verkehrswege und der Fortfall der Hindernisse, welche von Seiten des Stats den Verkehr der Bischöfe und des Papstes erschwerten, hat eine

Veränderung herbeigefürt, so dass der persönliche Besuch nunmehr ordentlicherweise stattfindet.

Weitere Details finden sich, außer in den bereits datirten Schriften bei Benedict XIV. de synodo dioecesana lib. XIII, cap. 6 sq.; Bangen, Die römische Kurie S. 177 ff.; Mejer, Die römische Kurie in der Zeitschrift für Recht und Politik der Kirche von Jacobson und Richter, Heft 2. **H. F. Jacobson †.**

Vitalian, Papst von 657 bis 672, der Nachfolger des Papstes Eugenius I. nach einer Sedisvakanz von beinahe zwei Monaten, war von keiner Bedeutung in der Reihe der Oberhäupter der römischen Kirche, und es ist von ihm nur weniges bekannt. Er stammte aus Segni in der Campagna und wurde 30. Juli 657 konsekrirt. Da der Papst damals noch Untertan des Kaisers war und von demselben die Bestätigung erhalten musste, schrieb Vitalian, als er den päpstlichen Stul bestiegen hatte, zu diesem Zwecke an den Kaiser Constans II. Dieser bestätigte die Privilegien der römischen Kirche und sandte dem Papste einen kostbaren Evangelienkodex zum Geschenk. Bei einem Aufenthalte in Rom einige Jare später raubte er nicht weniges von den Resten der römischen Kunstschätze; auch die Kirchen, die er andächtig besuchte, blieben von seiner plündernden Hand nicht verschont. In dem monotheletischen Streite, der zu dieser Zeit im Gange war, fügte sich Vitalian der kaiserlichen Partei, die den Monotheletismus (s. d. Art. Bd. X, S. 799) begünstigte. Die Oberhoheit, die der Papst über den Bischof Maurus von Ravenna in Anspruch nahm, vermochte er nicht zur Geltung zu bringen. Wol berief er den Bischof nach Rom, doch Maurus folgte der Ladung nicht. Als darauf Vitalian den Maurus für abgesetzt erklärte und mit dem Banne belegte, sprach auch Maurus den Bann über Vitalian aus. Am meisten scheint Vitalian auf England Einfluss gehabt zu haben, wo der Erzbischof Theodorus von Canterbury für das Interesse des päpstlichen Stules tätig war und es sich angelegen sein ließ, Gleichförmigkeit mit der römischen Kirche herzustellen. Vitalian starb am 27. Januar 672. Biographie im lib. pontif. Urkunden verzeichnet bei Jaffé-Wattenbach Reg. pont. Rom. pag. 235.

Neudecker † (Hauck).

Vitringa, Campegius, der gefeierte Ausleger des Jesaja, wurde am 16. Mai 1659 zu Leeuwarden in Friesland geboren. Sein Vater Horatius V., damals Sekretär bei dem obersten Gerichtshof Frieslands, wird als ein hochgebildeter, in der Erziehung seiner Kinder äußerst sorgfältiger Mann, seine Mutter, Albertine van Haen aus Ostfriesland, als eine durch Geist und Gemüt ausgezeichnete Frau gerühmt. Unter dem Rektorat Rombergs, der ihn einst als scholae pars optima nostrae bezeichnete, machte sich Vitringa zu Leeuwarden so eifrig mit den Klassikern, wie mit dem Grundtext des Alten und Neuen Testaments vertraut, dass er bereits 1675 die Universität Franeker beziehen konnte, um daselbst unter Arnoldi, Witsius und Marck Theologie, sowie unter Anleitung eines Juden die Rabbinen zu studiren; mit welchem Erfolg, bezeugt der Ausspruch von Witsius: eum sibi visum, cui fessus olim lampada tradere posset. Nachdem er zu Franeker drei Dissertationen de origine monachatus mit großem Beifall verteidigt, siedelte er 1678 nach Leiden über, um daselbst Friedrich Spanheim, Wittich, le Moyne und Hulsius zu hören, promovirte 1679 mit drei Disputationen de argumento psalmi II als Doktor der Theologie und erwarb 1680 die Würde eines Candidatus s. ministerii. Aber noch in demselben Jare wurde ihm der Lehrstul für orientalische Sprachen zu Franeker übertragen; der feierliche Antritt erfolgte am 11. Januar 1681 mit einer Rede de officio probi sacrarum literarum interpretis. Bereits am 10. Mai 1683 trat er sodann mit einer Rede de amore veritatis als Nachfolger von Marck in die theologische Fakultät ein (die Berufung dazu datirte schon vom 18. Juli 1682); 1693 übernahm er als Nachfolger von Perizonius zugleich den Lehrstul für Kirchengeschichte. Nachdem 1698 ein äußerst vorteilhafter Ruf nach Utrecht, den V. bereits angenommen hatte, wider rückgängig geworden und infolge dessen sein Gehalt zu Franeker auf 2000 holl. Gulden er-

höht worden war, widerstand er fortan aus Dankbarkeit allen weiteren Verlockungen — selbst dann, als ihm Utrecht bei einer dringenden Widerholung des Rufs 1702 den 1698 angebotenen Gehalt im Betrag von 8000 Gulden nachzuzalen versprach. Seine Erfolge als Lehrer lassen ein so auffälliges Anerbieten wol begreiflich erscheinen. Denn nicht selten wollte es Vitringa an Raum für die große Zal seiner Hörer aus Holland, Frankreich, Schottland, Deutschland, Ungarn und Polen gebrechen. Auch als er mehr und mehr von Schwerhörigkeit geplagt wurde, pflegte er doch den persönlichen Verkehr mit seinen Zuhörern noch durch die Besprechung schriftlich eingereichter Anfragen und Aufsätze. Nach längerem Siechtum erlag sein von Natur zarter*) und durch rastloses Studiren frühzeitig geschwächter Körper am 31. März 1722 einem Schlagfluss. Seinem persönlichen Charakter, seiner Demuth und aufrichtigen Frömmigkeit wird von den Zeitgenossen das höchste Lob gespendet; denselben Eindruck gewinnt man aus den zalreichen, ausfürlichen Vorreden seiner Bücher. Von dem regelmäßigen Besuch des öffentlichen Gottesdienstes ließ er sich auch durch seine schließliche Taubheit nicht abhalten. Vermält war V. seit 1681 mit Wilhelmine van Hell, einer Tochter des Harlemer Predigers Simon van Hell, aus welcher Ehe vier Söne (s. u.) und eine Tochter hervorgingen.

Eine gerechte Würdigung seiner wissenschaftlichen Verdienste hat vor allem zu bedenken, dass Vitringa ein niederländischer Theologe im Ausgange des 17. Jarhunderts gewesen ist. Als solcher war er ein treuer Son seiner Kirche, dem reformirten Lehrbegriff (insbesondere auch der Lehre von der unbedingten Prädestination) aufrichtig ergeben und, wo es sein muste, auch zu scharfer Verteidigung desselben bereit. Daher steht auch seine Gesamtanschauung von der heil. Schrift und der Inspiration derselben auf dem Boden der nachreformatorischen Orthodoxie. Doch nimmt er gegenüber der textkritischen Überlieferung eine etwas freiere Stellung ein und will nur denen eine Einmischung in den theologischen Streit gestatten, die sich durch gründliches Studium dazu befähigt haben**). Die Bedeutung seiner Exegese liegt vor allem in der Sorgfalt und Gründlichkeit, mit welcher er Textkritik, Grammatik, Lexikon, exegetische Überlieferung, überhaupt den gesamten exegetischen Apparat in staunenswertem Umfang auf die Ermittelung des sensus genuinus, des zeitgeschichtlichen Anlasses und Hintergrundes verwendet. In dieser Hinsicht zält Vitringa bereits zu den modernen Exegeten, und dieses Urteil wird auch durch die bekannten Zutaten zu seiner Auslegung, in denen er die Erfüllung der Prophetensprüche gelegentlich bis ins 17. Jarhundert verfolgt, nicht aufgehoben. Übrigens ist schon von Diestel (Geschichte des Alten Testaments in der christl. Kirche S. 437) mit Recht bemerkt worden, dass das oft nachgesprochene Urteil von Gesenius (Jes. I, 133), Vitringa sei der Coccejanischen Interpretationsmethode zugetan, einer wesentlichen Modifizirung bedarf. Dass Vitringa nicht unmittelbarer Schüler des Coccejus war (wie u. a. auch oben Bd. III, 296 angenommen zu werden scheint), ergibt sich schon daraus, dass er bei Coccejus' Tode erst zehn Jare alt war. Aber auch als mittelbarer Schüler und Verehrer des Meisters war er doch keineswegs ein blinder Nachbeter desselben, vielmehr läßt er auch Grotius sein Recht widerfaren. Er verwirft es, dass Coccejus manche Weissagungen ganz von dem zeitgeschichtlichen Zusammenhang loslöst und one weitere Vermittelung auf Christus und auf noch spätere Zeiten bezieht. Die späteren Erfüllungen der Weissagung, die der ersten vorläufigen folgen (in dieser Annahme ist V. ganz Coccejaner), sind

*) Das Bildnis vor Büschings Ausgabe des Jesajakommentars zeigt ein feines, blasses Antlitz mit ernstem sinnendem Auge; man sieht ihm an, dass hier ein hoher Geist mächtig über ein gebrechliches irdisches Gefäß gebot.

**) Vergl. die schöne Ausfürung des Satzes, dass Glaubensstreitigkeiten vielfach auf Unwissenheit zurückgehen, in der Praefatio zu den Observv. sacrae p. 4. Dabei will aber V. nur die Gelehrsamkeit gelten lassen, die mit Weisheit, Gottseligkeit und Bescheidenheit verbunden sei.

besser in den nächsten Jarhunderten, als im Mittelalter und der Neuzeit zu suchen. So räumt er zwar Coccejus ein, dass manche Züge in Jes. 33, 1 ff. auf Ferdinand II. (oder noch besser Philipp II.), sowie auf Gustav Adolph passen, bleibt aber doch schließlich bei der Beziehung des „Verwüsters“ auf Antiochus Epiphanes stehen. — Alle weiteren Bemerkungen knüpfen wir an an eine Übersicht über

Die Schriften Vitringas. 1) Exegetische Werke. a) Zum Alten Testament. Das gefeiertste Hauptwerk Vitringas, der Commentarius in librum prophetiarum Jesajae, erschien zuerst in zwei Folianten Leovardiae 1714. 1720; nachgedruckt zu Herborn 1715—1722, und zu Basel 1732. — Eine von Pfaff um 1732 in Tübingen vorbereitete Ausgabe kam nicht zur Ausfürung, dagegen erschien „Campegii V. Auslegung der Weissagung Jesaia“. Aus dem Lateinischen zusammengezogen, übersetzt und mit Anmerkungen begleitet von A. F. Büsching. Mit einer Vorrede von J. L. von Mosheim, Halle 1749. 1751 in zwei Bänden 4° (mit Weglassung des „gar zu weitläuftigen und wortreichen in den Abhandlungen der einzelnen Stücke; der häufigen Widerholungen derselben Sache; der beiläufigen Erklärungen anderer Schriftstellen“ u. s. w., und vor allem der mystischen Auslegungen der Weissagung). Auch J. G. Leigh's „Commentarius über den Propheten Jesajam“ (Braunschweig 1726—1734, 6 Bände 4°) ist nach Büsching in der Hauptsache eine Übersetzung aus Vitringa, mit weitschweifigen, homiletisch-moralischen Zutaten. Dagegen hat Joh. Jakob Rambach in seiner „Erklärung des Proph. Esajä“ (herausgeg. von E. F. Neubauer, Züllichau 1741) nur „den Kern aus dem ... Werke des Camp. V. ... ganz kurz herausgezogen“. In ziemlichem Umfang ist V. auch in den Scholien Rosenmüllers zum Jesaja verwertet. Nach der Vollendung des Jesajakommentars*) plante V. einen großen Kommentar zum Sacharja; der Anfang desselben liegt vor in „C. Vitringae commentarii ad librum prophetiarum Zachariae quae supersunt ed. Herm. Venema, Leov. 1734. 4° (enthält die Prolegomena und den Kommentar bis IV, 6). Gleichfalls aus dem Nachlass V.'s stammt Commentarius ad canticum Mosis Deut. XXXII ed. H. Venema (mit Anmerkungen desselben), Harl. 1734. — b) Zum N. Test.: Anacrisis Apocalypsios Joannis apostoli, Franeqn. 1705. 4°. Amstel. 1719. Leovard. 1721; nachgedruckt Leucopetrae 1721. 4°. Für die Deutung der Weissagung auf die verschiedenen Phasen der Kirchengeschichte bot die Apokalypse natürlich noch mehr Stoff dar, als Jesaja; insbesondere ist Vitringa bemüht, die von Bossuet auf die protestantischen Kirchen bezogenen Stellen vielmehr auf die katholische anzuwenden. — Die „schriftmäßige Erklärung der Evangelischen Parabolen“ beruht auf lateinischen Diktaten V.'s für seine Zuhörer, wurde zuerst (unter teilweiser Mitwirkung V.'s**)) holländisch herausgegeben (verklaeringe van de evangelische parabolen etc., Amst. 1715, 4°) von Joh. d'Outrein; endlich auch hochdeutsch, Frankfurt und Leipzig 1717. 4°. Auch in diesen Auslegungen verleugnet sich der typologische Eifer nicht; die Hauptfiguren der Parabeln werden immer zugleich geschichtlich gedeutet, z. B. der ungerechte Haushalter von den Oberen der Juden, der Herr desselben gleichfalls von den Juden (und zwar auch von denen der nachchristlichen Zeit); nicht minder wird bei dem Pharisäer und Zöllner die fernere Warheit dieser Parabel an Personen der Kirchengeschichte erwiesen. Aus lateinischen Diktaten V.'s stammen auch die hollän-

*) Vergl. über denselben das Urteil von Delitzsch (Comm. zu Jesaja [3], p. XXXIII): „Die Schattenseiten des Kommentars pflegen für den Leser in den Vordergrund zu treten, aber je länger man ihn benutzt, desto höher leent man ihn schätzen. Überall tiefe Forschung, nirgends der Luxus einer toten Gelehrsamkeit. Des Verfassers Herz ist dabei. Zuweilen ruht er auf dem mühevollen Forschungswege aus und macht sich Luft in wonnigem Behagen.

**) In dem darauf bezüglichen Brief vom 13. September 1712 an d'Outrein erklärt V.: „ich habe und behalte allezeit große Furcht, öffentlich an das Licht zu treten, und wenn ich Bücher ausgebe und etwas von dem meinen herauskommt, bin ich oftmals so verlegen, dass ich mit mir selbst zu tun habe“.

disch edirten Erklärungen des Galater- und Titusbriefs (Fran. 1728. 4°), sowie zu Kap. 1—8 des Römerbriefs (Fran. 1729. 4°). — Meist exegetischen Inhalts sind endlich auch Observationum sacrarum libri VI, einzeln erschienen Franequ. 1683—1708. 8° (L. I auch 1689 und 1700), dann zusammen 1711. 12. 19; ed. novissima, Jenae 1723. 4°. Diese Observationes sind großenteils aus öffentlichen Disputationen erwachsen.

2) Zur biblischen Geschichte und Archäologie: Archisynagogus observationibus novis illustratus, Franequ. 1685. 4°. V. versucht hier die Ämter in der ältesten christlichen Kirche samt ihren Namen auf synagogale Vorbilder und zwar auf die sogen. decem viri otiosi zurückzufüren. Dem gegenüber zeigte Rhenferd (Fran. 1686 und 1687), daſs die decem viri otiosi vielmehr solche seien, die sich zur Verfügung stellten, um die zu einem Gottesdienst erforderliche Zal von Teilnehmern voll zu machen. V. antwortete mit der Schrift de decem viris otiosis (Fran. 1687), worauf Rhenferd nochmals (1688 und 1701) replizirte. Die Schwächen des Archisynagogus, an welchem auch Schultens in der Leichenrede eine gewisse Unreifheit anerkennt, hat V. nachmals durch das weit gediegenere Werk de synagoga vetere (s. u.) vergessen gemacht. — Einen anderweitigen Streit veranlaſste das Werk „Anleidinge tot het rechte Verstand van den Tempel, die de Prophet Ezechiel gezien en beschreeven heeft (Fran. 1687, 2 Bde. 8°). V. behauptet in demselben, daß sich der Plan Ezechiels genau dem Salomonischen Vorbild angeschlossen und in dem Tempel des Serubabel und Herodes seine genaue Ausfürung gefunden habe. Dagegen erhob sich (Amstel. 1692) Joh. Heinrich Coccejus (der Son), weil V. vielfach von den Ansichten seines Vaters abgewichen war. V. antwortete mit der Schrift: 't rechte Verstand van den Tempel Ezech. verdeedigt en bevestigt, Harl. 1693. 8°. — De synagoga vetere libri tres, quibus tum de nominibus structura origine praefectis ministris et sacris synagogarum agitur, tum praecipue formam regiminis et ministerii earum in ecclesiam christianam translatam esse demonstratur (Fran. 1694. 4°; ed. alt. emendatior, Leucopetrae 1726. 4°), nächst dem Jesajakommentar das gediegenste Werk V.'s. — Hypotyposis historiae et chronologiae sacrae, Leovard. 1698. 8° (bis auf Christi Geburt), dann Fran. 1708 (a M. C. usque ad finem Saec. I. Ae. V.); Leov. 1716. 1722, auch Jen. 1722 und Kopenh. 1774. — Geographia sacra, Jen. 1723, als Beigabe zur letzten Ausgabe der Observatt. sacrae, aber aus einer fehlerhaften Handschrift und von unberufener Hand (Dn. Gf. Werner) herausgegeben.

3) Zur biblischen Theologie, Dogmatik und Polemik: Doctrina christianae religionis per aphorismos summatim descripta, Fran. 1690. 1693, ed. quarta: 1702. 8°. 1714. ed. 6 Arnh. 1761. 4°, 3 Bde.; auch holländisch durch Joh. Coster Delft 1696. 1708. 1717. Seit 1702 ist beigegeben: ὑποτύπωσις theologiae elencticae graviores exhibens controversias, quae super christianae relig. doctrina ecclesiae reformatae cum diversis ejusdem sectis intercedunt. — Geloove der Kercke angaande de geboorte des Soons ende de tydelicke Dood der Geloovige, Fran. 1695, Streitschrift gegen Roell, welcher 1689 in einer Disputation zu Franeker eine Art Tritheismus gelehrt hatte und dafür von V. angegriffen worden war. Als zweimal Angriff und Antwort gewechselt hatte, wurde Roell von der Akademie Stillschweigen auferlegt. Dennoch verfocht er seine Meinung 1691 nochmals gegen Hugvenius, worauf V. obige Schrift veröffentlichte. — Typus doctrinae propheticae, in quo de prophetis et prophetiis agitur hujusque scientiae praecepta traduntur (seit 1708 Beigabe der hypotyp. histor. et chron. sacrae). Wie Coccejus nimmt auch V. im Anschluſs an die 7 apokalyptischen Sendschreiben sieben Perioden im N. Bunde an, bestimmt dieselben jedoch anders, als Coccejus. — Auf einem Kollegienheft beruht: Typus theologiae practicae sive de vita spirituali ejusque affectionibus (eine Anweisung zur rechten Nachfolge Christi), Fran. 1716. Bremae 1717. 8° (auch holländisch durch d'Outrein, Amsterdam 1717; deutsch „Fürbild der wahren Gottseligkeit“ u. s. w., Bremen 1717; französisch durch M. de Limiers, Amsterdam 1721; ungarisch durch Vasar-

helly, Frankfurt a. O. — Aus dem Nachlass V.'s erschien: „Betrachtungen über die Wunderwerke Jesu Christi" (holländisch mit Vorrede von H. Venema, Fran. 1725, deutsch Frankfurt a. M. 1727). V. weist hier in der Kirchengeschichte die Erfüllung der in den Wundern Christi vorliegenden Typen und Weissagungen nach. Angeschlossen sind Erklärungen von 2 Sam. 23, 1—7; Ps. 8. 45. 68.

4) Zur prakt. Theologie: Oratio de synodis earumque utilitate necessitate et auctoritate, Fran. 1706 (bei Gelegenheit einer Synode in Franeker gehalten). — Animadversiones ad methodum homiliarum ecclesiasticarum rite instituendarum (urspr. Kollegienheft), Leov. 1721. 8°. 1750. Jenae 1722.

Von den vier Sönen V.'s starb der älteste, Simon, an den Folgen eines ausschweifenden Lebens, der zweite im zartesten Kindesalter; der dritte Son, Horatius, galt als ein Wunder frühreifer Gelehrsamkeit, starb aber zum größten Schmerze seines Vaters kaum 19järig (8. Oktbr. 1704). Seine „animadversiones ad Joh. Vorstium de hebraismis N. Ti." edirte L. Bos in den observatt. miscellaneae, Fran. 1707. 1731 (auch Lips. 1778 durch J. F. Fischer). Der vierte Son, Campegius, geb. 23. März 1693 zu Franeker, wurde bereits 1708 Student daselbst, 1715 Dr. theol. und außerordentl. Professor, 1716, nachdem er einen Ruf nach Zerbst ausgeschlagen, ordentl. Professor der Theologie, erlag aber bereits am 11. Jan. 1723 einer Lungenentzündung. Seine Epitome theologiae naturalis, sowie seine dissertationes sacrae wurden nachmals (Fran. 1731. 4°) von Herm. Venema herausgegeben.

Quellen: A. Schultens, Laudatio funebris vom 13. April 1722, abgedruckt vor der Basler Ausgabe des Jesajakommentars; die vita succincte delineata a Theod. de Hase, abgedruckt vor der Jenaer Ausgabe der Observatt. sacrae (1723) und in der Biblioth. Bremensis t. VI, fasc. 4. Einen Auszug aus Schultens und Hase gibt Niceron in seinen Mémoires t. XXXV, p. 30 ff. Verschiedene Berichtigungen und Nachträge liefert Büsching in seinem „Lebenslauf" V.'s in der deutschen Bearbeitung von dessen Jesajakommentar, Bd. I, 25 ff., und Bd. II, 7 ff. Der Artikel in J. Kols vaterl. Woordenboek t. XXIX war mir nicht zugänglich. Vergl. endl. Diestel, das A. Test. in der christl. Kirche (Jen. 1869), S. 436 ff. **Kautzsch.**

Voetius und seine Schule. Einer der einflussreichsten und berühmtesten Männer in der niederländisch-reformirten Kirche des 17. Jarh. war Gysbertus Voetius, Professor der Theologie zu Utrecht und daselbst im Jare 1676 gestorben. Er ward am 3. März 1588 zu Heusden in Holland von achtungswürdigen Eltern geboren, und nachdem ihn der Rektor seines vaterstädtischen Gymnasiums für die akademischen Studien vorbereitet hatte, im Jare 1604 nach Leyden geschickt, um dort die Theologie zu studiren. Unter die Stipendiaten des Statenkollegiums aufgenommen, zeichnete sich der jugendliche Student sehr bald durch einen eisernen Fleiß aus, dem ein stählernes Gedächtnis zu Hilfe kam; dort wonte er nach weiteren propädeutischen Vorbereitungen bald den theologischen Vorträgen eines Gomarus, Arminius und Trelcatius Jr. bei. Es war jedoch ganz besonders der erste dieser drei Männer, welcher einen entscheidenden Einfluss auf die Richtung seines Denkens und Arbeitens erlangte und in seinen Augen bald der „magnus theologus et venerandus praeceptor" war. Früh schon trat er als Privatdocent in der Logica auf und machte durch seinen Scharfsinn und seine Künheit im Verteidigen der streng calvinistischen Prädestinationslehre schon bald von sich reden. Nach vollbrachter akademischer Laufban erhielt er im Jare 1611 die Predigerstelle in dem Dorfe Blymen, mitten unter einer zalreichen, römisch-katholischen Bevölkerung und sah seine Bemühungen zur Ausbreitung des Protestantismus in deren Mitte mit so erwünschtem Erfolge gekrönt, dass sich die Zal seiner Gemeindeglieder bald verdoppelt hatte. Nachdem andere Plätze ihn vergebens verlangt hatten, nahm er im Jare 1617 einen Ruf nach seiner Vaterstadt Heusden an, teilweise aus Anhänglichkeit an diese; doch insonderheit trieb es ihn, dem dort mehr und mehr zunehmenden Remonstrantismus entgegen zu

arbeiten. Mit großem Eifer war er im Dienste am Evangelio dort tätig, so dass er selbst achtmal in der Woche predigte und manchmal zugleich auch als Vorleser und Vorsänger auftrat. Von dort wurde er im Jare 1618 als Abgeordneter zu der Dortrechter Synode entsendet, wo er einen bedeutenden Einfluss auf den Gang der Verhandlungen in dieser Kirchenversammlung ausübte, und für die Zwecke der Contra-Remonstranten mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln eiferte. Nach und nach dehnte er von seinem kleinen Standorte aus, seine unermüdete Tätigkeit weiter und weiter aus, so dass er stets mehr bekannt und bei Allen, die einer strengen Rechtgläubigkeit zugetan waren, geliebt und geschätzt wurde. Eine Zeitlang predigte er zu Gouda, um dort den in dieser Gemeinde eingedrungenen Arminianismus mit Stumpf und Stiel auszurotten, und als im Jare 1630 Herzogenbusch durch die Truppen der Generalstaaten den Spaniern entrissen worden, entledigte er sich mit gleicher Treue der ihm übertragenen Aufgabe, in jener Stadt nämlich die Angelegenheiten der reformirten Gemeinde zu ordnen. Sein fester Standort blieb indessen Heusden, bis er im Jare 1634 (nicht 1637, wie Max Göbel, Geschichte des christl. Leb. in der Rhein.-Westph. Evangel. Kirche II, 1, S. 142 berichtet) als Professor der Theologie und morgenländischen Wissenschaften an der neugegründeten Illustre-Schule zu Utrecht angestellt wurde, wo er nun für den Rest seines Lebens arbeiten und kämpfen sollte.

Mit einer oratio de pietate cum scientia conjungenda (herausgeg. mit seinen Exercitia Pietatis, Gorinch. 1644) trat Voetius in seiner Würde als Professor in Utrecht auf, wo sein Wirkungskreis sich noch mehr ausdehnte, als er drei Jare später noch dazu das gewönliche Hirten- und Lehramt bei der Utrechter Gemeinde übernahm. Groß wurde besonders sein Einfluss, als die Illustre-Schule von Utrecht im Jare 1636 zu einer wirklichen Hochschule erhoben ward, wo Voetius, der kurz zuvor zu Gröningen, promotore Gomaro, den Doktorrang erlangt, berufen war, eine ansehnliche Stelle zu bekleiden. Er weihete die neue Universität ein mit einer Predigt über die „Nützlichkeit der Akademieen und Schulen, sowie der Wissenschaften und Künste, die in denselben gelehrt werden, über den Text Luk. 2, 46“ und gab in demselben Jare eine „Probe von der Kraft der Gottseligkeit“ heraus, die zur Charakterisirung seiner Richtung höchst merkwürdig genannt werden darf. So sehr nämlich Voetius ein Verteidiger der kirchlichen Rechtgläubigkeit war, ebenso sehr war er zugleich von dem Bewusstsein durchdrungen, dass ein rechtgläubiges Bekenntnis nichts bedeute one einen Gott geheiligten Wandel. Zur Beförderung hiervon hatte er schon früher, als Prediger zu Heusden, das Büchlein von Thomas a Kempis: de imitatione und die asketischen Schriften des Praktikalisten Teelinck seinen Gemeindegliedern öfter ausdrücklich empfohlen, und auch unter den Studenten der Theologie suchte er denselben praktischen Geist möglichst anzuregen, ungefär in gleicher Weise, wie sein Amtsgenosse Amesius dieses an der Hohenschule zu Franeker tat. Auch von der Kanzel herab bestrafte er laut die Irrlehre der Remonstranten, sowie die üppige Lebensweise der Utrechter Aristokratie. Musterhaft in Bezug auf pastorale Pflege und Tätigkeit, unterrichtete er sogar die kleinen Kinder in dem Waisenhause mit der aufmerksamsten Sorgfalt, so dass er von Groß und Klein auf den Händen getragen wurde. Seine Amtsgenossen ehrten ihn, die Magistratspersonen achteten ihn und schmeichelten ihm. Man verglich ihn mit Jethro, der Israel in der Wüste zum Fürer diente, mit Joseph, den seine Brüder zwar heftig bekämpften, den aber Gott sichtbar gestärkt hatte. Noch heutiges Tages wird die Straße zu Utrecht, in der seine Wonung stand, nach seinem Namen genannt, und sein gut getroffenes Bild ziert das Senatszimmer.

Es war indessen nicht nur seine Frömmigkeit, sondern hauptsächlich seine ausgedehnte Gelehrsamkeit, weshalb Voetius von so Vielen als eine Zierde seines Kreises und ein Licht seines Jarhunderts betrachtet wurde. Ein unbegrenzter Forschungstrieb spornte ihn an, wo möglich Alles zu lesen, was nur einigermaßen in seinen Bereich kam, insonderheit von der polemischen Litteratur seiner Tage, weshalb man ihn, nach dem Berichte eines Zeitgenossen, einen Bücher-

verschlinger (helluonem librorum) zu nennen pflegte. In der strengsten Jareszeit konnte man ihn schon morgens um 4 Uhr in seinem Studirzimmer finden, umringt von seinen Büchern, deren Inhalt er seinen akademischen Zuhörern mitteilte oder in seine zalreichen Werke aufnahm. Außer der Gottesgelehrtheit gab er auch noch Unterricht im Hebräischen, Arabischen und Syrischen, nicht nur publice, sondern auch privatim, wärend er noch außerdem die Studirenden durch Wort und Beispiel ermunterte, exercitia pietatis zu halten, wodurch man in brüderlicher Zusprache und Ermanung so viel wie möglich das geistliche Leben untereinander zu erwecken und zu stärken suchte. Von Fern und Nah kamen Zuhörer zusammen, die seinen Rat und seinen Unterricht suchten und in dem christlich-wissenschaftlichen Kreis, der sich rings um ihn bildete, sehen wir den unermüdeten Professor Dr. Andreas Essenius, den gottesfürchtigen Prediger und geistlichen Liederdichter Jodocus van Lodenstein und die reichbegabte und fromme Jungfrau Anna Maria van Schurman als Sterne der ersten Größe hervortreten. Nicht weniger als 42 Jare lang war es ihm vergönnt, seinen Katheder mit Ehre zu betreten, unerschütterlich und getreu auf dem einmal eingenommenen Standpunkte. Viele Stürme im State und in der Kirche hat er entstehen sehen, doch auch die Ruhe nach dem Sturme hat er erlebt. So war es ihm insonderheit ein peinlicher Augenblick, als er die altehrwürdige Domkirche, in welcher er seit vielen Jaren das Evangelium der Reformation gepredigt hatte, im Jare 1672 bei dem nur kurzen Triumphe Ludwigs über die vereinigten Provinzen eine Zeit lang dem katholischen Gottesdienste zurückgegeben sah. Sein Vertrauen auf den Herrn blieb aber unerschütterlich und das Wort des Anastasius: „nubicula est, transibit“, war das Trostwort, das er öfter seinen bekümmerten Freunden zurief. Wirklich sah er denn auch diese dunkle Wolke wider vorbeiziehen, er durfte noch hienieden die Befreiung der Kirche und des Vaterlandes mitfeiern. Nach einem Leben reich an Mühe und Streit sehnte sich der 88järige Greis nach Frieden und Ruhe und entschlief den 1. November 1676 mit den Worten auf den Lippen: „desidero te millies, mi Jesu, quando venies, me laetum quando facies, me de te quando saties?“ Er hinterließ vier Kinder, einen Son Paulus, berühmter Professor in der Rechtswissenschaft zu Utrecht, Daniel, Professor der Philosophie, Nikolas, Prediger, erst zu Heusden, später zu Utrecht, wärend sein Enkel Johannes das juridische Professorat erst zu Herborn und später zu Utrecht bekleidet hat.

Es ist nicht leicht über die Licht- und Schattenseiten in der theologischen Wirksamkeit von Voetius ein vollkommen unparteiisches Urteil auszusprechen, das Urteil wird immer verschieden ausfallen, je nach der Stellung, in der man selbst zu den von ihm bekannten und verteidigten Warheiten steht. So war es schon wärend seines Lebens: derselbe Mann, der von den einen bis in den Himmel erhoben wurde, ward von den anderen bis in den tiefsten Abgrund verwünscht. Man hat eine Medaille zu seiner Ehre geprägt, aber auch getrachtet, ihn zu beschimpfen mit dem Distichon:

Voetius odit, alit, fallit, defendit, adoptat,
Pacem, dissidium, patres, absurda, malignos.

Wem es jedoch ernst ist mit dem Spruche: „non ridere, nec ludere, sed intelligere“, der muss zuvörderst sich ganz auf den Standpunkt jener Zeit zu versetzen trachten. Der Arminionismus suchte, im Bunde mit einer mächtigen Statspartei, in der niederländisch-reformirten Kirche die einmal gelegten Fundamente der kirchlichen und weltlichen Autorität so viel wie möglich zu untergraben und unter dem schönen Walspruch der Liberalität, Grundsätze einzufüren, welche nach Voetius innigster Überzeugung den calvinistisch-niederländischen Kirchen nicht nur gefärlich, sondern todbringend waren. In seinem Gewissen hielt er sich für verpflichtet, diese Grundsätze one Ansehen der Person bis aufs Blut zu bekämpfen. „Cogitabam mihi divinitus dici: hoc age“, schreibt er irgendwo (Polit. Eccles. I, p. 813), wo er von den Beweggründen spricht, die ihn bestimmt hatten, in seiner Jugend den Ruf nach seiner Vaterstadt anzunehmen und zu allen

Zeiten war es sein höchster Ehrgeiz, ein kirchlicher Herkules zu sein, der den Augiasstall so viel wie möglich reinigte und die greulichen Ungeheuer erlegte. Darauf war denn auch sein ganzes Leben und Wirken gerichtet. Seine Exegese war nicht darauf eingerichtet, erst noch einmal zu untersuchen, was nach dem Schriftwort religiöse und christliche Warheit genannt werden sallte, sondern um auf philologischem Wege die Warheit des schon angenommenen kirchlichen Systems zu beweisen, von dem nun einmal kein Titel nach Jota fallen durfte. So fehlte ihm oft bei aller Gelehrsamkeit jene Geistesfreiheit und Unabhängigkeit, die jetzt mit Recht als die erste Zierde des wissenschaftlichen Auslegers der heiligen Schrift angesehen wird. Als Exeget stand er weit unter Calvin, dessen Lehre er verleidigte. Seine Dogmatik trug sowol hinsichtlich der Form als des Inhaltes einen ganz scholastischen Charakter und gewiss hat Tholuck nicht Unrecht, wenn er sich (das akademische Leben des 17. Jarhunderts, II, S. 216) über die „barbarische Kunstterminologie" in seinen Schriften beklagt. Zum Beweise hiervan nennen wir seine selectae disputationes theol. Traj. 1648, 5 tomi, von denen besonders die drei ersten als Darstellung seines ganzen theologischen Systems betrachtet werden können. Die ganze Methode der Behandlung verrät den Scholastikus, der durch endlose Begriffsbestimmungen und sophistische Unterscheidungen nicht selten die Dinge eher dunkler, als deutlich macht. Seine Sprache ist nichts weniger als gereinigt, seine Methode nicht syllogistisch, sondern trocken, und wenn der Apostel Paulus zurückkäme und vernähme die oft von Voetius mit großer Weitschweifigkeit behandelten Fragen, so würde er nicht angestanden haben, seine Warnung gegen die ζητήσεις καὶ γενεαλογίαι καὶ ἔρεις κ. τ. λ. Tit. 3, 9 zu widerholen. Diese Scholastik war ihm das willkommene Hilfsmittel zur Verteidigung eines strengen Calvinismus, von welchem er nicht die geringste Abweichung duldete. In Folge dessen wurde seine Richtung vorwiegend polemisch, und die aristotelische Philosophie, wie diese nach und nach durch die christliche Lehre modifizirt und verbessert worden, war eine der festen Säulen seines Gebäudes und die demütige Dienerin der von ihm vorgetragenen und gelehrten Theologie. Auf Grund der Autorität der heiligen Schrift forderte er von seinen Schülern ein gläubiges Annehmen der theologischen Mysterien und unterwarf jedes Dogma einer harfeinen Analyse, der alsdann eine scholastische Synthese folgte. Für die zwinglianische oder auch melanchthonische Richtung vieler Theologen seiner Zeit hatte er keine Sympathie, auch fanden nicht allein die bekannten Gegner, sondern ebenso auch die halben Freunde und verzagten Verteidiger alles dessen, was bei ihm als Warheit galt, keine Gnade in seinen Augen. Von dem „Philologen" Grotius war er weniger als viele Andere eingenommen und Erasmus nannte er einen Arianer, Pelagianer, Socinianer und Scepticer. „Dubitatio non potest dici principium sapientiae theologicae, sive inchoans, sive praeparans aut disponens, sive fundans", war sein Walspruch (Disp. Sel. III, p. 831) und jeder, der also auch nur einigermaßen dafür angesehen werden konnte, den Samen des Zweifels auszustreuen, den hasste er mit einem vollkommenen Hass. Calvinist in der Lehre, war er es auch in seiner Vorstellung von der Stellung der Kirche zum State. Deswegen war er denn auch ein heftiger Gegner jedweden Patronats, das der Stat über die Kirche ausübte (s. seine Politic. Eccles. Amsterd. 1663, 4 Vol.) und stets drang er darauf, dass die Kirche ihre eigenen geistlichen Güter regieren und ihre Diener anstellen sollte. Seine Begriffe hierüber wurden von Ludovicus Molinäus bestritten, der ihn in einer scharfen Gegenschrift, London 1668, der allgemeinen Verachtung preiszugeben suchte. Heftiger noch und anhaltender war sein Streit mit dem kampflustigen Maresius, Professor und Prediger in Herzogenbusch. Der Streit betraf eine sehr alte katholische Brüderschaft in letztgenannter Stadt, die bei ihrer Übergabe aus den Händen der Spanier in die der Generalstaten geschont worden war, von welcher nun Voetius behauptete, kein reformirter Magistrat dürfe eine solche innerhalb der Stadtmauern dulden. Mehr als 25 Jare lang wurde dieser Streit von beiden Seiten mit abwechselndem Glücke gefürt, auch andere Punkte wurden nach und nach in diesen Kampf hereingezogen und vielleicht würde er nur mit

dem Tode einer der beiden Parteien ein Ende genommen haben, hätten es nicht beide für nötig erachtet, sich die Hand der Versönung zu reichen, um vereinigt einen neuen Kampf zu beginnen gegen den gemeinschaftlichen Feind — Johannes Coccejus.

Joh. Coccejus (s. den Art. Bd. III, S. 291) trat als Verteidiger einer freieren Richtung auf, die durch eine selbständige Exegese unterstützt wurde und die Praxis des Christentums vielleicht zu viel in den Hintergrund stellte. Ursache genug für Boetius, dem Wunsche seiner Freunde zu willfaren und gegen ihn, wie ein vom Scheitel bis zur Sohle geharnischter Ritter, in die Schranken zu treten. Im J. 1666 ließ er eine Dissertation über die beiden Worte ἄφεσις und πάρεσις ἁμ. verteidigen, welchen Worten Coccejus eine scharf geschiedene Bedeutung beigelegt hatte, nachdem schon einige Jare früher sein Amtsgenosse Essenius die Ansicht des Leydener Professors, hinsichtlich des Sabbaths, mit allem Nachdruck bekämpft hatte. Das Bedenken, dass die coccejanische Föderal-Theologie sich in ihrer konsequenten Entwickelung mit einer strengen Prädestinationslehre auf die Dauer unmöglich vereinigen ließe, trieb Boetius zu verdoppelter Heftigkeit an. Nach dem Zeugnisse aller seiner Freunde gewann er schon in seiner ersten Gegenschrift gegen den neuentdeckten Ketzer einen glänzenden Sieg, wärend bei weitem der größte Teil der Lehrer und Glieder der Kirche sich auf seine Seite scharten. Indessen auch Coccejus schwieg nicht und so brach ein Streit los, der eine lange Reihe von Jaren hindurch die niederländisch reformirte Kirche bis in ihre Grundvesten erschüttert hat. Wir können hier die Geschichte dieses Streites nicht verfolgen (vgl. Max Göbel a. a. O. S. 155 ff.), genug, dass er bald nicht nur einen theologischen und kirchlichen, sondern auch einen politischen, ja persönlichen Charakter erlangte, wobei leider von beiden Seiten das Gebot der Liebe nur allzusehr vergessen wurde. Die strengen Boetianer hatten gewönlich eine orangistische, die Coccejaner hingegen eine republikanische Richtung und erst Jare nach dem Tode der ersten Kämpfer wurde der Friede one Auflösung der Kirche wider hergestellt, oder wenigstens ein Waffenstillstand geschlossen, als man, nicht one Einfluss des States, gezwungen ward, einander in Liebe zu tragen und man z. B. in Amsterdam bei jeder Berufung eines Predigers beschloss, abwechselnd und der Reihe nach, erst einen Boetianer, dann einen Coccejaner und dann einen Lampianer (die praktisch asketische Richtung) zu berufen.

Heftig insonderheit war der Streit, welchen Boetius gegen die nach seiner Überzeugung mit der christlich reformirten Theologie unvereinbare cartesianische Philosophie gefürt hat. Anfänglich hielt er sich still, als (1637—1639) der Professor der Philosophie zu Utrecht, H. Renerius, bei seinen öffentlichen Vorlesungen der Methode von Descartes folgte. Als aber darauf (1639 bis 1642) dessen Nachfolger Rhegius (H. le Roi) dieselben Fußstapfen betrat, stand Boetius, dem er teilweise seine Anstellung als Professor zu verdanken hatte, als Rector magnificus der hohen Schule öffentlich gegen die neue Methode auf und ließ verschiedene Dissertationen gegen ihn verteidigen. Er wusste es sogar so weit zu bringen, dass Rhegius seine philosophischen Vorlesungen einstellen musste, obschon man ihn in seinem Amte ließ. Besonders fülte er sich jedoch berufen, auch den Cartesius selbst zu bekämpfen (1642—1647), da er ja Rhegius nur als einen „simia mendacis Galli, mendacior ipso“ betrachtete. Er behauptete, dass die Studenten, welche sich mit der alten scholastischen Methode nicht vereinigen könnten, sondern ein neues Heil aus der Schule des Cartesius hofften, den Juden gleich wären, die noch immer den zweiten Elias erwarteten, wärend doch der Messias schon lange erschienen sei. Er wusste ein öffentliches Judicium von der Mehrzal der Utrechter Professoren herauszulocken, in welchem es verboten wurde, die neuere Methode der Philosophie bei dem Unterrichte zu gebrauchen und die Ruhe der Hochschule durch einen Angriff auf die alte Schule zu stören; auch nahm er keinen Anstand, die Grundsätze seiner Gegner denen des berüchtigten atheistischen Philosophen Vanini gleichzustellen. Durch seinen Schüler und Freund Schoock, Professor zu Gröningen, ließ er eine Streitschrift verfertigen unter dem Titel: Philosophia cartesiana, vel admiranda methodus no-

vae philosophiae Ren. de Cartes, Traj. 1643. Cartesius antwortete in einer Epistola ad celeber. virum G. Voetium, Amstel. 1643, die er nicht allein diesem, sondern auch dem Magistrate zu Utrecht zukommen ließ und wegen der er bald zur Verantwortung vor diesen letzteren gerufen wurde. Voetius seinerseits fur fort, Cartesius als einen verkappten Jesuiten anzuschwärzen, der heimlich von seinem Orden ausgesandt sei, Zwist und Zwietracht in den niederländischen Gegenden auszustreuen und zugleich jeden Anteil an der Schrift von Schoock, dessen Cartesius ihn verdächtigte, mit allem Nachdruck in Abrede zu stellen. Er wusste es so weit zu bringen, dass Cartesius durch eine öffentliche Akte des Magistrats als Lästerer und Verbreiter lügnerischer Schriften verurteilt wurde. Die unerwartete Rückkehr des Cartesius nach Frankreich (1645) stellte diesen persönlich außer aller Gefar, one dass jedoch damit der Streit definitiv beendigt gewesen wäre. Bei der offiziellen Untersuchung der Sache durch den akademischen Senat zu Gröningen erklärte Schoock, dass er die „admiranda methodus“ nicht nur auf das Zureden von Voetius herausgegeben, sondern dass dieser auch nicht wenig darin zum Nachteil von des Cartes verändert habe. Der Utrechter Magistrat hielt es, in Folge dieser Erklärung, welche Voetius vergebens zu widerlegen suchte, und von Cartesius widerholt angegangen, für das beste, das ausgesprochene Urteil zurückzunehmen und die Schmach wider von ihm zu nehmen, die Sache ferner unberürt zu lassen und womöglich der Vergessenheit anheimzugeben. Indessen fur Voetius noch eine Zeit lang fort, mit ungeschwächtem Mute die „fanatica et fantastica philosophia Cartesiana“ zu bekämpfen. Die Geschichte jener Zeit ist in allen ihren Einzelheiten genau beschrieben in der interessanten (freilich mit kritischer Sichtung zu benutzenden) Disquisitio hist. theol. de pugna Voetium inter et Cartesium, Lugd. Bat. 1681. Vor Allem ist es bei der Beurteilung dieses Streites nötig, den strengen kirchlichen Standpunkt des Voetius wol im Auge zu behalten. Jetzt, nachdem schon zwei Jarhunderte nach dem Streite vorbeigegangen sind und die cartesianische Philosophie schon ein halbvergessenes Glied in der Entwickelungskette der neueren Philosophie geworden ist, jetzt ist es nicht schwer, auf ihren bekümmerten Antagonisten mit vornehmer Geringschätzung als auf einen beschränkten Zionswächter herabzusehen. Es sei auch ferne von uns, behaupten zu wollen, dass der persönliche Charakter des Voetius sich in diesem Streite immer von einer günstigen Seite geoffenbart habe. Von der weisen Vorschrift des Herrn: Seid klug wie die Schlangen und one Falsch wie die Tauben, hat er nur gar zu oft die zweite Hälfte vergessen, und auch hier hat es sich erwiesen, dass man nicht gerade zu der katholischen Kirche zu gehören brauche, um bis zu einem gewissen Grade wenigstens jenem traurigen Prinzipe zu huldigen: Der Zweck heiligt die Mittel. Andererseits darf jedoch nicht vergessen werden, dass Voetius nach seiner Überzeugung meinte, die Sache des Herrn und seiner Kirche mehr als seine eigene Ehre zu verteidigen, und dass ihm, bei seiner bekannten Individualität und scholastisch-engbegrenzten Richtung, nichts so schwer fallen musste, als sich mit vollkommener Objektivität auf den Standpunkt seiner Gegner zu versetzen. Kein Wunder, dass er ihn öfter mit einer unseligen Konsequenzmacherei oder in Folge eines jämmerlichen Missverständnisses Behauptungen andichtete, von denen Cartesius warlich nicht mit Unrecht erklärte, es schaudere ihm davor. Wenn er der Person des Cartesius und seinen Schülern entgegenarbeitete, so hatte er indessen nichts anderes im Auge, als die cartesianische Philosophie selbst zu hemmen, deren Grundsätze und Resultate er als völlig unvereinbar mit der von ihm verteidigten Kirchenlehre betrachtete. Der Dualismus, der in der Methode und Weltanschauung des Cartesius, teilweise durch den überwiegenden Einfluss der französischen Geistlichkeit auf seine Denkungsart, noch zurückblieb, konnte einem so scharfen Blicke, wie der des Voetius war, schwerlich entgehen und ebenso wenig Gnade vor ihm finden. Er sah voraus, dass, sobald man den cartesianischen Idealismus und Rationalismus auch auf die Lösung der theologischen Streitigkeiten anzuwenden anfinge, das Gebäude der Orthodoxie nicht nur untergraben, sondern völlig geschleift werden würde. Darum konnte er auf alle Friedensvorschläge lediglich, wie so oft

die römische Kurie, mit einem non possumus antworten. Die fernere Geschichte der niederländisch-reformirten Kirche und was sich mit Balthasar Bekker, Roëll und anderen Cartesianern zugetragen, zeigt deutlich, dass die bösen Tage, welche Boetius durch den Triumph der von ihm bestrittenen Prinzipien fürchtete, nicht lediglich in seiner Einbildung bestanden.

Weniger leicht erklärlich, als sein Streit mit Cartesius, scheint der Streit zu sein, den er noch in den letzten Dezennien seines Lebens gegen den berühmten Kirchenlehrer Jean de Labadie (siehe über ihn und die Seinigen: Max Göbel a. a. O. I, S. 181—435) gefürt hat. Er selbst hatte über diesen Mann eine sehr günstige Meinung gehegt und kräftig an dessen Berufung von Genf nach Middelburg in Seeland mitgewirkt, in welch letzterer Stadt er bei der wallonischen Gemeinde im Jare 1666 Prediger wurde. Das Streben de Labadie's, dem in der niederländisch-reformirten Kirche herrschenden dürren Orthodoxismus gegenüber neues geistliches Leben anzuregen, ward anfänglich von Boetius, der viel Großes von ihm erwartete, möglichst ermutigt. Aber sehr bald schon nahm die Thätigkeit des feurigen de Labadie nicht einen reformatorischen, sondern vielmehr einen separatistischen Charakter an, und er schloss sich mit den Seinigen auf echt donatistische Weise, als eine ecclesiola in corrupta ecclesia und später extra ecclesiam, zusammen. Hieran stieß sich Boetius sehr, der zwar Gewissenhaftigkeit und geistliches Leben sehr schätzte, ja in seiner ganzen Theologie ebensowol eine mystische, als eine scholastische Seite hatte — aber immer die Kirche in der Kirche verbessern wollte und gleich sehr Allem widerstand, was über und unter dem Maße seiner kirchlichen Rechtgläubigkeit oder dem zuwider war. Er ließ deshalb (1669) gegen de Labadie eine Dissertation verteidigen: „De ecclesiarum separatarum unione et syncretismo", die zwar durch de Labadie mit einer scharfen Gegenschrift beantwortet wurde, aber ihm und seinem Anhange doch einen empfindlichen Schlag beibrachte. Die mehr und mehr zunehmende Schwärmerei unter der neuen Sekte trug ebenfalls viel dazu bei, das Ärgernis des greisen Professors zu erhöhen, der sich in seiner auf den Stifter gegründeten Hoffnung so jämmerlich getäuscht fand. Sicherlich ward auch durch diese Täuschung sein Herz mehr abgelöst von der Welt und von so vielen Freunden, mit welchen er früher auf gleichem Grunde gestanden hatte, von welchen er sich aber jetzt innerlich getrennt fülte. Es war ihm indessen nicht vergönnt, noch vor seinem Tode den Frieden der Kirche wider hergestellt zu sehen.

Überblicken wir nochmals das Leben und Wirken des Boetius, so macht er auf uns den Eindruck eines Mannes, den man, wie in unserem Jarhundert Welüngton, einen iron duke nennen dürfte; eines Mannes, welcher wusste, was er wollte und warum, der aber nicht immer auf entsprechende Weise zart war in der Wal seiner Mittel, der in mancher Hinsicht ein Typus alt-holländischer Gelehrsamkeit und Frömmigkeit genannt werden darf, der aber dabei auch an den rauheren Seiten seines Wesens und Streitens die Verwandtschaft mit Calvin nicht verleugnete, vielmehr sie standhaft bekannte und offenbarte. Sehr wenige haben größeren Einfluss in der Kirche auf die Zeitgenossen und Nachkommen ausgeübt, als er, und in welchen Punkten man auch von ihm verschieden sein möge, so wird doch die Kirche, wie die Wissenschaft, nicht schlecht dabei faren, wenn sie viele Diener zälen, die ein gleiches Streben an den Tag legen, wie es lebenslang Boetius getan, Frömmigkeit und Wissenschaft zu vereinigen. Wer in unserer Zeit fast in Allem in direktem Gegensatze zu seinen Glaubensüberzeugungen steht, der wird ihn schwerlich würdigen können, wer aber mit ihm in demselben Glauben lebt und für denselben Glauben streitet, der hält gewiss die ihm von seinem Kollegen Essenius in seiner Leichenrede (1677) dargebrachte Huldigung nicht für übertrieben und wird trotz aller menschlichen Schwachheiten und theologischen Einseitigkeiten das Wort des Herrn auf ihn anwenden können: Joh. 15, 16.

An einer eigentlich guten Biographie von Boetius fehlt es noch immer. Außer der schon genannten Schrift von Max Göbel und den dort angefürten Quellen vergleiche man noch Burman, Traj. erud. p. 396 sq.; Ypey, Geschichte

der christ. kerk in de 18 eeuw. T. VIII, p. 122 sq. Seine vorzüglichsten Schriften sind außer den schon in diesem Artikel genannten exercitia pietatis, Gorinch. 1664. Diatribe de theologia, 1668. Erpenii, Biblioth. arabica cum augmento, 1667. Exercitia et Bibliotheca studiosi Theologiae, Lips. 1688 u. A.

Dr. J. J. van Oosterzee †.

Dem vorstehenden Artikel meines verstorbenen Landsmannes Dr. J. J. van Oosterzee füge ich gerne auf Ansuchen der Redaktion noch einige Zeilen über Boetius bei, deren Inhalt und Tendenz von dem seitdem entschlafenen Verfasser (er starb zu Wiesbaden den 29. Juli 1882) wol nicht getadelt werden möchten. Mit seinem im ganzen günstigen Urteile über Voet stimme ich gerne überein; nur in der Beziehung allein muss ich Einsprache erheben, als er an die Spitze dieses Artikels die Worte gesetzt hat: Über Voetius und seine Schule.

Im Gegensatz zu Coccejus, der wirklich eine Schule gestiftet hat, konn dies von Voetius nicht gesogt werden. Er hot Anhänger, Nachfolger gehobt; es hat Voetianer gegeben, aber niemals eine eigentliche sogenannte Schule des Voetius.

Dieses Mannes große Bedeutung lag in der praktischen Art seiner Theologie und in dem Encyklopädischen seiner theologischen Lehre.

Wos das Erste betrifft, so berufe ich mich nicht allein auf das Zeugnis des Professors van Til, welcher den Voetius doctissimum practicum nennt, sondern vor Allem auf die ausführliche Schilderung, welche Prof. Ritschl uns von dieses Mannes Theologie in seiner „Geschichte des Pietismus“ I, S. 101 ff. entwirft, indem er dabei besonderen Nachdruck auf den Einfluss legt, welcher von Voetius als proktischem Gottesgelehrten ausgegangen ist. Ebenso hat der verstorbene Prof. Heppe in seiner „Geschichte des Pietismus und der Mystik“ S. 151 mit Recht behouptet: „Voetius sah die Erweckung und Übung der Pietas unter seinen Zuhörern als seine heiligste Berufsaufgabe an“.

Die Schrift des Voetius „Exercitia et Bibliotheca Studiosi theologici“, welche Heppe zu seinem Leidwesen nicht erhalten konnte, liegt vor mir. Ich weise in der Absicht auf diese Schrift des Voetius hin, um den Beweis für das Encyklopädische seiner Lehre zu liefern. In 12° Format umfaßt dieselbe ungefär 500 Seiten; aber die Vorrede, welche 200 Seiten ausmacht, steht mit dem Inhalte des Buches in keiner direkten Verbindung.

Anderwärts, in meinem Werke „het godgeleerd onderwijs in Nederland gedurende de 16. en 17. eeuw“ (Über die theologische Lehre in den Niederlanden wärend des 16. und 17. Jarhunderts) 1874, II, S. 156 ff. habe ich eine Übersicht von dem gegeben, was diese Bibliotheca enthält und wodurch sie sich empfiehlt. Sie umschreibt den Umfang des Studiums, welches ein Student der Theologie innerhalb 4 Jaren durchlaufen soll; aber ich fürchte, dass jeder, durch so große Forderungen abgeschreckt, das Studium der Theologie wider aufgegeben hätte. Denn wer dem Wege, welcher in der Bibliotheca vorgezeichnet ist, in seinem Leben und Studium folgen wollte, der dürfte auch nicht eine einzige Stunde versäumen, und müsste die Zeit um jeden Preis auskaufen.

Dem Voetius selbst war es erlaubt, hohe Forderungen zu stellen. Er wusste von keiner Ruhe. Wöchentlich hielt er 8 öffentliche Vorlesungen, außerdem private und Disputirübungen, welche letztere des Somstags gehalten wurden. Exegese des Alten und Neuen Testaments, Dogmatik, Symbolik, Liturgik, Katechetik, Kirchenrecht, das waren die von ihm behandelten Gegenstände, und das nicht etwa flüchtig, nein, ausfürlich, gründlich, dem Hörer nichts ersparend. Als Bücher zur eigenen Fortbildung im Studium und um sie bei Abhaltung der Prüfungen zu benützen, durcharbeitete er: Gomari Theses, Synopsis Professorum Leydensium, Maccovii Collegium Disputationum, Amesii Medulla, Clutonis idea, Commentarius Catecheticus Ursini, Mellificum Cat. Diestii. Außer seinem Professorate widmete er sich dem Predigtamte an der Gemeinde in Utrecht und wachte über die Rechte derselben, wo er dieselben bedroht erachtete. Als eine heilige,

von Gott ihm anvertraute Aufgabe betrachtete er sein Werk. Nie, schreibt er, habe ich Unterhandlungen gefürt de stipendio meo, ne quidem de qualitate aut quantitate ejus directe aut indirecte. Ex vocantibus quaesivi, sed totum hoc illorum curae et arbitrio reliqui, ad quos hoc pertinebat. Solche Hochherzigkeit hat auch eine weniger angenehme Seite. Der Leyden'sche Professor **Heidanus** liefert keinen unebenen Beitrag zur Kennzeichnung der Person des Boetius, wenn er von ihm sagt: „qui nomen a pede habet, sed ubique se ut caput gerit".

Sicherlich liegt in der Beschaffenheit dieser Persönlichkeit die Ursache, dass sie so verschieden beurteilt, auch mit Spottreden nicht verschont geblieben ist.

Burman, „Trajectum eruditum", S. 422 ff. gibt eine Blumenlese von Urteilen, die cum grano salis zu beurteilen sind. Bei einem Vergleich zwischen Boetius und Coccejus vergesse man nicht, dass wir in des Leyden'schen Professors „Opera anecdota" eine Reihe Epistolae finden, deren Inhalt uns Liebe und Ehrerbietung einflößt; eine derartige Quelle steht uns bei der Schilderung des Lebens und der Wirksamkeit des Utrecht'schen Gottesgelehrten leider nicht zu Gebot.

Dr. C. Sepp.

Vorbehalt, geistlicher (reservatum ecclesiasticum) ist der in Deutschland aus Anlass der Religionsspaltung reichsgesetzlich festgestellte Grundsatz, dass jeder der drei Reichskonfessionen angehörige Geistliche mit dem Übertritt von der einen zur anderen one Weiteres durch den Konfessionswechsel Amt und Pfründe verliert, beides also seiner bisherigen Religionspartei vorbehalten bleibt.

Die Frage, wie es in dem gedachten Falle mit Amt und Pfründe gehalten werden sollte, konnte erst entstehen, als sich die Augsburger Konfessionsverwandten reichsgesetzliche Anerkennung erkämpft hatten. Bis zur Reformation war ein Konfessionswechsel undenkbar, der Abfall von der allein berechtigten katholischen Kirche bildete das kirchliche und statliche Verbrechen der Ketzerei oder Apostasie und zog Verlust des Amtes und der Pfründe, sowie Degradation nach sich. Bei den Verhandlungen über den Augsburger Religionsfrieden im Jare 1555 (s. Bd. I, S. 776) wurde daher die Frage im Zusammenhang mit den Erörterungen darüber, ob der Friede auch den später der Augsburger Konfession beitretenden Ständen zu gute kommen solle, seitens der Katholiken aufgeworfen und von ihnen die Festsetzung der Bestimmung verlangt: „Doch sollen hierin (d. h. bei der Einschließung in die friedensmäßigen Berechtigungen) die Erzbischöffe, Bischöffe, Prälaten, Capitel, Orden und andere geistlichen Stands, so in der Administration seynd oder darin kommen würden, ausgenommen seyn, dergestalt, wo ein Herr Ertz-Bischoff, Bischoff, Prälat oder andere geistlichen Stands von der alten Religion abtreten würde, daß derselbe seines Stands und Amts alsbald ipso jure et facto entsetzt, auch den Capiteln und denen es von gemeinen Rechten, oder der Kirchen und Stifften Gewohnheit zugehörl, eine Person der alten Religion verwand zu wehlen und zu ordnen zugelassen seyn, welche auch samt der geistlichen Capitel, und anderen Kirchen und Stifft Fundation, Election, Präsentation, Confirmation, alten Herkommen, Gerechtigkeit und Gütern, liegend und fahrend, unverhindert und friedlich gelassen werden soll" (Chr. Lehmann, de pace religionis acta publica et originalia, Buch I, Kap. X, in der Ausgabe Frankfurt a. M. 1707, Fol. 25). Dagegen erklärten sich die Augsburger Konfessionsverwandten gegen die Aufnahme eines solchen Zusatzes und bemerkten, ein solcher „wäre das höchste praeiudicium dieses teils Religion cum infamia, nicht allein der Personen, vielmehr principali causae, dieses teils christlichen Glaubens und Konfession". Sie machten ihrerseits gleichzeitig den Vorschlag, dem Frieden folgenden Artikel einzuverleiben: „Es sollen auch die hohe Reichs-, Ertz- und andere Stiffte, wenn darin die Religion wird verändert, zu keiner weltlichen Herrschafft und Erbschafft gewand, sondern ... nach eines jeden Erzbischoffs, Bischoffs oder Prälaten Absterben oder Resignation, bey ihren Electionen, Administrationen und Gütern gelassen, und von diesem Artikel in Vergleichung der spaltigen Religion ferner gehandelt und beschlossen werden, doch den weltlichen Ständen an ihrer Hoheit und Herkommen

unvorgreifflich" (Lehmann a. a. O. Kap. XIII, Fol. 28) und übergaben dem König Ferdinand ein in diesem Sinne abgefaßtes Bedenken (a. a. O. Kap. XV). Der letztere verwarf indessen mittelst Resolution vom 30. August 1555 (a. a. O. Kap. XVI) den Antrag der Evangelischen, indem er es für billig erachtete, „daß zu Erhaltung der Geistlichen lang hergebrachten Ober- und Gerechtigkeiten, und Verhütung allerlei Unfriedens und Weiterung . . . der obberührte Antrag, wie er begehrt worden, in diesem gemeinen Frieden verleibt werde". Trotz der Fortsetzung der Verhandlungen (a. a. O. Kap. XVII) wurde eine Vereinbarung nicht erzielt. Schließlich gaben die Evangelischen wenigstens insoweit nach, als sie erklärten, sich den nachstehenden Zusatz gefallen lassen zu wollen: „Und nachdem bei Vergleichung dieses Friedens Streit vorgefallen, wo der Geistlichen einer oder mehr von der alten Religion abtretten würde, wie es denn der von ihnen biß daselbst hin besessenen und innegehabten Ertz-Bischthümern . . . und Beneficien habben gehalten werden soll, welches sich aber beider Religion Stände mit einander nicht vergleichen können, demnach haben wir auff der Geistlichen Bitt in Kraft . . . Kays. Majestä Uns gegebenen Vollmacht und Heimstellung erklärt und gesetzt . . . Ob ein Ertzbischoff . . oder ein anderer Geistlichen Standes von Unserer alten Religion abtreten wird, das derselbige seines Ertz-Bischthums . . auch Frucht und Einkommens, so er daran gehabt, jedoch seinen Ehren und Würden one Nachtheil abtreten, auch den Capiteln und denen es . . zugehört, eine andere Person zu wehlen und zu ordnen zugelassen sein, welche auch samt der Geistlichen Capitel . . bey der Kirche und Stifft Fundationen . . gelassen werden sollen, jedoch künfftiger . . Vergleichung der Religion unvorgreifflich" (a. a. O. Kap. XXII). Wenn sich auch der König Ferdinand dieser Fassung im allgemeinen anschloss, so ließ er doch den Artikel in einer seinem Sinne nach zu Gunsten der Katholiken veränderten Gestalt in den Augsburger Religionsfrieden einrücken. In dem letzteren lautet nämlich der fragliche Artikel (18) dahin: „Wo ein Ertzbischoff, Bischoff, Prälat oder ein anderer Geistlichen Standes von unser alten Religion abtretten würde, daß derselbig seyn Ertzbistumb, Bistumbe, Prälatur und andere Beneficia, auch damit alle Frucht und Einkommen, so er davon gehabt, alsbald ohn einige Veränderung und Verzug, jedoch seinen Ehren ohnnachtheilig verlassen, auch den Capituln und denen es von gemeinen Rechten oder der Kirchen und Stiffte Gewonheiten zugehört, ein Person der alten Religion verwandt zu wehlen und zu ordnen zugelassen seyn, welche auch samt der Geistlichen Capituln und andere Kirchen, bey der Kirchen und Stifft Fundationen, Electionen, Präsentationen, Confirmationen, altem Herkommen, Gerechtigkeiten und Gütern liegend und stehend, unverhindert und friedlich gelassen werden sollen, jedoch künfftiger, Christlicher, freundlicher und endlicher Vergleichung der Religion unvorgreifflich".

Beigelegt und verglichen war damit der Streit nicht, umsoweniger als es nicht allein religiöse Motive waren, welche der Aussönung der feindlichen Parteien entgegenstanden. Die Erzbistümer, Bistümer, Prälaturen und Abteien waren in den Händen der jüngeren Prinzen der katholischen Häuser und dienten zur Versorgung derselben, die Kanonikate wurden dagegen fast regelmäßig mit den jüngeren Sönen aus den Geschlechtern der Reichsgrafen und Reichsritter besetzt. Blieben die Protestanten von allen diesen Würden ausgeschlossen, so war dies für sie ein Verlust an Land, Leuten und auch an reichen Einkünften. Die Katholiken wollten es selbstverständlich ihrerseits überhaupt verhindern, dass diese Machtmittel an die Protestanten gelangen konnten, und für sie kam weiter der Umstand in Betracht, dass mit der Zulassung der Evangelischen zu den erwänten Würden und geistlichen Fürstentümern sich das Stimmverhältnis in den drei Kollegien des Reichstages ändern und die evangelische Partei die Majorität auf demselben erlangen konnte.

Schon gleich nach Erlass des Religionsfriedens protestirten die Evangelischen — wie schon wärend des Reichstages von Melanchthon in einem Bedenken von Freistellung der Religion geraten war (Corpus reformator. t. VIII, 477 sq.) — gegen den Artikel und erklärten, denselben nicht beachten zu wollen. Auch unter-

ließen sie es nicht, auf jedem folgenden Reichstage gegen den „hochbeschwerlichen Artikel, Reformation der Stifft und Prälatur belangend“ Einspruch zu erheben und dessen Beseitigung zu fordern (wie es in der 1566 Kaiser Maximilian II. zu Augsburg übergebenen Beschwerdeschrift, Lehmann a. a. O. Buch 2, Kap. IV, Fol. 101 heißt) „in Betrachtung, daß wir diese ewige Schand und Mackel auf unserer wahren Religion nicht liegen lassen könnten, auch dafür achten, daß vielen gutherzigen Ständen der anderen Religion solcher Artikel in ihrem Gewissen selbst beschwerlich sey, und dann Ew. Kays. Maj. vor Gottes Angesicht schuldig seynd, der allein seligmachenden Wahrheit Gottes ihren Gang zu lassen, und durch solch hochbeschwerlich Verbot keinem Stand oder seinen Unterthanen den Weg zur Seligkeit zu versperren und abzustricken“. Ferner verlangten sie immer wider die Anerkennung der „protestantischen Administratoren“ in den geistlichen Stiftern, sowie die Zulassung derselben zu den Sitzungen des Reichstages. Wurde nun den letzteren auch das eine oder andere Mal ausnahmsweise und unter Verwarung die Session bewilligt, so waren doch im großen und ganzen alle diese Proteste vergeblich, fast immer kehrte die Antwort wider, dass, da die Stände der alten Religion in die Freistellung nicht willigen wollten, die Sache im Namen Gottes eingestellt und verschoben werde. Tatsächlich beobachteten allerdings die Protestanten den geistlichen Vorbehalt nicht. Wo sie, wie im Norden, die Macht hatten, und die Bevölkerung evangelisch geworden war, da schützte das Reservat die Hochstifter und die geistlichen Institute nicht vor der Reformation, und daher befand sich ein Teil derselben, namentlich Bremen, Lübeck, Minden, Magdeburg, Halberstadt, regelmäßig in den Händen von lutherischen Administratoren aus den Häusern Holstein, Braunschweig, Brandenburg und Sachsen. Da sich ferner der geistliche Vorbehalt nur auf die Reichs-, nicht die landsässigen Stifter bezog, so konnte der Landesherr in diesen gerade kraft des Religionsfriedens, sowie Bischof und Kapitel sich zur evangelischen Religion bekannten, wie z. B. in den brandenburgischen Stiftern Havelberg, Brandenburg und Lebus, die Reformation einfüren, und dasselbe geschah auch in anderen Stiftern, wie in Merseburg, Naumburg, Meißen, Camin und Schwerin, wo sich wegen einzelner fürstlicher Rechte im Sinne der damaligen Zeit eine Exemtion der Stifter vom Reiche behaupten ließ (s. Eichhorn, Deutsche Staats- und Rechtsgeschichte, § 502, 5. Aus., 4, 138). Selbst in einzelnen rheinischen Stiftern konnte der Versuch gemacht werden, die Bestimmung des Religionsfriedens über den Vorbehalt zu ignoriren. In Straßburg wurden im Beginn des 17. Jarhunderts (1604) Vereinbarungen getroffen, welche den gemischten Religionszustand des Stiftes aufrechthielten (Eichhorn a. a. O. § 511 n. f. 4, 193); in Köln unternahm es der Erzbischof Gebhard II. Truchseß (1577—1584) von neuem, an den früheren Versuch Hermanns V. anknüpfend, die Reformation einzufüren, scheiterte aber wie dieser gleichfalls an dem Widerstand der Katholiken und mußte aus seinem Erzbistum (1583) weichen, welches von da ab etwa 200 Jare lang eine Art Sekundogenitur des Hauses Baiern blieb (s. Bd. IV, S. 775). Weiteren Fortschritten traten vor Allem die Jesuiten entgegen (Sugenheim, Geschichte der Jesuiten in Deutschland, Bd. I, Frankfurt a. M. 1847, S. 67 ff.; über ihre Auffassung vgl. die dem Kanzler Ernsts von Köln, Franz Burgkard beigelegte Schrift: De autonomia, d. i. von Freistellung mehrlei Religion und Glauben, München 1586, 1593, 4°, deren eigentlicher Verfasser der kaiserliche Rat und Reichshofratssekretär Andreas Erstenberger ist), und unter ihrem Einfluss verlangten die katholischen Stände auf dem Regensburger Reichstage von 1613 die energische Durchfürung der Vorschrift des Religionsfriedens über den geistlichen Vorbehalt („Ew. Kays. Maj. werden zu Erhaltung ihrer uhralten Religion, Ertz- und Stiffter, auch gleichmässiger Handhabung des Geistlichen Vorbehalts, ohne welchen der Geistliche Stand und die katholische Religion im Reich gäntzlich ruinirt ist, Ihren Kayserlichen Ernst sehen und spüren lassen“, Lehmann a. a. O. Buch II, Kap. XCIII, Fol. 289).

Nach dem Ausbruche des 30järigen Krieges suchte jede Partei die Freistellung der Religion in ihrem Sinne auszubeuten. Die Katholiken betrieben die Herstellung der römischen Kirche auf das eifrigste und legten den Religionsfrieden

in schroffer, ihren Interessen dienenden Weise aus. Als die kaiserlichen Waffen im Kriege das Übergewicht erlangt hatten, ertieß Kaiser Ferdinand II. am 6. März 1629 das sog. Restitutionsedikt (vgl. auch den Artikel „Westfälischer Friede“). Seinen Kern bildete die Entscheidung über die geistlichen Güter, welcher die Form eines Urteils gegeben war, und diese ging dahin, dass die protestantischen Stände nicht das Recht gehabt, nach dem Passauer Vergleiche (von 1552) geistliche Stiftungen, welche unter ihrer Hoheit gelegen wären, einzuziehen und dass sie sich im Widerspruche mit dem geistlichen Vorbehalte im Besitze von Erzbistümern und Bistümern behauptet hätten; dass also die Evangelischen im Unrecht wären, wenn sie die Rückgabe der unrechtmäßig besessenen geistlichen Güter verweigerten, die Katholiken dagegen sich im Rechte befänden, wenn sie den geistlichen Vorbehalt für güttig erklärten und die Einsetzung katholischer Erzbischöfe, Bischöfe und Prälaten in den reichsunmittelbaren Stiftern und Klöstern beanspruchten. In der Schlussbestimmung teilte der Kaiser mit, da die Verletzung des Religionsfriedens in den meisten Fällen notorisch sei und daher one weiteres Rechtsverfaren gleich zur Exekution geschritten werden könne, eigene Kommissionen zur Vollziehung des Ediktes in die einzelnen Kreise senden werde (Londorp, Der Röm. Kaiserl. Majestät und des heil. römischen Reichs Acta publica III, 1047; Khevenhillers Annales Ferdinandoi XI, 438). Trotz der Protestationen der Evangelischen wurde mit der Ausfürung des Ediktes begonnen und eine erhebtiche Anzal von Restitutionen vorgenommen. Der vollen Durchfürung der Maßregel setzte aber die Wendung des Waffenglückes im Kriege ein Ziel. Die definitive Erledigung des Ediktes blieb daher dem späteren Friedenswerk vorbehalten (s. den Artikel „Westfälischer Friede). Der westfälische Frieden (Instr. pacis Osnobrug. art. V § 14) setzte dann als Normaltag für den Besitzstand der reichsunmittelbaren Erzbistümer, Bistümer, Prälaturen und anderen geistlichen Stiftungen den 1. Januar 1624 fest, und bestimmte in Betreff des geistlichen Vorbehaltes (a. a. O. § 15): „Si igitur catholicus archiepiscopus, episcopus, praelatus aut Augustanae confessioni addictus in archiepiscopum, episcopum, praelatum electus vel postulatus, solus ant una cum capitularibus seu singulis seu universis, aut etiam alii ecclesiastici religionem in posterum mutaverint, excidant illi statim suo iure, honore tamen famaque illibatis, fructusque et reditus citra morem et exceptionem cedant, capituloque aut cui id de iure competit, integrum sit, aliam personam religioni ei, ad quam beneficium istud vigore huius transactionis pertinet, addictam eligere aut postulare; relictis tamen archiepiscopo, episcopo, praelato etc. decedenti fructibus et reditibus interea perceptis et consumptis“. Damit war der Vorbehalt zwar aufrechterhalten, aber nunmehr auch zu Gunsten der Evangelischen reichsgesetzlich ausgesprochen.

Seitdem die geistlichen Fürstentümer in Deutschland beseitigt worden sind, hat die Bestimmung zwar ihre politische Tragweite eingebüßt, aber immerhin ist sie in Deutschland in Geltung geblieben und ist noch insofern von praktischer Bedeutung, als nach ihr bei einem Konfessionswechsel der Geistliche one Weiteres (ipso jure) Amt und Pfründe verliert.

Litteratur: Alb. Phil. Frick, De reservato ecclesiastico ex mente pacis religiosae eiusque effectibus ac fatis ad pacem Westph., Helmstad. 1755, 4°; Eiusdem, De reservato eccles. ex mente Pacis Westphalicae, Helmstad. 1757, 4°. Ältere Litteratur ferner angegeben bei Pfeffinger, Vitriarius illustratus seu institutiones juris publici Romano-Germanici, lib. I, tit. XV, § 26, 1, 1415 sq.; Pütter, Literatur des deutschen Staatsrechts 3, 76 und Klübers Fortsetzung 4, 130. S. ferner L. Ranke, Zur deutschen Gesch. vom Religionsfrieden bis zum dreißigjährigen Kriege, Leipzig 1869; Desselben Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation Bd. V, Buch X, Kap. 5; Th. Tupetz, Der Streit um die geistlichen Güter und das Restitutionsedikt (1629), Wien 1883, S. 12 ff. 77 ff.

P. Hinschius.

Vorbild, s. Weissagung.

Vorsehung (und Zulassung). I. Bedeutung und Stellung des Lehrstücks im System. Die Lehre von der Vorsehung gehört zu den articuli mixti, doch gilt (Gerhard bei Schmid, Luth. Dogm., S. 125): providentiae cognitio ex naturae libro petita languida est et imperfecta; rectior et perfectior est illa, quae ex scripturae libro petitur. Sicher ist der Glaube an die Vorsehung Gottes etwas jeder gesunden Religiosität angehörendes; Männer wie Cicero de nat. deor. II und Seneca de provid. haben manches Treffende über die erhaltende und regierende Tätigkeit der Gottheit gesagt. Ist nun der Gegenstand dieses dogmatischen Locus etwas nicht dem spezifisch-christlichen, sondern dem allgemein religiösen Gebiet angehöriges, so tritt dies auch äußerlich an dem Ort, den man demselben im System anweist, hervor. Die Dogmatik handelt de provid. nach de Deo und de creatione, vor (wogegen Lange, Posit. Dogm., S. 372 cf. 1. Aufl. d. A., protestirt) de creaturis (angelis et homine), so z. B. Melanchthon, loci Ausg. v. 1543 zusammen mit de creatione, dagegen Calvin, institut. I, 16 nach der Lehre vom Menschen, selbst dem Urstand. Unter den neueren Dogmatikern läßt am meisten Schweizer den allgemein religiösen Charakter dieser Lehre im Unterschied vom spezifisch-christlichen dadurch hervortreten, dass er dieselbe in seiner christlichen Glaubenslehre nach protest. Grundsätzen dem Teil, den er betitelt „der elementare religiöse Glaube im christlichen“ (§ 74 ff.), nicht dem „spezifisch-christlichen Glauben“ zuweist. Ganz anders müsste eine streng nach Ritschl's Prinzipien geordnete Dogmatik verfaren. Nach Ritschl, Rechtfertigung und Versönung, III, ist gerade der Vorsehungsglaube das spezifisch-christliche, die eigentliche Probe der Versönung; durch den Glauben als die Richtung des Willens auf Gott als den höchsten Zweck gliedert sich der Christ in die von Gott gehandhabte Weltordnung ein; durch die Rechtfertigung wird der Mensch von dem Misstrauen, als ob Gott ihm zürne, befreit und das Vertrauen, dass Gott unser liebender Vater sei, erweckt. Dieser Glaube, d. i. eben der Vorsehungsglaube, gibt mir die Bürgschaft, dass ich kraft der Stellung Gottes zu mir als Vaters ein Ganzes in meiner Art millen in und troz der Abhängigkeit von der Welt bin, und dieses Freiheitsbewusstsein ist gleichartig mit den religiösen Funktionen des Vorsehungsglaubens, d. h. Geduld, Demut, Gebet. Diese Anschauung, diese centrale Bedeutung des Vorsehungsglaubens ist nach Ritschl nicht bloß das specificum des Christentums, sondern hauptsächlich des echt lutherischen Christentums, was die betreffenden Äußerungen Luthers in de lib. christ. und die Lieblingsstellen R.'s aus der Conf. Aug. über die perfectio, besonders 20, 24 und 27, 49 beweisen sollen. Allein wie aus dem Saz qui scit se per Christum habere propitium patrem, is vere novit Deum, scit se ei curae esse und dem anderen, dass zur perfectio auch gehöre certo exspectare auxilium in omnibus rebus gerendis juxta vocationem, folgen soll, dass dieses Vertrauen auf die göttliche Fürsorge und Hilfe das eigentlich entscheidende, spezifisch charakteristische Moment in dem Bewusstsein und Leben des Christen als solchen sei, ist nicht einzusehen; deum placatum habere propter Christum und das Bewusstsein hievon im Frieden eines Herzens, dem seine Sünde vergeben ist, ist denn doch nach etwas ganz anderes, als der Fürsorge und des Schutzes Gottes im Erdenleben und in der Erfüllung seiner irdischen Berufspflicht gewiss zu sein. Luther würde sehr dagegen protestiren, dass jene Freiheit, wonach der Glaube die Seele mit Christo als einem Bräutigam also verbindet, dass, was Christus hat, der Seele eigen wird, und umgekehrt, dass „jener fröhliche Wechsel und Streit, die fröhliche Wirtschaft, da der reiche, edle Bräutigam Christus das arm verachtet bös Hurlein zur Ehe nimmt“ u. s. w., darin aufgehe, dass ich — zudem damit gar kein Seins-, sondern bloß ein Werturteil fällend — glauben darf, Gott sorge für mein Leben. Viel eher könnte man sagen, es entspreche mehr der reformirten Art, den Vorsehungsglauben für die spezifisch-christliche Frömmigkeit sehr zu betonen. Die reformirten Symbole gehen auf sie ausdrücklich, die lutherischen nur beiläufig ein. Besonders lehrreich ist eine Vergleichung des lutherischen und des Heidelberger Katechismus. Aus jenem gehört hieher das „Gott vertrauen“ in der Erklärung des 1. Gebots; das „was ist das“ zum ersten Glau-

bensartikel, wobei sehr zu beachten ist, daſs in demselben nicht das spezifisch-christliche, sondern nur das allgemein religiöse Motiv für die betreffenden Aussagen entwickelt ist und daſs in den das spezifisch-christliche Leben behandelnden beiden anderen Hauptartikeln kein Wort von der Varsehung steht (wenn man nicht mit Unrecht das „Reich Christi" hieher ziehen will); endlich die Erklärung des Eingangs des Vaterunsers. Im Heidelberger Katechismus dagegen steht gleich an der Spitze, Fr. 1 neben einander, daſs Christus mich mit seinem Blut erlöset, und daſs er (Christus) mich also bewaret, daſs one den Willen meines Vaters im Himmel kein Har von meinem Haupte fällt. Sodann ist in Fr. 26—28 die Varsehung ausfürlich und schön und zwar mit Entwickelung des spezifisch-christlichen Motivs — „daſs er um seines Sones Jesu Christi willen mein Gott und Vater sei" — geschildert. Daſs übrigens auch der Heidelberger Katechismus das spezifisch-christliche Gebiet noch von dem der Vorsehung, die ich freilich auch als Christ genieße, zu unterscheiden weiß, zeigen die Abschnitte über die Himmelfart und sessio ad dextram, über die Kirche u. s. w., wo der Vorsehungsgedanke ganz zurücktritt. Kurz: das Bewuſstsein der Varsehung gewinnt zwar vom spezifisch-christlichen Gesichtspunkt aus ein neues Licht, weil es der Vater Christi ist, den wir als den für uns sorgenden Gott erkennen, ja — s. u. — der erhöhte Christus selbst der ist, dem auch das regnum potentiae dient, aber an und für sich ist der Varsehungsgedanke kein spezifisch-christlicher, sondern gehört der sog. allgemeinen Offenbarung an und ist, jetzt mehr, jetzt weniger rein, allen wirklich frommen Menschen eigen. Damit ist aber warhaftig dieser Vorsehungsglaube, das „Befiehl du deine Wege-Christentum" nicht herabgesetzt. Es mag sein, daſs extrem pietistischen, namentlich asketisch weltflüchtigen Anschauungen gegenüber es nötig gewarden ist, diesen Locus als auch der christlichen Dogmatik eigen neu zu betonen. Das Christentum selbst aber, so wenig es in diesem Locus aufgeht, hat ihn immer anerkannt. Die allgemein religiösen Warheiten von Gott, Schöpfung, Vorsehung, Mensch u. s. w. sind und bleiben die Basis der spezifisch-christlichen Warheiten; damit, daſs wir in Christo Bürger einer ewigen, künftigen Welt sind, lernen wir die diesseitige Welt nicht verachten, sondern erst recht schätzen; das Erdenleben ist die Saatzeit für das ewige Leben. Es ist der Vater, der zum Sone hinzieht (Joh. 6, 44) auch durch das, was er in der providentia tut, es ist der Vater seiner in Christo geborenen Kinder, es ist der Herr der Gemeinde, dessen Hand wir auf diesem Gebiet warnehmen, fürchten, verehren, preisen. Als Menschen genießen wir seine providentia, aber wir Christen genießen sie mit der Telealagie von allem auf unser spezifisches Kindesverhältnis zu ihm, wie es jetzt schon da ist und einst sich vollendet. Dies die hahe, im allgemein-religiösen zugleich spezifisch-christliche Bedeutung unseres Lehrstücks. In besonders helles Licht tritt dieselbe von dem Gesichtspunkt aus, daſs der Gott der providentia auch der Gatt der Geschichte ist, welcher die Weltentwicklung mit dem Centrum nnd Ziel der Gemeinde lenkt. Namentlich die Apokalypse mit ihrer Schilderung des Kampfes zwischen Weltreich und Christusreich und dessen Ende kann uns davon einen Begriff geben, wie wichtig es für die spezifisch-christliche Erkenntnis ist, die Weltgeschichte zusammen mit den Naturereignissen als eine von Gott und dem erhöhten Christus gelenkte Entwicklung zu dem Gotteszie hin zu fassen. Und Paulus löst das Rätsel und gibt sozusagen unserer ganzen Lehre das Thema mit den Worten: ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα, Röm. 11, 36.

II. Die kirchliche Darstellung nebst Äußerungen moderner Theologen. 1) Allgemeinster Begriff. Unter provid., πρόνοια (in der Bibel nur in apakr., nicht in kanon. Büchern, s. sap. 14, 3; 17, 2) befaſsten Gerhard u. A. zweierlei zusammen, einerseits die göttliche actio aeterna, πρόγνωσις und πρόθεσις, s. d. Art. „Prädestination", andererseits die actio temporis, welche in zwei Tätigkeiten, conservatio und gubernatio auseinandergeht. Nur um die letztere actio temporis, auch διοίκησις genanut, handelt es sich hier. Hallaz (bei Schmid S. 126): Stricte loquendo prov. est actio divina ad extra, versatur circa creaturas et extra sinum Deitatis terminatur. Wärend nun die älteren

D.D., sowie Baier, provid. als Oberbegriff nur in die zwei Stücke, conservatio und gubernatio zerfallen lassen, unterscheiden Quenstedt, Hollaz u. s. w. tres actus providentiae, nämlich conservatio, concursus (cooperatio), gubernatio. Unter den neueren Dogmatikern kehren z. B. Lipsius (§ 390, weil die Mitwirkung nur den Modus bezeichne, wie sich Erhaltung und Regierung vollziehe) und Zöckler (Handbuch[2] III, S. 98) zur Zweiteilung zurück, wärend z. B. Kahnis, Luth. Dogm.[2] II, S. 460, die Dreiteilung rechtfertigt. Definirt wird providentia, dem Wort (a providendo) entsprechend allgemein von Quenstedt: actus providentis ac sollicitam rerum ad se pertinentium curam gerentis, gewönlich aber wird sofort nach jener Dreiheit, resp. Zweiheit, so von Quenstedt selbst, definirt: actio trinitatis qua res a se conditas universas et singulas tam quoad speciem quam quoad individua potentissime conservat inque eorum actiones et effectus coinfluit et libere ac sapienter omnia gubernat ad sui gloriam et universi hujus atque inprimis piorum utilitatem ac salutem. Von Neueren sei angefürt Kahnis: das Verhalten Gottes als Wille zur bestehenden (Schöpfung: zur entstehenden) Welt, welches Bestand, Wirken und Ziel der Welt bedingt. Andere nehmen sofort in die Definition eine materiale Bestimmung des Ziels oder Zweckes auf, so Lipsius (§ 389): die göttliche Erhaltung und Leitung unserer Welt überhaupt, vorzugsweise aber der sittlichen Welt oder des durch die Idee des Gottesreiches sich vollendenden Reiches sittlicher Zwecke; Dorner I, S. 490: Vorsehung die teleologisch bestimmte Schöpfung und Erhaltung.

2) Nähere Bestimmung des Wesens der provid., besonders im Gegensatz zu nichtchristlichen Anschauungen. Mit dem Glauben an die provid. sagen wir die Gegenwart Gottes des Schöpfers, qui non discessit ab opificio a se condito, in dem Geschaffenen aus und zwar als adessentia substantialis, von den Scholastikern immediatio suppositi genannt, und als operatio efficax, von den Scholastikern immediatio virtutis genannt (Quenstedt bei Schmid 131); aber der Schöpfer ist es, welcher so gegenwärtig ist und wirkt, also transscendent in der Immanenz. Damit tritt die christliche Lehre einerseits gegenüber dem Epikureismus, welcher lehrt, Deum qui summe beatus est non affici cura gubernatione rerum inferarum, causas secundas casu et sine ordine vagari u. s. w. (Chemnitz bei Schmid S. 134), also damit dem Deismus und Casualismus, cf. Calvin I, 16, 2 prava opinio, wodurch die Lehre von der Providenz sepelitur, vgl. die socinianische Theorie, dass Gott die geschaffene Welt sich selbst überlasse; andererseits dem Fatalismus, sei's der stoischen necessitas ex perpetuo causarum nexu et implicita quadam serie quae in natura continetur (Calvin I, 16, 8 — cf. Melanchton, loci 1543 II), sei es den späteren Weiter- und Umbildungen dieser Anschauungen in pantheistischem, besonders spinozistischem oder in materialistischem Sinn. Aber auch der Occasionalismus, Leibnitz's prästabilirte Harmonie, Wolffs Anschauung von der Welt als wolgeordneter Maschine mit Gott als primus motor u. s. w. entspricht nicht der christlichen Anschauung, weil mit alledem das Verhältnis Gottes zur Welt kein warhaft lebendiges Inneleben und Innewalten ist. Übrigens statuiren doch auch die kirchlichen Dogmatiker sowol eine Art Fatalismus als Casualismus; nach Hollaz (s. Schmid S. 134) ist ein fatum christianum anzuerkennen, eine connexio causarum et effectuum necessaria, a Deo infallibiliter praescita, decreto absoluto vel conditionato constituta et regimine divino suaviter disponente gubernata; der Unterschied dieses fatum vom fatum stoicum u. dgl. aber ist durch das vel conditionato und regimine suaviter disponente angedeutet und wird dies unten klarer hervortreten. Sodann wird contingentia für die freien Handlungen der Menschen statuirt. Schon hiemit ist das schwerste Problem der Vorsehungslehre angedeutet, das die kirchliche Dogmatik wenigstens ernsthaft ins Auge gefasst und zu lösen versucht hat, es ist die Frage über das Verhältnis von Notwendigkeit und Freiheit, allgemeiner über die Art und Weise des Wirkens der causa prima gegenüber, in und mit den causae secundae. Die Lösung wird von den lutherischen Theologen schon durch das in providentia enthaltene providere Gottes und zwar dahin angedeutet, dass zwar (Hutter) ea quae provisa sunt aliter se habere non possunt, aber

Deus non aliter providet res quam prout ex causis suis eventurae erant, Näheres unten in der Lehre vom concursus. Calvin dagegen (I, 16, 9) erkennt ein fortuitum nur an, sofern necessitas, ordo u. s. w. eorum, quae eveniunt, in Dei consilio latet et humana opinione non apprehenditur; nur unsere Erkenntnisschwachheit, mit der wir nicht penetramus ad primam causam quae procul abscondita est, läßt uns Zufall statuiren. Dieser bringt die kirchliche Anschauung in das Problem ein mit Statuirung des Unterschiedes von zwei Arten der necessitas, einerseits secundum quid und absoluta, andererseits consequentiae und consequentis, welchen Unterschied auch Calvin anerkennt (ibid). Nach Hutter (s. Schmid S. 129 f.) kommt necessitas absoluta = consequentis, coactionis dem zu, was an sich, seiner Natur nach, wenn diese nicht aufgehoben werden soll, nicht anders sein kann, necessitas conditionata = consequentiae dem, was an sich veränderlich ist, aber eben durch göttliche Fügung so und so geordnet wird. Mit dieser necessitas consequentiae geht die contingentia zusammen; ähnlich schon Melanchton a. a. O. III, de causa peccati. Klar ist, wie die Beantwortung dieser Fragen letztlich auf der Grundanschauung von Gott selbst ruht. Immer stehen sich gegenüber, werden aber auch in verschiedener Weise gebunden die beiden Anschauungen: Gott die absolute Substanz, und: Gott der persönliche, absolute Wille. Wird entweder die erstere Anschauung einseitig festgehalten, oder in der zweiten Wille = Willkür oder = bloßer, absoluter Machtwille genommen, so werden die causae secundae in der causa prima aufgehoben, so nicht blaß im Pantheismus und Naturalismus, sondern auch faktisch im Calvinismus. Die lutherische Lehre sucht eine Kombination der beiden Anschauungen, bringt es aber mit ihrer Definition Gottes als essentia spiritualis infinita aber spiritus independens u. s. w. doch nicht zu gehöriger Würdigung des lebensvollen, in der Transscendenz wirklich immanenten Bezogenseins Gottes auf seine Schöpfung; nur das Ernst machen mit dem Begriff Gottes als des Geistes, der ebenso, gleichsehr Substanz als persönlicher Wille ist, kann hier helfen, s. u. Unter den neueren Dogmatikern entrinnen am bequemsten allen Schwierigkeiten und entschlagen sich aller Lösung jenes Problems diejenigen, die einen völligen Dualismus zwischen metaphysischem, resp. physischem, d. h. naturwissenschaftlichem Welterkennen und religiösem Erkennen statuiren. Wenn nach Lipsius (§ 369 ff.) die religiöse Weltansicht gar nichts mit dem objektiv-theoretischen Erkennen zu tun hat, sondern die Welt nur beschreibt, wie sie für den Frommen als seine Welt existirt, wie er sich als Mittelpunkt derselben erscheint, dann kann man freilich auch (§ 418) die dogmatischen Aussagen über die Vorsehung, obgleich nicht als objektiv-theoretische Sätze über das Verhältnis des persönlichen göttlichen Willens an sich zu den Ordnungen der natürlichen und sittlichen Welt, wol aber als Aussagen subjektiver Erfarung gelten lassen, die sich unmittelbar aus der religiösen Betrachtung der objektiven Weltordnung ergeben. Aber in Warheit opfert dann auch diese die religiöse Betrachtung retten sollende dualistische Ansicht der objektiv-theoretischen, d. h. der modernen, diesseitigen, Wunder-leugnenden Weltanschauung die religiöse Betrachtung auf, statuirt, wie schon Schleiermacher (Glaubenslehre § 46), dass schlechthin von Gott abhängig sein dasselbe ist wie bedingt und bestimmt sein durch den Naturzusammenhang, und findet (Lipsius § 411), dass eine das spekulative Denken befriedigende Lösung der Fragen, betreffend das Übel und das Böse u. dgl., nur auf einem Standpunkt möglich ist, welcher, statt den wirklichen Weltlauf auf das persönliche Belieben eines Einzelwesens zurückzufüren, vielmehr in dem Lauf der natürlichen und (sic!) der sittlichen Welt den Ausdruck einer unverbrüchlichen Ordnung erkennt. Mit anderen Worten: das was eigentlich erkenntnismäßig statuirt wird, ist Fatalismus und zwar naturalistischer Fatalismus, und die religöse Vorstellung ist eben Vorstellung, subjektiv berechtigt, ja notwendig, sonst aber nichts. Dass damit die kirchliche Anschauung aufgehoben ist, braucht nicht bewiesen zu werden.

3) Objekt der göttlichen provid. ist die Gesamtheit der Kreatur, aber innerhalb der Geschöpfe finden gradus für die cura Gottes ihnen gegenüber statt, oder besser das göttliche providentielle Tun umfasst drei konzentrische Kreise: der

weiteste, das Objekt der prov. generalis sind alle Geschöpfe, der engere, Objekt der specialis, sind die Menschen; der engste, Objekt der specialissima, sind die pii ac fideles, speziell (Hollaz) als ecclesia tam militans quam triumphans gedacht. Worin aber die gradus des betreffenden göttlichen Tuns eigentlich bestehen, wird von den kirchlichen Dogmatikern mehr durch Schilderung einzelner Punkte, worauf sich die Tätigkeit Gottes für die Menschen, besonders die Gläubigen bezieht, gesagt, als dass die Frage, inwiefern die göttliche adessentia und operatio selbst nach ihrer Art und Intensität bei den Objekten der specialis eine andere ist als bei denen der generalis, scharf ins Auge gefasst und beantwortet würde. Das Bedeutendste auch hiefür wird in der Lehre vom concursus angedeutet; auch darf an die, freilich in ganz andere Zusammenhänge der Kirchenlehre gehörende Dogmen von der gratiosa inhabitatio Sp. S., von der unio mystica, welche arctissima trinitatis substantiae cum substantia fidelium conjunctio ist, von der Kirche als Leib Christi erinnert werden, sofern diese Dogmen beweisen, daß für die Kirchenlehre die Anschauung von wirklich inneren, teils die Intensität der Gegenwart, teils geradewegs das Substanzverhältnis Gottes zu den Menschen betreffenden Unterschieden der Gemeinschaft keineswegs etwas Fernliegendes ist. In der Providenzlehre selbst aber wird, wie gesagt, mehr an einzelnen Punkten gezeigt, dass und inwiefern Gott die Menschen, besonders die pii mehr curae sunt als die andern Kreaturen. Bei den ersteren ist der ingressus, der progressus, der egressus der Einzelnen Gott wichtig und von ihm bestimmt; speziell der terminus unterliegt seiner Ordnung, teils der terminus vitae im physischen Sinn, teils der Termin seiner Gnadenzugänglichkeit für die Menschen, nach der einen Seite terminus gratiae, nach der andern terminus irae genannt. Ein anderer besonderer Punkt, worin die specialis und specialissima hervortritt, ist die **Gebetserhörung**; auf sie oder darauf, dass je nach Gottes Willen dem Gebet der Erfolg entsprechen kann, ist die providentia, die gesamte Weltordnung eingerichtet. Schön sagt Melanchton a. a. O. II: talibus testimoniis (sc sacrae scripturae) confirmandae sunt mentes in invocatione, non enim possunt a Deo petere victum et vitae defensionem, si fascinatae epicureis aut stoicis opinionibus sentiant, aut casu omnia fieri aut Deum non moderari secundas causas. — Unter den neueren Dogmatikern hat Dorner (I, S. 500) den Unterschied der gen., spec., specialiss. folgendermaßen bestimmt: „Gott übt nicht eine bloße uniforme Wirksamkeit aus, die nur durch die Verschiedenheit der Welt sich verschieden reflektirte oder verschiedenen Erfolg hatte, sondern eine nach den Zwecken sich weise gliedernde, so zwar, dafs er in Allem auch das Ganze, den ganzen Weltplan will, aber dem Einzelnen, das er für das Ganze will, zu diesem eine verschiedene Stellung anweist und demgemäß auf dasselbe wirkt. Die Natur will er als Mittel für den Geist; für den Geist will er, dafs er zu seiner Warheit, in seine Gemeinschaft komme, und seine Wirksamkeit erstreckt sich auf Jegliches nach Art und Maß seiner Empfänglichkeit und Reife". Mit andern Worten: Die Teleologie des Ganzen, die Gottesgemeinschaft, und die mehr oder weniger centrale Beziehung der Geschöpfe zu derselben bestimmt die verschiedene Art und Weise, wie die adessentia und operatio Gottes ihnen gegenüber sich äußert.

4) **Im Verhältnis der causa prima zu den causae secundae oder mediae** wird von den DD. eine **doppelte Art** des providentiellen Tuns unterschieden, je nachdem Gott die Mittelursachen zu seinem Wirken benützt — prov. **ordinaria**, oder one dieselben, unmittelbar wirkt, **extraordinaria**, cf. Calvin I, 17, 1: nunc mediis interpositis operatur Deus, nunc sine mediis, nunc contra omnia media. Das Nähere hierüber s. d. Art. „Wunder". —

5) **Die drei Akte der providentia** unterscheiden sich dadurch von einander, dafs wir conservatio das göttliche providentielle Tun nennen, sofern es fortwärende Basis und Quelle des esse und der vis operandi der Geschöpfe ist, concursus, sofern das **Handeln**, die actiones der Geschöpfe selbst irgendwie mit durch Gott bestimmt sind, gubernatio sofern das esse und die actiones dem **Ziel**, das Gott will, zudirigirt werden. In der conservatio liegt die Ätiolo-

gie, in der gubernatio die Teleologie, in dem concursus, wenn der Ausdruck erlaubt ist, die Biologie des geschöpflichen Seins im Verhältnis zu Gott. a) conservatio = (Hollaz) actus provid. div., quo Deus res omnes a se creatas sustentat, ut in natura sua, proprietatibus insitis et viribus in creatione acceptis persistere possint; Melanchton: servantur et sustinentur a Deo rerum substantiae. Objekt dieser Tätigkeit ist nicht bloß das Ganze als Ganzes, auch nicht bloß je die Gattung, sondern auch die Individuen mit allem, was sie haben und sind; sie subsistiren gar nicht ex se, sondern ex Deo, qui omnia portat verbo virtutis suae, Hebr. 1, 3. Also nicht bloß das ist die Meinung, die Geschöpfe würden ane Gott vergehen, Gott aber lasse ihnen die durch die Schöpfung ihnen gegebene Kraft, den vigor, entziehe ihnen diesen nicht; dann wäre die cons. ein actus negativus et indirectus; nein, sie ist ein actus positivus et directus, ein fortwärendes Lebenskrafteinströmen Gottes in die Geschöpfe, influxu influxu vero et reali. Gott ist hiebei so sehr produktiv, dass die Erhaltung in der Tat creatio continuata ist, diese beiden sogar nach Quenstedt sich nur per extrinsecam quandam denominationem unterscheiden. Vorsichtiger drückt sich Hollaz aus: creatio dat essendi initium, consecratio essendi continuationem. Von jenem Satz Quenstedts sagt Kahnis (S. 458): „Dieses Urteil ist mehr blendend als war, die Erhaltung wäre eine fortgesetzte Schöpfung, wenn das, was geschaffen ist, immer wider zu Grunde ginge". Kahnis selbst bestimmt daher: „Die Erhaltung ist nur eine relative, weil die Welt in ihrer dermaligen Gestalt vergeht und auch innerhalb ihres dermaligen Bestandes nachweisbar Gattungen von Pflanzen und Tieren untergegangen sind". Allein Kahnis eigener Satz ruht auf einem Missverständnis. Die creatio continuata berürt die Frage, ob das Geschaffene, und was von demselben bestehen bleibt oder nicht, keineswegs; sondern er will die Absolutheit des Bedingtseins des geschöpflichen Lebens durch den Schöpfer für immer, d. h. so lang es überhaupt der Schöpfer sein lassen will, aussprechen: so lang etwas ist, ist sowol das, dass es überhaupt ist, als, was, wie und wie lange es ist, durchaus nur von Gott gegeben; und die Art, wie Gott gemacht, dass das Betreffende ist (creatio), und die Art, wie er macht, dass das Betreffende noch ist und dies und das ist (conserv.), ist dieselbe, ist absolutes göttliches Setzen. Damit ist nun freilich die orthodoxe Lehre an einer drohenden Klippe angelangt; für sie geht eigentlich rückwärts die conserv. in der creatio auf, ganz so wie umgekehrt bei der modernen Anschauung, die hauptsächlich Schleiermacher eingefürt hat, die creat. vorwärts in die conserv. aufgeht. Nach Schleiermacher (§ 36) sagt das fromme Bewusstsein bloß das aus, dass die Welt nur in der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott besteht, wie ja das endliche Sein uns nur in seinem Bestehen, nicht in seinem ersten Werden sich präsentirt; die beiden kirchlichen Lehrsätze von der Schöpfung und Erhaltung sagen dasselbe aus. Zwischen Schöpfung und Erhaltung existirt nach Lipsius (§ 389) kein zeitlicher, sondern nur ein logischer Unterschied, und die wesentliche Aussage beider Dogmen ist, dass alles zeiträumliche Dasein in Gottes ewig allgegenwärtiger Kausalität begründet ist aber dass der unendliche geistige Grund der Welt ewig gegenwärtig sich selbst betätigt. Am besten unter den neueren Dogmatikern scheint uns Dorner (I, S. 482 ff.) die Frage über die creatio continuata behandelt zu haben. Seine wichtigsten Sätze sind: „Die Meinung des Begriffs creat. cont. darf nicht die sein, dass Gott in jedem Moment neu einsetze, was so viel hieße, als dass er nichts Lebendiges, Zusammenhängendes, Bestehendes, keine wirkliche Welt setze, sondern nur dies ist die Meinung, die Frische und Ursprünglichkeit des Schöpfungsbegriffes nicht erlöschen zu lassen in der Welt der Erhaltung, sondern auch in ihr den göttlichen Lebensquell nahe zu behalten, one die Selbsterhaltung des Geschaffenen auszuschließen. Gott setzt die Welt auch als Kraft, als Kausalität. Der eigentliche Gegenstand der Erhaltung ist das Ganze, die Welt, nicht das Einzelne als solches; das Geschaffene muss eine eigene reale Kraft haben, die Kreatur als solche muss etwas von der Ursache verschiedenes sein; andererseits aber kann die Welt den Fonds ihres Lebens nicht absolut in sich haben, sondern nur in Gott, also muss in den Willen der Schöpfung selbst schon das hinein-

genommen sein, was zur Erhaltung gehört, nämlich dass das Geschaffene als sekundäre Kausalität geschaffen ist, conservatio ingreditur ipsum decretum creationis. Daher ist für Dorner der Begriff des concursus (s. u.) der eigentlich entscheidende, und besteht dieser darin, dass Gott die Welt in jedem Moment als eine sich reproduzirende will". Ob freilich mit diesen Sätzen die Frage wirklich gelöst ist, scheint uns zweifelhaft. Sie enthalten eigentlich nur Positionen, ja fast Diktate darüber, dass es eben so sein müsse, dass einesteils nicht die Selbständigkeit der Geschöpfe gegenüber Gott annullirt werden darf — wozu die kirchliche Lehre Neigung hat — andererseits nicht die Selbständigkeit Gottes gegenüber dem Weltall annullirt wird — worauf die Schleiermachersche Anschauung in letzter Konsequenz fürt. Aber wie nun Gottes Wesen und Walten gegenüber dem Geschöpf so gefasst werden kann, dass diese beiden Extreme abgewiesen werden, das ist hier nicht gesagt, oder vielmehr auch Dorners, wie jede Anschauung, die bloßes Willensverhältnis zwischen Gott und Kreatur kennt, muss doch immer neu zwischen den beiden Extremen hin und her schwanken, und das einfache Diktat, dass eben Beides, kurzgesagt Immanenz und Transscendenz sei, hilft nichts. Geholfen ist nur, wenn man für das Verhältnis Gottes zur Welt den Begriff der Emanation nicht so völlig perhorreszirt, wie die ganze Linie der kirchlichen Dogmatiker tut, sondern demselben die freilich nur sehr relative Geltung lässt, die er, wie unten zu zeigen ist, ansprechen kann. — b) concursus. Wenn die causa prima die secundae nicht in sich aufhebt, sondern sie als solche sein und wirken lässt, so ergibt sich bis auf einen gewissen Grad ein neben und mit einander sein und wirken der beiden, und es entsteht die Gefar einer Koordination von Schöpfer und Geschöpf. Da nun die katholische Anschauung, die seit Thomas von Aquino lehrte, Gott wirke mit den cs sec. zusammen, die Konsequenz hievon auch für das spezifisch-christliche Gebiet, das Verhältnis der göttlichen wirkenden Gnade zum menschlichen Willen im Sinne des Semipelagianismus gezogen hatte, hiedurch aber die eine Dependenz des Sünders von der Gnade alterirt war, so traten Luther und Calvin, mit schroffer Konsequenz die Frage vom Verhältnis Gottes zum Menschen aus dem spezifisch-christlichen ins allgemein religiöse, ja metaphysische Gebiet übertragend, auch bis auf einen gewissen Grad der Lehre vom concursus auf dem allgemeinen, natürlichen Lebensgebiet entgegen. Luther (vgl. Köstlin, L. Th. II, S. 347 ff.) statuirt zwar mehrmals ein Mitwirken Gottes, resp. der Kreaturen insofern, als Deus res conditas propriis motibus agere sinit, nicht bloß nach seiner potestas absoluta, sondern nach seiner potestas ordinata et mediata handelt, aber doch sind die Kreaturen hiebei nur seine instrumenta; und in de servo arbitrio wird alles concurrere einfach geleugnet, Gott allein ist es qui omnia in omnibus operatur, Präscienz und Prädestination ist identisch (vgl. den Art. „Prädestination" Bd. XII, S. 145), Alles was geschieht, auch was die Menschen tun, geschieht necessario et immutabiliter, si Dei voluntatem spectas, durch die necessitas immutabilitatis divinae rapitur omnium voluntas ut velit et faciat sive sit bona sive mala (Erl. lat. VII, 136. 308). Von concurs. oder Cooperation redet L. nur beim Widergeborenen; wie er uns sine nobis recreat et conservat, so operatur non sine nobis, sed in nobis et nos ei cooperamur, aber von liberum arbitrium ist auch so keine Rede. Verglichen mit diesen Sätzen Luthers ist Calvins Darstellung instit. I, 16, 2 ff. gemäßigt. Er geht von den vernunftlosen Geschöpfen, res inanimatae aus, von diesen hat zwar jedes seine indita proprietas, aber vim suam non exserunt nisi quatenus praesenti Dei manu diriguntur, sie sind nur instrumenta quibus Deus assidue instillat quantum vult efficaciae ac pro suo arbitrio ad hanc aut illam actionem flectit et convertit. Dann aber heißt es von den Kreaturen überhaupt, non erraticam vel potentiam vel actionem vel motionem esse in creaturis, sed arcano Dei consilio sic regi, ut nihil contingat nisi ab ipso sciente et volente decretum. Mit Energie wird gegen die nuda praescientia gekämpft; eine Ansicht die bloß eine solche providentia (universalis) lehrt, bei welcher den Menschen frei bleibt libero voluntatis suae arbitrio huc atque illuc se convertere, teilt in ganz unstatthafter Weise zwischen Gott und Mensch. Doch will Calvin diese provid. universalis nicht ganz ver-

werfen, nur soll man zugleich zugeben, dass Gott als Weltregent nicht bloß positum a se naturae ordinem tuetur, sed peculiarem uniuscujusque ex suis operibus curam gerit, dass singulae rerum species arcano naturae instinctu moventur acsi aeterno Dei mandato parerent et quod semel statuit Deus sponte fluit. Alle eventus proveniunt a definito ejus consilio; das Ziel, der finis, dem auch die Menschen unbedingt dienen müssen, ist ganz von Gott bestimmt, und in ihrem Handeln dazu werden sie manu ejus ducuntur, sie können nach prov. 16,1 nicht einmal etwas reden, geschweige tun, nisi quod ille voluerit. Also ist neben der generalis provid. zu statuiren, creaturas in certum et proprium finem aptari admirabili ejus consilis. Nicht ein stoisches Fatum statuiren wir damit, wol aber Deum constituimus arbrum ac moderatorem omnium, qui pro sua sapientia *ab ultima aeternitate decrevit quod facturus esset* et nunc sua potentia, quod decrevit, exsequitur. Also sind durch seine provid. auch hominum consilia sic gubernata, ut ad destinatum ab eo scopum recta ferantur. Daher nihil fit nisi ordinante Deo und zwar entweder ex jussu oder permissione ejus. Über die permissio unten mehr. Bei Calvin wird scheinbar der Selbsttätigkeit der Geschöpfe, speziell der Menschen mehr Raum, als bei Luther, dadurch gelassen, dass die Alles beherrschende Bestimmung Gottes nicht eine immanent-ewige, sondern eine transscendente, vorzeitlich-ewige ist, teils die des ab ultima aeternitate gefällten Dekrets, das sozusagen am Anfang des Weges steht, teils dann die ebenso transscendente, nachzeitlich-ewige, die des finis; zwischen diesen Polen schwebend hat in gewissem Sinn die Kreatur auf ihrem Terrain, dem der Zeit, einen Spielraum für sich. Aber das ist bloßer Schein; die Zeit und das, was darin vorgeht, ist nur Mittel zum Zweck der Ewigkeit, und die menschlichen Tätigkeiten in jener sind doch nur die Bewegungen des am feinen, aber starken Faden der Ewigkeit gefürten Organs des diesen Faden lenkenden Herrn. Von concursus zweier, bis auf einen gewissen Grad coordinirter Mächte ist auch hier keine Rede, und die ganze reformirte Dogmatik hat sich mit der Lehre vom concursus nie recht befreunden können. Anders die *lutherische Dogmatik*, auf welche in diesem Stück Melanchthon doch mehr Einfluss gewonnen hat, als sie zugibt. Wir lassen die Frage vom Synergismus auf dem Heilsgebiet hier bei Seite, obgleich sie mittelbar notwendigerweise für unsere Frage von Bedeutung war. Melanchthon hat in dem Abschnitt de contingentia u. s. w. in den loci von 1543, III, folgende Sätze aufgestellt: Deus determinat contingentia (d. h. das aus unserem freien Willen hervorgehende), sed aliter quae vult, aliter quae non vult, aliter quae a sola ipsius voluntate pendent, aliter quae *partim ipse facit, partim voluntas humana*. Es gibt eine bloße praevisio und permissio (s. u.); praevisio non affert necessitatem, auch das göttliche sustentare naturam (s. conservatio) hindert die Freiheit nicht, Deus sic sustentat Saulem qualis est. Es gibt eine duplex necessitas (s. o.). Deus creaturis adest non ut stoicus Deus, sed ut agens liberrimum, sustentans naturam et suo consilio aliter agens in aliis. Secunda causa non agit sine prima, scilicet *sustentante*, sed multa facit prima praeter secundas, et secunda libera vitiose agit sine prima *adjuvante*. Also ist eine copulatio primae et secundae causae talis zu denken, qualem Deus libere agens vult esse, non ut nos copulationem maris et feminae cogitamus. Damit war nun freilich diese difficilis disputatio, wie sie M. nennt, noch keineswegs prinzipiell auf den Begriff gebracht. Das versuchen die luther. Dogmatiker so, dass sie jenes sustentare als ein suaviter influere auch für die actiones der cs. sec. selbst fassen und das adjuvare, resp. non adjuvare nach den Gesichtspunkten teils des Unterschiedes von Materie und Form der Handlung, teils des sittlichen Charakters des Tuns näher bestimmen. Den *concursus* definirt Quenstedt actus, quo Deus influxu generali in actiones et effectus causarum secundarum qua tales immediate et simul cum eis et juxta indigentiam et exigentiam uniuscujusque suaviter influit; Hollaz: actus quo Deus cum causis sec. in ipsarum actiones et effectus influxu generali et immediato juxta cujuslibet creaturae exigentiam et indolem suaviter coinfluit. Die näher zu beantwortenden Fragen sind folgende; einmal: auf was bezieht sich

der actus, den wir concursus nennen? Antwort: auf die actiones (und ihre effectus) der cs. sec., auf das Tun selber als Tun, nicht bloß auf das Substrat desselben, die Kraft zu demselben und das herauskommende Resultat, sondern auf das dass, was und wie der entfalteten Tätigkeit, die Handlung selbst. Wenn ich etwas tue, so hat dieses Tun zwei tuende Subjekte, Gott und mich, und zwar ist es eadem actio una et indivisibilis, die Gott und die Kreatur vollziehen (Quenstedt), wie eine von manus und calamus zugleich abhängige scriptio. Nun erhebt sich sofort die zweite Frage: wie ist das möglich? oder wie ist die göttliche Tätigkeit hiebei zu denken? Antwort als suaviter influere, suaviter weil dadurch die causa secunda und ihre actio nicht aufgehaben wird, influere aber, weil es ein unmittelbares Einwirken Gottes ist, influxus immediatus, simultaneus, nicht praevius, praedeterminans, und zwar erfolgt dieses göttliche Einwirken eben in dem Moment cum actio ipsa producitur (Hollaz). Zum Produziren derselben Handlung aber können zwei causae, zwei agirende Prinzipien, ja Personen nur dann zusammengehen, wenn die eine, und zwar die absolute, die andere als das, was sie ist, bejaht, es gleichsam versteht diese ganz sein zu lassen was sie ist und doch zu bestimmen. Das ist der dritte Satz, Gott akkommodirt sich an die Kreatur, lässt sie sein und agere prout est, jede secundum suam ipsius naturam. Nun ist aber unter den Kreaturen der große Unterschied von freien und unfreien, also ist der göttliche concursus nach der Natur der Kreaturen verschieden, naturalia oder necessario agentia sinit agere naturaliter, necessario, er konkurrirt mit ihnen uniformiter, dagegen libera sinit agere libere, konkurrirt mit ihnen multiformiter (ihnen die Wal von diesem und jenem modus procedendi überlassend). Wie freilich bei den necessario agentia noch von einem concursus die Rede sein kann, der doch nur stattfinden kann, wenn die zwei konkurrirenden Subjekte eben Subjekte, wirklich handlungsfähige Prinzipien sind, ist eine von den Dogmatikern nicht beantwortete Frage. Endlich aber, bei den libere agentia, den Menschen liegen faktisch zwei Arten von Handlungsweisen vor, deren eine, das Böse, unmöglich auf Gott als agirendes Subjekt zurückgefürt werden kann. Und doch insofern, als nach Augustin Gott zwar nicht ad defectum, wol aber ad effectum, zwar nicht ad formale, wol aber ad materiale auch bei bösen Handlungen mitwirkt oder der actus Dei in seinem Mitwirken zum Bösen ein actus indeterminatus ist. Das soll heißen: dass der Mensch überhaupt handeln kann und Alles das, was er zur Handlung brauchte, was dieser ihren stofflichen Charakter gab, auch (s. u. bei der gubernatio) das Resultat das insofern herauskam, als auch das Böseste Gottes Zweck fördern muss, das ruht auch hier auf göttlichem Wirken; dass aber die Handlung diesen sittlichen Charakter hatte, ist nur Sache des Menschen. In dieser Beziehung ist Gottes Tätigkeit nicht concursus, sondern bloße permissio. Da nun erst mit dieser Frage das ganze schwierige Problem zum Austrag kommt, so lassen wir vorerst die weitere Untersuchung des concursus, auch die modernen Darstellungen bei Seite und gehen zum dritten Akt der provid., der gubernatio, über. Nur das sei auch hier kurz bemerkt, wie eben doch die luth. Dogmatik mit all diesen feinen und größtenteils treffenden Unterscheidungen die letzte prinzipielle Grundfrage bei Seite lässt und eben damit doch keinen befriedigenden Eindruck macht. Das ist die Frage — sit venia verbo — nach dem materiale aber substantiale von Gott, das sein Verhältnis zu den Kreaturen bildet. Immer ist Gott nur als willenmäßig bestimmende, handelnde, resp. duldende, sich zurückziehende oder wirkende Persönlichkeit gedacht, als ein trotz der Absolutheit eben menschenartig bestimmtes Ich. Da muss entweder die Absolutheit Gottes leiden oder müssen die causae secundae eine bloß scheinbare Selbständigkeit haben. Nur wenn es Gott nach seinem Wesen und Willen möglich ist, sich auch relativ, innerhalb der von ihm gegebenen Schranke, als blaße Substanz zu setzen oder wenn der von ihm ausgeströmte Lebensgeist sich auch (relativ) in den Willen der Geschöpfe hingeben, von diesem gebrauchen und missbrauchen lässt, ist die Möglichkeit einer wirklichen actio von Seiten des Geschöpfes und eines concursus vorhanden. — c) gubernatio nach Calov (Schmid S. 123) actus quo Deus optime res et actiones creaturarum ordi-

nat, moderatur et ad fines suos dirigit secundum sapientiam, justitiam et bonitatem suam ad nominis sui gloriam et hominis salutem. Sie ist die teleologische Gerichtetheit der provid., und das τέλος, der finis ist wie bei der Schöpfung der primarius die gloria Dei, secund. die salus creaturarum. Nun liegen aber auf dem Weg zu diesem Ziel hin eben die Lebensäußerungen, die Handlungen der Geschöpfe, diese dienen dem Zweck Gottes, die gubernatio besteht eben darin, dass Gott Alles, auch das was seinen Zwecken zuwider ist, doch zu Seinem Zweck fürt. Also auch das Böse. Dass überhaupt Böses sein kann, ruht auf seiner permissio; dass dasselbe aber Gottes Zwecke nicht vereiteln darf, auf seiner impeditio; dass dasselbe vielmehr, wie das Gute, Seine Zwecke fördern muss, auf seiner directio; und damit das zweite und dritte stattfinden könne, dazu dient die determinatio, die den Handlungen der Geschöpfe gewisse termini setzt, die sie nicht überschreiten dürfen. Der eigentlich schwierige Punkt ist die permissio. Wie Luther de ser. arb. und Calvin in dieser Beziehung denken, geht aus dem oben Gesagten hervor. Für Luther kann von permissio von Seiten der göttlichen voluntas, die ja immer efficax ist, keine Rede sein; alles menschliche Tun ist ein Tun Gottes durch uns, Deus agit etiam in Satana et impio, freilich taliter quales illi sunt et quales invenit, Gott selbst tut nichts Böses, aber mala per malos facit, malis instrumentis utitur. Auch hier lauten Calvins Sätze gemäßigter, und doch ist — von den schon besprochenen Unterschieden abgesehen — seine Meinung im wesentlichen dieselbe, wie die Luthers. Nach inst. I, 17, 5, ist Gott am Bösen nicht schuldig, aber auch malefici sind instrumenta providentiae; wie von den Strahlen der Sonne ein Leichnam foetet, so wird der Bösen materies et culpa mali von Gott zu seinem Willen gebraucht. Der Gläubige weiß, dass der Satan und die Bösen manu Dei tanquam freno cohiberi, ut ne digitum quidem movere possint nisi quantum ille permiserit, immo nisi quantum mandarit. Die biblischen Ausdrücke, welche die Unveränderlichkeit des göttlichen Ratschlusses aufzuheben scheinen, wie besonders von der Reue Gottes, sind nur loquendi formulae, die bloß sagen qualis Deus nobis sentitur, nicht qualis est. Mit allem, auch der mutatio factorum, will Gott nur aeternae suae ordinationi viam sternere. Dem Bösen gegenüber (cap. 18) kann von nuda permissio keine Rede sein, das ist ein figmentum. In der Bibel ist oft das Böse one Weiteres als durch Gottes Willen erfolgt dargestellt. Das eigene agere des Menschen ist zugleich ein agi a Deo. Daher heißt Gott in der Bibel geradewegs autor omnium eorum, quae isti volunt otioso tantum ejus permissu contingere. Die voluntas Dei ist una et simplex; wenn wir nicht verstehen, wie Gott dasselbe was er verbietet doch getan haben will, so ist daran eben unsere Schwachheit schuldig. Mit Recht sagt Augustin: Deus quae bene vult per malas hominum voluntates implet, auch was gegen Gottes praeceptum ist, geschieht nicht praeter voluntatem dei; es gibt ein göttliches sinere, aber das ist nicht ein nolens, sondern ein volens sinere. Ganz anders nun wider die luth. Dogmatiker. An den letzten Satz Calvins klingt zwar Gerhard sehr nahe an, wenn er sagt: permittit volens, non invitus; permissio et voluntas ad diversa tendunt objecta, permissio refertur ad peccatum ipsum, voluntas ad finem ultimum quem pro sua sapientia ex illo novit educere, und das letztere lehrt ja die ganze Dogmatik mit der directio. Aber jenes permissio refertur ad peccatum ipsum unterscheidet sich von Luther und Calvin dadurch, dass das permittere ein bloß negativer Akt ist, das blaße faktische Zulassen, was Gott freilich nicht als impotens oder als otiosus spectator (Hollaz), sondern als seines Ziels und dessen Erreichung gewisser Herr tut, aber nicht das ist die Anschauung: Gott will, ja in gewissem Sinne macht das Böse als Mittel zum Zweck, sondern: das Böse geschieht eben one Gott und wider Gott vom Menschen aus, und Gott hindert es nicht, permissio ist = negatio vel suspensio impedimenti ineluctabilis; die permissio hat daher im zweiten Akt, der impeditio, womit Gott teils immer die Vermittlung seiner Zwecke durch das Böse teils je und je auch das Böse selbst, eben wenn solcher Effekt herauskäme, verhindert, sowie in der determinatio ihre negative, in der directio ihre positive Schranke. Die Eigen-

schaft Gottes aber, worauf die permissio ruht, ist die göttliche Langmut, wärend bei Luther und Calvin es die göttliche Macht und Gerechtigkeit ist, die sazusagen decretirt: weil nun eben einmal der Mensch bös ist, so soll er böse sein und böse handeln, damit er zu Grund gehe und Gottes Ehre auch so leuchte. Konsequenz und einheitlich abgerundete Anschauung ist gewiss mehr auf Seite der letzteren Anschauung, abgleich sie das Rätsel des nun eben einmal seienden Bösen völlig stehen läsſt; die Ansicht der Dogmatiker ist insafern Gottes und der Menschen würdiger, als sie ein ethisches Verhältnis wart, aber auch hier gibt sie nur einzelne, neben einonder stehende Gedanken, stellt Akte Gottes verschiedener Art nebeneinander, bringt es aber nicht zu einheitlicher Gesamtanschauung. In der modernen Theologie macht es sich eine Reihe liberaler Dogmatiker sehr leicht, das ganze Rätsel zu lösen, indem sie das Böse und seine Folge, das Übel, ganz naturalistisch in die unabänderliche Weltordnung hereinnehmen und die religiös sittliche Taxation, für welche das Böse nun einmal ein nicht sein sollendes ist, als die des Gefüls, der Varstellung, als rein subjektiv notwendig und berechtigt dualistisch neben jene Anschauung stellen. In folgenden Sätzen geben wir Lipsius (§ 397 ff.) Anschauung vom concursus, dann speziell vom Bösen im Verhältnis zur Pravidenz, wider: die Varstellung vom concursus negirt entweder die Realität der causae secundae oder halbirt sie zwischen diesen und Gott, sie hat aber das Richtige in sich, dass alles Geschehen in jedem einzelnen Fall endlich vermittelt, in seiner Totalität aber nur die Erscheinung der göttlichen Weltordnung ist. Die Tatsache muss stehen bleiben, „dass die Naturwelt, zu welcher auch der Mensch als Naturwesen gehört, nach natürlichen, nicht nach sittlichen Gesetzen regiert wird" (S. 311 sic. ist dies „nicht — sondern" biblisch?)". Das physische Übel ist eben die im Zusammenhang der Welt unvermeidliche Unvollkommenheit. Die Auskunft, Gott habe das Böse zu guten Zwecken geordnet, macht Gott zum Urbild jesuitischer Moral. Der Lauf der natürlichen und der sittlichen Welt ist Ausdruck einer unverbrüchlichen Ordnung (sic. S. 315); auch das Böse ist ein durch die Entwicklung des endlichen Geisteslebens notwendig gesetztes, zugleich aber im Gesamtleben sortschreitend überwundenes (S. 318); die sittliche Beschaffenheit der Menschenwelt und des Individuums ist eben in jedem Augenblick so, wie sie nach den Umständen sein kann, one das Böse ist eine sittliche Welt gar nicht denkbar. Aber freilich (§ 417 u. 418) die religiöse Erfarung muss statuiren, dass die ewige, den Weltzusammenhang schlechthin begründende göttliche Geistesmacht sich zugleich unmittelbar als Norm für die religiöse Auffassung unserer Geschicke und als Kraft, diese unseren höchsten Lebenszwecken dienstbar zu machen, aber als die persönliche Liebe affenbart. Wie kehrt in solchen Sätzen, die auf Schleiermachers Ausfürungen, Glaubensl. § 46 ff., ruhen, immer neu jenes „mit dem Herzen ein Christ, mit dem Verstand ein Heide", wider; denn naturalistischer Fatalismus ist heidnisch. Die christlich-religiösen Forderungen dagegen mit metaphysischem Denken in Einklang zu bringen, ist noch heute der pasitiven Theologen Bemühen. Wir berücksichtigen etwas genauer Darners Darstellung, I, S. 488 ff.: die schöpferische Kausalität Gottes beweist sich gerade dadurch am meisten produktiv, dass sie Freies setzt und erhält und zwar setzend erhält. Der Mensch ist sich selbst determinirende Kausalität, aber Gott ist und bleibt die Ursache davon, dass der Mensch das ist; nicht Selbstbeschränkung Gottes und seiner Macht, sondern gerade die höchste Betätigung derselben ist dieses Setzen freier Kausalitäten. Aber freilich ist so diese Freiheit des Menschen eine relative, sie bezieht sich nicht auf das Sein, sondern nur auf das Sosein; hieran aber entschieden, denn wo die sekundären Kausalitäten geleugnet werden, schrumpft die Religion in passive Resignation zusammen. Relativer Zufall ist anzunehmen, die menschliche Freiheit ist Prinzip desselben, aber die göttliche τέχνη ist es, welche auch das Böse zu Seinen Zwecken zu verwenden weiß. Die Walfreiheit hat immer nur die Vernünftigkeit des Mittels, nicht die des Endzwecks. Speziell untersucht Dorner das Verhältnis der freien Kausalitäten, resp. des Bösen zum göttlichen Varherwissen und Weltplan. Dieser geht nicht blaß auf das Ziel, ist nicht ein einfacher Gedanke, sondern ein vermittelter, aus verschiedenen

Momenten zusammengesetzter, von denen ein Teil aus dem beweglichen Faktor der menschlichen Freiheit herstammt. Daher hat auch der göttliche Weltplan nicht bloß das Geschlecht, die Gattung (Schleiermacher, Hofmann), sondern auch die konkreten Personen zum Objekt. Gottes intuitus der freien Ursachen bestimmt die Zuweisung der Stellung der Einzelnen im Weltplan; es ist also ewiges Vorauswissen auch des Freien anzunehmen, auch die Personen hat Gott vorausgesehen, die h. Schrift weiß nichts von einem namenlosen Weltplan. Aber das göttliche Wissen ist nicht identisch mit dem göttlichen Wollen. Es gibt (S. 322 f.) eine scientia Dei ascitia; von dem wirklichen Sein des Freien weiß Gott erst, wenn es in Gegenwart getreten ist. Aber (S. 499 f.) eingegliedert in den göttlichen Weltplan sind auch die bestimmten Persönlichkeiten und ihr Tun durch das göttliche intuitive Wissen; der von Gott vorausgesehene Freiheitsgebrauch ist in der Feststellung des konkreten Weltplans in Rechnung genommen, gleichsam (S.496) als adoptirter Einschlag in die Gedanken, die Gott rein sich selbst entnimmt. Daher ist auch das Böse als Möglichkeit in den Weltplan aufgenommen, aber nur eingelassen in die Welt der Vermittlung des absoluten und unabänderlichen Endzwecks. Die göttliche Gerechtigkeit und noch mehr die göttliche Liebe ist es, welche die siegreiche Verwirklichung des Gottesreiches garantirt. Die Liebe kann, ohne sich zu verlieren, dem zufälligen Tun der Willkür, ja der Mißhandlung sich hingeben, sich verkennen und verachten lassen, und doch gerade in dieser Selbstentäußerung sich um so mehr offenbaren und als unüberwindlich ausweisen. Das Böse, heißt es II, S. 101, ist Lüge auf seinem ganzen Weg und wird als solche zuletzt sein Geheimnis, den Tod, offenbaren. Dazu fügt Dorner II, S. 182 ff. folgende Sätze: von bloßer Zulassung des Bösen kann keine Rede sein; das würde dem Deismus zufüren, ja das Böse hätte sich dann gleichsam in den Besitz der Weltordnung gesetzt; vielmehr nimmt Gott das Böse in seinen erhaltenden Willen auf, aber für den Zweck der es bekämpfenden und überwindenden Fürsehung; das schließliche Ziel wird dadurch nicht erschüttert, vielmehr nicht bloß überhaupt auch durch dieses Mittel erreicht, sondern — hierauf legt Dorner besonderen Nachdruck — weil ja die Erlösung uns mehr Gutes gebracht hat als Adam Böses, wird das Ziel noch herrlicher gestaltet, als es one das Böse geworden wäre; der göttlichen Weltordnung würde eine ganze reiche Welt fehlen, wenn die für die Erlösung dankbare Menschenklasse in ihr keine Stelle hätte, o felix culpa. — Allein auch Dorner scheint uns mit all diesen Sätzen mehr dekretirt zu haben, dass Freiheit, Böses u. s. w. mit der göttlichen positiven, nicht bloß zulassenden, sondern ordnenden Weltregierung zusammengehen müsse, als gezeigt, wie das denkbar ist.

III. Die biblische Lehre und Resultat. 1) Die allgemeinen Grundanschauungen. Gott ist der Herr, Gott ist der Geist, Gott ist die Liebe; diese drei biblischen Begriffe Gottes haben zu ihrem Centrum den des Geistes Joh. 4, 24, und in diesem ist einander die völlige Separirtheit oder Erhabenheit über alles Andere, besonders Alles, was dem Gebiet des Sinnen- und Weltlebens angehört, und doch wirkliches Innesein oder Hingegebensein an dieses Andere. Jene Erhabenheit aber ist einesteils physischer Art, absolute Realität des Seins in sich selbst, die Aseität dessen, der die Eine Substanz und die Eine Kraft des Lebens ist, *πνεῦμα καὶ ζωή, τὴν ζωὴν ἔχει ἐν ἑαυτῷ* Joh. 5, 26 *οὐδενὸς προςδεόμενος* act. 17, 24. 25; anderenteils intellektueller Art, das absolute Selbstbewußtsein, Gott das absolute Subjekt wie Objekt seines Erkennens, אֲנִי הוּא Jes. 41, 4, endlich ethischer und gefüliger Art, das höchste Gut, der absolute, heilige Wille und dessen Harmonie, Seligkeit in sich selbst, *ὁ μόνος ἀγαθός* Matth. 19, 17, *μακαριος* 1 Tim. 6, 15. Aber diese Erhabenheit und Abgeschlossenheit in sich selbst verbindet der Geist mit der Fähigkeit und Willigkeit, sich selbst mitzuteilen, aus sich herausgehend durch das Wort Anderes außer sich zu setzen und in dieses Andere einzugehen, sich ihm hinzugeben und zwar ebenfalls in physischer intellektueller und ethischer Beziehung: *θεὸς ἀγάπη*. Ist nun die Schöpfung (s. d. Art. Bd. XIII, S. 629) der Akt, und zwar der eine, in sich fertige Akt, wodurch *ἐν ἀρχῇ* Geist aus Gott so ausgeströmt ist, dass vermöge göttlichen Willens Anderes außer Gott

wurde und eben in diesem Geist seine Lebenskraft und Lebenssubstanz hatte, oder ist mit der Schöpfung die Quelle des Lebens aus Gott heraus ausgebrochen, erschlossen worden, so bleibt und fließt diese Quelle, מְקוֹר־חַיִּים Ps. 36, 10 fortwärend, Leben setzend und erhaltend. In dem רוּחַ חַיִּים aus Gott setzt und behauptet sich der Willensaussprecher Gottes, der λόγος fortwärend als der, in welchem das Leben ist, Joh. 1, 4, oder der mit seinem ῥῆμα τῆς δυνάμεως φέρει τὰ πάντα Hebr. 1, 3. Insofern kann man, wozu Ps. 104, 29 f. eine direkte Berechtigung vorliegt, die conservatio als creatio continuata bezeichnen. Das Missverständliche des Ausdrucks liegt jedoch darin, dass die Schöpfung ein einmaliger Akt war, das erhaltende Tun nicht etwa eine, wärs auch kontinuirliche Reihe von einzelnen jedesmal neu setzenden Akten, sondern das freilich nur durch Gottes Willen gegebene, durch diesen auch aufhören könnende, an sich aber die naturgemäße Konsequenz des Schöpfungsaktes darstellende Waltenlassen der mit der Schöpfung ausgeströmten Lebenskraft ist, das ἐργάζεσθαι ἕως ἄρτι dessen, der seinem Begriff nach (scil. wenn er einmal Anderes außer sich haben will) ἐργαζόμενος ist, Joh. 5, 17. In nichts tritt treffender dieser Unterschied mitten in der Verwandtheit von Schöpfung und Erhaltung hervor, als in dem biblischen Schöpfungssabbat, vgl. Oehler, A. T. Theol.[2] S. 180 ff. So ist auch deutlich, inwiefern die Bibel sowol das Wort Gottes und zwar als das göttliche Befehlswort, das Er „sendet", Ps. 147. 15 ff., 148, 5, als auch den Geist Gottes (Ps. 104, 29) als die Gottesagentien der Erhaltung darstellen kann (cf. Oehler a. a. O.). Mit dem ersteren überwiegt die persönliche Willens-, mit diesem die substantiell-dynamische Anschauung des Verhältnisses zwischen Gott und Kreatur; dort bleibt Gott als Herr über und gegenüber der Welt, verfügt in gewisser Transscendenz über sie, als ἐπὶ πάντων ὤν, hier ist er ἐν πᾶσι und wirkt διὰ πάντων (Eph. 4, 6), ist das substantielle Element, die Kraftquelle, ἐν ᾧ ζῶμεν κινούμεθα ἐσμέν act. 17, 28. Daher werden die physischen Vorgänge im Kreaturleben (z. B. Regen, Gewitter u. s. w.) das einemal (cf. die anges. Psalmstellen, auch Ps. 33, 9) als kraft göttlichen Befehls erst eintretend dargestellt, so dass gleichsam Gott je ad hoc ein sonderliches Dekret erläßt, damit dies und das geschehe, das anderemal werden sie fast pantheistisch sozusagen als Naturäußerungen des der Welt immanenten Gottes vorgefürt, cf. Ps. 29, und in ganz merkwürdiger Weise treten beide Seiten, sozusagen der Gott über — und der Gott in der Welt (und zwar beidemal Jahve) zusammen auf in der bekannten Stelle Gen. 19, 24. Und auch im Menschenleben wird das, was zum physischen Sein gehört, z. B. besonders das Werden und Vergehen, Leben und Sterben das einemal unter diesen, das anderemal unter jenen Gesichtspunkt gestellt; das einemal ist es ein Willensdekret Gottes, der die Menschen sterben läst und spricht: werdet wider zu Staub, Ps. 90, 3; das anderemal ist es die selbverständliche Folge des Naturlaufes, des Naturgesetzes (und das ist eben der der Natur immanente Gottesgeist), dass der Mensch vom Weib geboren stirbt, Hiob 14, 1. 2. Und nicht bloß im physischen Leben, sondern auch im Geschichtsleben ist dieses Beides in einander, resp. tritt diese Antinomie hervor. Gerade dadurch, dass Gottes Geist in der Welt ist, wird überhaupt erst das Leben der Welt zur Geschichte, wie dadurch die Welt selbst zur Natur, zum κόσμος wird. Aber auf dem Boden der Geschichte wird die Antinomie eine andere. Hier tritt neben und gegenüber dem Herrn, dem βασιλεὺς τῶν αἰώνων (1 Tim. 1, 17), welcher die Geschicke lenkt, der Faktor der menschlichen Freiheit, resp. das Böse auf. Dass aber ein solcher überhaupt sein kann, beruht (vgl. Nr. 2) gerade auf der Immanenz des Gottesgeistes in den Kreaturen, speziell den Menschen; diese haben die Macht, über den Geist, der ihre Lebenskraft geworden ist, bis auf einen gewissen Grad, selbst wider Gott zu verfügen. So allein kommt es zu wirklichen causae secundae; das, im wirklichen Sinn von causae, sind nur die Menschen. So ist es denn einerseits der Herr, der — Er allein — die Geschichte macht, und doch andererseits sind es auch die Menschen, die Geschichte machen. Der erstere Gesichtspunkt tritt in der h. Schrift unendlichemal hervor: Jahve hat nach

der großartigen Stelle Deut. 32, 8 die Entwickelung der Völker so gelenkt, dass Israel Ziel und Centrum war, cf. act. 17, 26, Er hat Pharao erweckt, Er den Cyrus berufen, Er schafft Beides, Finsternis und Licht, Gutes und Böses Jes. 45, 7, zu Seinem Preis muss Alles dienen. Das ist nicht, wie man es häufig darstellt, eben der einseitig religiöse Gesichtspunkt, neben welchen dann in anderen Stellen dualistisch, unvermittelt der sittliche träte, welcher der Freiheit der Menschen Rechnung trüge; letzteres z. B. in all den Stellen, welche die Völker, besonders Israel, wie die Einzelnen verantwortlich machen für ihr geschichtliches Tun und auch in gewissem Sinn für ihr Ergehen, d. h. eben für den Gang ihrer Geschichte, vgl. Betrachtungen über Israels Geschichte, wie jud. 2, 2 reg. 17 und hauptsächlich das gewaltige prophetische Geschichtsprogramm Deut. 32. Nein, gerade solche Abschnitte zeigen deutlich, dass diese beiden Gesichtspunkte immer in einander sind und zwar so, dass der erstere die Anschauung beherrscht. Gott ist es eigentlich allein, der die Geschichte macht, die causae secundae dienen Ihm. Wie nun aber dies näher zu denken, zeigt 2) die Untersuchung der lebendigen Modifikationen und Unterschiede in dem Herrenwalten Gottes gegenüber seinen Geschöpfen. a) Der Unterschied im physischen Rang- oder Wertverhältnis der Geschöpfe zu Gott. Von Gen. 1 an, vgl. Ps. 8 u. dgl., ist es beherrschende biblische Anschauung, dass der Mensch in spezifisch anderem Verhältnis zu Gott steht, als die übrigen Geschöpfe. Und zwar ist es rein nur Sache des göttlichen Willens, der *εὐδοκία* Gottes, die spricht „siehe, so ist es gut“, welche die Stufenleiter der Geschöpfe bestimmt hat. Diese beruht substantiell darauf, dass die einzelnen Klassen oder Reiche der Kreaturen das Einströmen des göttlichen Lebensgeistes in verschiedener Art und Intensität und daher mit verschiedenem Resultat für ihr Wesen und Leben erfaren. Sache des Töpfers ist es, was er für *πλάσματα* oder *σκεύη* machen will, Röm. 9, 20. 21; Jes. 45, 9. 10. Die Erde ist es, die nach Gen. 1 die Pflanzen und Tiere hervorgehen täst, Gottes persönliches Eingreifen ist es, was den Menschen produzirt. Dem entspricht, dass die einen Geschöpfe den Wert eines Ganzen in seiner Art, eines eigenen מִין (Gen. 1) nur je in ihrer Zusammenfassung als Gattung und Spezies, die anderen auch als Einzelwesen haben; auch die einen nur in ihrer Materie, als Bestandteile und Ausprägungen des fürs Erdenleben notwendigen Gesamtstoffes, die anderen auch in ihrer Form, als Gestaltungen der Gedanken, die den Stoff zum Mittel für die Zwecke des Geistes verwenden. Je nachdem nun auf diese Weise das eine Geschöpf in höherer, das andere in niederer Art sozusagen Inhaber des aus Gott ausgeströmten Lebensgeistes ist, ist auch das Verhältnis Gottes, der göttlichen Persönlichkeit selbst zu denselben ein anderes. Immer ist es der persönliche Gott, welcher durch seinen Lebensgeist dem Geschöpf immanent ist; aber das was von Gott immanent ist und Gott selbst ist nicht identisch, ebendaher kann das einemal, von Seite Gottes ausgedrückt, das Verhältnis Gottes zum Geschöpf ein unmittelbar persönliches, das anderemal — und dies ist die höhere Form — ein mittelbar persönliches sein, sodann, von Seite des Geschöpfes ausgedrückt, ist dieses das einemal ein lediglich Gott zum Mittel, resp. Werkzeug dienendes, das anderemal ist dasselbe neben dem, dass es Mittel und Organ Gottes ist, doch auch ein relativ freies, selbständiges, eigenpersönliches Wesen, das als Ich dem Ich Gottes gegenübersteht. α) Allen Geschöpfen für ihr Sein als solches kommt das in der conservatio ausgedrückte unmittelbare substantial-physikalische Verhältnis zu Gott zu, wonach der in ihnen waltende Lebensgeist aus Gott der bloße רוּחַ חַיִּים, unpersönliche Seins- und Lebensgrundlage, Lebensessenz und Lebensgesetz für sie ist, für die Einzelnen das Naturgesetz, für die Zusammenstimmung alles Einzelnen die Naturordnung. Auf dieser Stufe bleiben die untermenschlichen Kreaturen stehen, in ihnen ist, Hegelisch geredet, der Geist noch im an sich sein, resp. außer sich sein, d. h. eben als unpersönliches agens, als Naturmacht vorhanden. Das Subjekt, das durch sie wirkt, das persönliche agens — und nur ein persönliches agens bringt es überhaupt zu einem agere — ist, sowol für ihr Einzeln- als Zusammenleben, Gott

selbst; dieser ist es, der z. B. regnen läſst, donnert, die Pflanze wachsen macht u. s. w., dies nennen wir jenes unmittelbar persönliche Verhältnis Gottes zu Kreaturen, die selbst keine Persönlichkeit sind, hier absorbirt die Persönlichkeit Gottes in sich alles agere. Dabei liegt aber wider der Stufenunterschied vor, dafs die anorganischen Geschöpfe lediglich bloße, als einzelne wertlose, gleichgiltige Mittel für Gottes Walten sind, die causa nicht bloß ihres Seins, sondern auch ihres Soseins, ihres Lebens — so weit hier von Leben die Rede sein kann — liegt außerhalb ihrer. Das was in ihnen selbst vorgeht, ihr Werden, sich verändern und Vergehen ist nur physikalisch-chemischer Prozeſs, der seinen Zweck außer ihnen hat, ihr Zweck ist, den organischen Geschöpfen die Bedingungen ihres Lebens zu liefern. Dagegen kommt den untermenschlichen Organismen — wider mit Stufenunterschied zwischen Pflanzen und Tieren — eine gewisse Concentration eines Fonds von Lebenskraft und Lebensgeist in eigenen einzelnen Lebensheerden zu. In den Tieren tritt eine Seele auf, נֶפֶשׁ חַיָּה Gen. 1, 20, sie und die Menschen sind Gen. 7, 22 zusammengenommen durch נִשְׁמַת רוּחַ חַיִּים ihnen kommt בָּשָׂר zu, sie können unter כָּל־הַבָּשָׂר mit den Menschen zusammen gemeint sein, Gen. 7, 21. So wird das Verhältnis Gottes zu diesen Geschöpfen ein organisches, sie sind lebendige Werkzeuge, nicht bloß sachliche Mittel Gottes, sie haben in sich eine eigene, treibende Lebens-, d. h. Bewegungs-, Ernärungs- und Fortpflanzungskraft, und die Lebensbewegung ergeht durch die Polarität der Geschlechtsdifferenz. Das Alles aber nur φύσει und nur für das irdisch-sinnliche Leben, und so ist das einzelne Geschöpf auch hier doch nur Mittel, resp. Organ zur Erhaltung der Gattung; und die Form des Einzelnen ist zwar keineswegs gleichgiltig, jedes steht ästhetisch als Kunstwerk des Lebensgeistes da, aber die Teleologie des Einzelnen, wie aller zusammen, liegt außerhalb ihrer, liegt im Menschen. β) Im Menschen wird das substantiale, physikalische, organische Verhältnis Gottes zur Kreatur ein ethisches. Das Naturgesetz wird — vgl. Schleiermachers Abhandlung über den Unterschied von Natur- und Sittengesetz — hier zum Sittengesetz, „mit dem Eintritt der Begeistung des Einzelwesens wird dieses ein freies, das Sollen ein an den Willen gerichtetes". Beim Menschen findet nicht bloß Concentration eines Fonds von Lebenskraft im Einzelwesen und für irdische Zwecke statt, sondern eine wirkliche (relative) Selbstmacht des Geschöpfes als eigenen Subjekts; das der Welt immanente πνεῦμα θεοῦ geht in viele πνεύματα auseinander, cf. Num. 16, 22, und die so gesetzte Individualität hat als solche ganz eigenen, unersetzlichen Wert, ist selbst für sich eine eigene Gattung. Ebendamit ist hier das Einzelwesen über das bloß sinnlich irdische Lebensgebiet hinausgehoben, einer unsinnlichen Geisteswelt zugewiesen und eingeleibt. Aber — dies das unergründliche Mysterium — indem Gott seinen aus ihm ausgeströmten Lebensgeist zu solch je eigener Persönlichkeitsexistenz gesetzt hat, hat er diese auch als solche geschaffen, die — „ein Bild das uns gleich sei" — auch über sich selbst, ja über das, was sie doch nur von Gott hat und in Gott ist, aus sich selbst, selbständig, nicht natura, sondern durch das sic volo, sic jubeo bestimmt, mit selbstgesetztem Zweck verfügt, also auch frei neben Gott steht und gegen Gott als wirkliche causa secunda auftreten kann. — b) Das ethische Verhältnis zwischen Geschöpf und Schöpfer, dem Menschen und seinem Herrn. Gott und Mensch stehen, unter völligem Bleiben des allgemein geschöpflichen Verhältnisses, als zwei Subjekte, als Ich und Du neben einander, das Verhältnis ist, mitten in der Unmittelbarkeit, doch ein mittelbares. Hier, aber auch nur hier — nicht auch den andern causae secundae gegenüber — handelt es sich in der Tat um concursus, aber auf der Basis der conservatio und mit den Normen und Zielen der gubernatio. Dafs die h. Schrift diese beiden Seiten, einerseits wirkliche Freiheit der Menschen gegenüber von Gott, andererseits völlige Dependenz von Gott lehrt, und zwar sowol ätiologisch — Gott der Töpfer, Jerem. 18, 6 f., vgl. oben —, als teleologisch, Hauptstelle Gen. 50, 20, braucht nicht bewiesen zu werden. Aber α) die gewönliche Darstellung der Dogmatiker, obgleich nicht unrichtig, geht doch nicht tief genug und umfaſst nicht alle hergehöri-

gen Gesichtspunkte. Sie fasst, um Gottes Absolutheit und Eines Herrenrecht gegenüber den Menschen zu waren, nur den θεὸς ἐπὶ πάντων, Gott über uns ins Auge, ja in gewissem Sinn selbst den Gott außer uns. Gott als der Allmächtige greift über des Menschen an sich nur relatives, endliches Tun über, einmal dadurch, dass nur Er die Kraft und das Material zum Handeln überhaupt darreicht (conc. ad materiale) oder, besser ausgedrückt, dass es ja nur seine, durch Ihn geschaffene und erhaltene Welt ist, innerhalb derer, mittelst derer und auf die der Mensch wirkt, sodann dadurch, dass es von ihm gezogene, auch stets durch sein Eingreifen (impeditio, determinatio) gewarte Grenzen sind, innerhalb deren der Mensch einen Spielraum zum Handeln hat, wobei nicht bloß die Grenze selbst, sondern namentlich das, was von dem innerhalb derselben befindlichen Raum gleichsam, wie die Wasser eines wolumschlossenen Sees, überströmt über die Grenzen hinaus (derjenige effectus, der wirklich für die Providenz in Betracht kommt) sofort in die Alles umschließende Lebensbewegung Gottes eingeordnet, in Gottes Kanäle geleitet und da als Ingrediens verwendet wird; endlich aber hauptsächlich dadurch, dass Gott es versteht, Alles, auch das Freie und Böse, als Mittel zu seinen Zwecken zu verwenden (directio). Mit alldem aber ist es eben immer nur ein Willensverhältnis des über uns herrenmäßig waltenden Gottes, was so herauskommt. Und das wird nicht anders, ja es wird vollends zur Schroffheit durchgefürt, wenn man, wie besonders Dorner, die Einfügung der πρόγνωσις und πρόθεσις in den locus de provid. erneuernd, die Frage über den ewigen Weltplan, praescientia und praedestinatio hereinzieht. Aus dem, was wir an einem anderen Ort (Band XII, S. 145 ff.) ausgefürt haben, geht hervor, dass das Ineinander von Gottes Wirken und menschlicher Freiheit nur durch eine Anschauung gerettet werden kann, welche die anthropomorphistische Vorstellung von der vorzeitlichen Ewigkeit und ihren Einzelakten ergänzt, resp. ersetzt durch die Fassung der Ewigkeit als des stetigen Lebensgrundes der Zeit, welcher die Zeit ebenso aus sich entläßt als in sich enthält, resp. immer neu in sich aufhebt. Vollends mit der Vorstellung der permissio, diese als nuda, als wirkliches bloßes Zulassen gedacht, stellt man Gott ganz neben, ja außer den Menschen und seine Handlungen hin und statuirt eine Koordination zwischen den beiden, ja ein Zurücktreten der göttlichen Kausalität gegenüber der menschlichen, welch letztere dann eigentlich die einzige wirkliche causa des betreffenden Handelns ist, wie es nun eben einmal — immer die wesentlich oder nur willensmäßige Fassung des ganzen Verhältnisses vorausgesetzt — zwischen Schöpfer und Geschöpf undenkbar ist. Bei dieser Fassung ist dann auch die „Selbstbeschränkung Gottes" in der Tat, wie Schweizer (Glaubensl. I, S. 266) sagt, ein an sich „horribler Ausdruck", ein unvollziehbarer Begriff, weil sie namentlich quantitativ äußerlich so gedacht wird, als ob Gott sein Mitwirken beschnitte, gleichsam einstellte für einen dem Menschen freigelassenen Raum. Und alle die Zweifel und Anfechtungen über die providentia, womit die alttestamentlichen Frommen zu ringen gehabt (Ps. 73 u. s. w. vgl. Schultz, A.T. Theol.[2] S. 549) und woran sich die verschiedenen Theodiceen abgemüht haben, kehren dann immer neu wider, wenn das Verhältnis Gottes zum Geschöpf, besonders zum Menschen, ausschließlich unter Kategorieen, die vom Menschenleben her genommen sind, namentlich den intellektuell-ethischen Kategorieen der Weisheit, Gerechtigkeit, Güte des über uns stehenden und waltenden Herrn gedacht wird. All diese Gedanken sind berechtigt und notwendig, aber — β) sie müssen ergänzt werden durch jene dem Wesen Gottes als des Geistes entsprechende Anschauung von einer substantialen Lebensbewegung zwischen Gott und der Kreatur, besonders dem Menschen, wodurch einesteils, was das Tun des Menschen betrifft, immer Freiheit und Abhängigkeit in einander, aber in verschiedener Weise und in verschiedenem Grad in einander ist, und wodurch anderenteils, was das Ergehen des Menschen betrifft, eine wirklich lebensvolle, ebenso elastische, wie feste Weltordnung gesetzt ist, welche mit Leben und Tod reagirt, jenachdem sie bejaht oder verletzt wird. In ersterer Beziehung gilt es mit dem influxus immediatus auf die actio des Menschen und zwar cum actio ipsa producitur vollen Ernst zu machen. Das echte Wesen und Leben des Men-

schen ist — wie Culmann es in seiner Ethik darstellt — der Gotteshunger; nicht bloß im großen und ganzen, sondern auch im kleinen und einzelnen sind die Menschen darauf gewiesen, τὸν θεὸν zu ψηλαφᾶν καὶ εὑρεῖν, act. 17, 27. Alles Tun des Menschen ist, jetzt positiv, jetzt negativ, jetzt direkt, jetzt indirekt, eine Betätigung seiner Gottesanlage und seiner Angewiesenheit auf Gott hin, ist entweder ein Suchen und Anziehen oder ein Abstoßen Gottes, ein sich mit Gott füllen oder ein sich Gottes entleeren, resp. füllen und entleeren lassen; im ersteren Fall gewinnt er seine Seele, im zweiten verliert er sie, Matth. 10, 39, dort wird er frei, selbständig, lebendig, hier unfrei, tot. Und zwar dies eben durch göttliche Wirkung; kein Tun des Menschen ist, dem nicht unmittelbar ein Tun Gottes korrespondirte, und zwar nicht bloß für den Effekt, als Gegenstoß gegen den Stoß, wovon nachher mehr, sondern für das Tun selbst als solches. Das rein freie, ganz one Gott vor sich gehende am Tun des Menschen — onedies nur dadurch erfolgen könnend, dass Gottes Lebensgeist in ihm ist, also aus Gottes Macht — ist nur der allererste und innerste sittliche Anstoß zu einem Handeln, das geheimnisvolle, nicht weiter zu erklärende Einsetzen seines Ich und zwar dafür, dass oder ob er Gott zu oder Gott entgegen sich bewegen, gleichsam den Mund auftun will, um ihn von Gott füllen zu lassen oder nicht. Mit dem Augenblick, wo dieses Entweder Oder — ob sich der Mensch der Bedeutung desselben voll bewusst ist oder nicht, macht nichts aus — vollzogen ist, erhält das Tun seinen Charakter sofort nicht mehr bloß durch den Menschen, sondern dadurch, dass zugleich — in unendlich verschiedenen Arten und Maßen — augenblicklich ein Agiren Gottes auf ihn, ein Füllen mit Gottessubstanz oder ein Entleeren mit Gottessubstanz zum Zweck des Handelns selbst stattfindet. Populär ausgedrückt: Der getroffenen Entscheidung für das Gute oder Böse entspricht sofort eine Stärkung und Steigerung des einen und andern, ein Fortgetrieben werden von einem δαιμων auf der einen oder anderen Ban. Wol stehen sich diese beiden Banen gottlob nicht dualistisch entgegen, die Liebe Gottes greift auch in die Ban des Bösen ein, und in Christo ist auch dem, der auf der dämonischen Ban des Bösen weit vorangeschritten ist, noch Rettung möglich gemacht. Das ändert aber an der Sache selbst, an dieser inneren Korrespondenz göttlichen und menschlichen Wirkens nichts. Wirklich frei wird das freie Geschöpf nur in Gott, und die höchste Stufe ist die sog. materiale Freiheit, christlich geredet jenes οὐκ ἐγὼ ἀλλὰ Χριστὸς ἐν ἐμοί, Gal. 2, 20; je ferner von Gott, desto unfreier, und die höchste Stufe ist die Verstockung, die dämonische Selbstverzehrung. Zwischen diesen beiden Polen liegt die irdische Lebensentwicklung des Menschen, und — sit venia verbo — vom einen oder andern ist in jedem Handeln etwas schon vorhanden, wenn auch vielleicht erst in den kleinsten Anfängen, entweder etwas vom ἐλευθεροῦν des υἱός Joh. 8, 36 oder vom σκληρύνειν. So löst sich, soweit es überhaupt für Kreaturen, welche die βάθη τοῦ σατανᾶ nicht zu ergründen vermögen, das Rätsel des Bösen. An jener calvinisch-lutherischen Anschauung, so sehr sie nur die eine Seite ins Extrem entfaltet hat, ist viel Wares, viel Schriftgemäßes. Von nuda permissio, von einem bloßen actus negativus oder privativus Gottes gegenüber dem Bösen, von bloßem Zulassen konnte höchstens für jenen Moment, den wir als das eigentliche einzige rein freie im menschlichen Tun erkannt haben, die Rede sein. Aber dieser, obgleich notwendig zu statuiren, entzieht sich so sehr aller Erklärung, ja nur auch Beobachtung und Untersuchung, dass man in der Tat versucht ist, von einer intelligibeln Tat zu reden. Das Rätsel dieses Momentes müssen wir auf sich stehen lassen. Für alles übrige aber bleibt es dabei, dass Gott auch betreffs des bösen Tuns positiv tätig ist. Alttestamentliche Stellen, wie Deut. 13, 4; 2 Sam. 16, 10; 2 Sam. 24, 1; prov. 16, 4; Jes. 45, 7, neutestamentliche, wie 1 Petr. 2, 8 füren bis auf einen gewissen Grad das Böse auf Gott zurück; und wenn in vielen derselben auch nur gesagt ist, Gott habe das betreffende geordnet zu gutem, resp. gerechtem Zweck, so ist doch auch hiemit — z. B. ganz deutlich Deut. 13, 4 wo gesagt ist, Gott versuche Israel dadurch, dass falsche Propheten auftreten — eben das Böse irgendwie als aus Gottes Ver-

anlassung erfolgt dargestellt. Ja nach Ezechiel 3, 20 legt Gott einem von seiner Gerechtigkeit sich abwendenden Menschen geradezu ein מִכְשׁוֹל, ein *σκάνδαλον* in den Weg, damit er falle und sterbe, derselbe Gott, der doch nicht den Tod des Sünders will. Derselbe Gott, von dem gewiss kein *πειρασμός* ausgeht, Jak. 1, 13 heißt uns Ihn bitten: *μὴ προςενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν*, Matth. 6, 13. Von den Stellen, die von der Verstockung, von der Dahingabe ins Böse (Röm. 1, 24 ff.) handeln, wurde schon geredet, sie zeigen das Ineinander von Gottes und der Menschen Agiren besonders deutlich. Gott will nicht das Böse, aber er will, dass das Gute wie das Böse zum Ziel komme, ausreife, jenes zur ganzen Füllung mit Gottes Leben, Friede u. s. w., dieses zum Tod und dessen Vorbote, dem Übel, vgl. den Art. „Tod" Bd. XV, S. 696, „Zorn Gottes". Dies fürt endlich noch auf den zweiten Punkt, die göttliche Providenz, die Weltordnung als lebendiges System von Reaktion Gottes auf das menschliche Handeln. Am schönsten scheint uns unter den Neueren Beck, Lehrwissenschaft[2] S. 143 ff., diesen Punkt geschildert zu haben: „Wie das Leben, so auch Lebenstätigkeit und Zuständlichkeit reicht Gott dar nicht nur als eine Gabe aus der Ferne oder aus der sich selbst überlassenen Welteinrichtung, sondern durch seine eigene, dynamisch innerliche Gegenwart in Jedem von uns und in Allem, was unser Leben fristet und darauf einwirkt, ebensowol gesetzmäßig bestimmend, regierend, als huldreich versehend und verwaltend; durch das tragende Gottesprinzip aber muss auch das auf seine eigene desorganisirte Lebensbarschaft reduzirte Geschöpf an dem von Gott gelegten Lebensgrund sich zerschellen und dessen Energie als aufreibende Strafenergie zu erfaren bekommen". Die Art freilich, wie Gott Leben wirkend, aber auch Tod verhängend also im Natur- und Geschichtsorganismus, diesem auf Stoß und Gegenstoß wundersam eingerichteten System, verfärt, kann in den einzelnen Fällen, im großen wie im kleinen, dem Menschen ein Rätsel sein, aber der Glaube w e i ß, dass diese Ordnung und ihre Handhabung die richtige ist. So lange die irdische Entwickelung dauert, so lange der terminus gratiae und irae nicht da ist — und für menschliches Urteil fallen diese mit dem terminus vitae zusammen — ist es der pädagogische Gesichtspunkt, unter denen sowol die Offenbarung der Gerechtigkeit als der Güte und Gnade Gottes sich stellt. Diese Pädagogik drängt uns oft das Wort auf die Lippen, dass Er ist ein אֵל מִסְתַּתֵּר Jes. 45, 15, cf. Röm. 11, 33, aber immer auch ein מוֹשִׁיעַ, und *δίκαιαι καὶ ἀληθιναὶ αἱ ὁδοί σου, ὁ βασιλεὺς τῶν ἐθνῶν* apoc. 15, 3. Dem menschlichen Suchen Gottes, dem Rechttun, entspricht immer Füllung mit Gottes Leben — w i e im einzelnen Fall, das bestimmt Gott, möglicherweise selbst durch äußeres Übel — dem menschlichen Bösestun entspricht immer Beraubung des Lebens. Das eherne Gesetz lautet: was der Mensch sät, wird er ernten, Gal. 6, 7. Und das im Gesamtleben so gut wie im Einzelnleben; auf diesem Gesetz ruht namentlich auch der Aufgang und Niedergang von ganzen Völkern, prov. 14, 34. Alles aber zum Ziele des Reiches Gottes. In Christo ist *πλήρωμα χρόνου* gekommen, Gal. 4, 4. in Ihm ist die Füllung des Menschheitslebens mit Gottesleben gegenüber Abfall und Tod in prinzipiell centraler Weise zur Vollendung gelangt, Seine Gemeinde ist das centrale Objekt der providentia. Seine Gläubigen, deren Leben ein sich öffnen für Gott ist sonderlich im Gebet, erfaren die Füllung mit Gottesleben am intensivsten, ihnen *πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθόν*, Röm. 8, 28. Für sie ist es nicht bloß die Macht und Güte des für das Menschenleben als solches sorgenden Herrn (prov. specialis), sondern die Liebe des zu ihnen in innigste, substantiale (unio mystica) Gemeinschaft sich setzenden Vaters, was sie immer und überall erfaren (specialissima); ihnen gelten die Zusagen von Matth. 6, 25 ff.; 7, 7 ff.; 10, 29 ff.; Phil. 4, 4 ff. u. s. w. im eigentlichsten Sinn, wie in ihrem Tun wirklich der *θεὸς ἐν πᾶσι καὶ διὰ πάντων* der von ihnen ethisch bejahte Alles wirkende ist. Aber mit Christo ist auch der kritische Höhepunkt der Weltgeschichte eingetreten, und von Ihm an geht, und zwar so, dass die providentia auch im regnum naturae Alles dem regn. gratiae et gloriae dienstbar zu machen weiß — denn Er ist der *πληρούμενος τὰ πάντα ἐν πᾶσι* Eph. 1, 23; 4, 10 und die Gemeinde ist

sein *πλήρωμα* — die Entwicklung des *αἰὼν οὗτος* dem *αἰὼν μέλλων*, geht Alles durch den Kampf von Gottes- und Weltreich dem letzten abschließenden Ziel, dem *θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσι*, entgegen. Die Apokalypse ist, wie schon angedeutet, das großartige Programm für die Anschauung der Providenz vom höchsten, endgeschichtlichen Gesichtspunkt aus. So ist klar, wie das ganze Kreaturleben mit seinem Centrum, der für Gottes Leben bestimmten Menschheit, ätiologisch, biologisch, teleologisch getragen, umspannt, geleitet ist von dem *θεὸς ἐπὶ πάντων, ἐν πᾶσι, διὰ πάντων*, von dem *ἐξ οὗ, δι' οὗ καὶ εἰς ὃν τὰ πάντα, αὐτῷ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας*.

Litteratur: Zwingli, de providentia. Sander, Über die Vorsehung, 1801. Die Werke über Theodicee, besonders Leibnitz, Essai de théodicée, 1712. Die dogmatischen Werke von Luther, Melanchton, Calvin, den luth.-orth. Dogmatikern, Schleiermacher, Kahnis, Beck, Dorner, Ritschl, Lipsius, Schweizer, die alttest. Theol. von Oehler und Schultz u. s. w. sind im Text benannt. Auch die apologetischen Werke, besonders von Delitzsch, Ebrard u. s. w. sind zu vergleichen. **Robert Kübel.**

Vorstius, Konrad, arminianischer Theolog, ein Mann von Begabung und Gelehrsamkeit, bekannt durch seine mit aristotelisch-scholastischen Spitzfindigkeiten aufgestellten eigentümlichen Bestimmungen über Gott und dessen Eigenschaften, durch seine Hinneigung zum Socinianismus, durch die Streitigkeiten und Verfolgungen, die er sich wegen seiner Lehren und Meinungen zuzog, war am 19. Juli 1569 zu Köln geboren, der Son römisch-katholischer Eltern. Sein Vater war ein Färber und hieß Theodor, seine Mutter Sophie Vorst, späterhin traten seine Eltern zur protestantischen Kirche über. Als Konrad Vorstius den ersten Unterricht erhalten hatte, kam er (1583) zu seiner weiteren Ausbildung nach Düsseldorf, wo er drei Jare lang blieb, dann begab er sich wider in seine Vaterstadt und trat im Jare 1587 in das Kollegium St. Laurentii ein. Er beabsichtigte hier Baccalaureus und Magister zu werden, weil er aber auf das Tridentinische Glaubensbekenntnis nicht schwören wollte, konnte er seinen Zweck nicht erreichen; er beschloss nun, vom gelehrten Stande ganz abzusehen und Kaufmann zu werden. Zwei Jare lang bereitete er sich für diesen Stand vor, dann aber änderte er seinen Entschluss wider, wandte sich dem gelehrten Studium von neuem zu, ging im Jare 1589 nach Herborn und widmete sich unter Piscators Leitung der Theologie, der er auch in Heidelberg, wohin er im J. 1593 als Hofmeister einiger junger Leute gekommen war, oblag. Im folgenden Jare (1594) promovirte er als Doktor der Theologie, darauf ging er (1595) nach Basel und Genf, wo er sich durch seine Disputationen (de sacramentis und de causis salutis, Basel 1595) bereits so auszeichnete, dass ihm auf Bezas Anregung eine öffentliche Lehrerstelle angetragen wurde. Er lehnte diesen Antrag ab und folgte vielmehr einem Rufe nach Steinfurt in der Grafschaft Bentheim, wo er (1596) am Gymnasium das theologische Lehramt übernahm. Hier zeichnete er sich so aus, dass neue Berufungen (nach Saumur und Marburg) an ihn ergingen, doch der Graf von Bentheim hielt ihn zurück. Inzwischen war er aber schon wegen der Schriften (de praedestinatione; de s. trinitate und de persona et officio Christi, Steinfurti 1597) als Socinianer verdächtigt worden, und er sah sich sogar, auf Veranlassung des Grafen von Bentheim, genötigt (1599), sich in Heidelberg zu rechtfertigen und seine Orthodoxie nachzuweisen. Die Socinianer bemühten sich jetzt vielfach, ihn für sich zu gewinnen; sie beschlossen (1600), ihn zur Leitung des Lubliner Gymnasiums zu berufen und ließen ihm auch (1601) eine theologische Professur durch Hieronymus Moscorovius anbieten. Er lehnte aber die neuen Berufungen ab, und sein Ansehen in Steinfurt stieg so, dass er hier im J. 1605 zum Prediger und Konsistorial-Assessor ernannt wurde. Nach dem Tode des Arminius erhielt er (1610) einen Ruf nach Leyden, wo die Remonstranten eine Hauptstütze in ihm zu erhalten hofften. Erst nach längerem Bedenken nahm er den Ruf an und mit den günstigsten Zeugnissen versehen, ging er nach Leyden ab. Jetzt hatte er aber seine schon im Jare 1602 zu Steinfurt veröffentlichten

Disputationes X. de natura et attributis Dei als Tractatus de Deo sive de natura et attributis Dei, constans X. disputationibus cum annotationibus, Steinfurti 1610, herausgegeben, und wegen seiner in demselben ausgesprochenen Lehren über Gott, über die Eigenschaften Gottes, über die Prädestination und über Christus wurde er von den Kontraremonstranten oder Gomaristen des Socinianismus und der ärgsten Heterodoxie angeklagt, namentlich machte man ihm den Vorwurf, das vollkommen geistige Wesen Gottes, dessen Einfachheit, Ewigkeit, Unveränderlichkeit und Allgegenwart, die Dreieinigkeit, die persönliche Vereinigung beider Naturen in Christo, dessen Gottheit und vollkommene Genugtuung für unsere Sünden zu bezweifeln und über die Prädestination irrig zu lehren. Auch die Theologen von Heidelberg sprachen sich ungünstig über den Traktat aus, und Vorstius schrieb: Protestatio epistolica contra theologorum Heidelbergensium de tractatu de Deo censuram, Hag. 1610. Seine Gegner in Leyden nahmen ihn mit Hass und Unwillen auf, ja sie wussten selbst den König Jakob I. von England in den Streit gegen ihn zu ziehen. Der König fertigte selbst ein Verzeichnis von Irrlehren aus dem Traktate des Vorstius und ließ es durch seinen Gesandten Rudolph Winwood den Generalstaaten übermitteln, mit der Erklärung, dass er sich als ihren Feind ansehen müsse, sobald sie einen Ketzer, wie Vorstius, unter sich dulden würden. In London, Oxford und Cambridge ließ der König das Buch des Vorstius verbrennen. Dieser verteidigte sich zwar in seiner Christiana ac modesta responsio ad articulos quosdam nuper ex Anglia transmissos, Lugd. Bat. 1611, dennoch mussten die Stände ihn entlassen, und er sah sich genötigt (1612), als Verwiesener in Tergow zu leben. Ununterbrochen dauerten aber die Angriffe gegen ihn fort, die selbst von einigen seiner Schüler angefacht wurden, welche in Friesland ein Schriftchen de officio Christiani hominis hatten erscheinen lassen, das antitrinitarische Lehren enthielt und an alle reformirten Kirchen die Mahnung richtete, sich der allgemeinen Glaubenssache anzunehmen. Zu den Hauptgegnern des Vorstius gehörten unter anderen vornehmlich Joh. Bogermann zu Leuwarden, Sibrand Lubbert zu Franeker, Matthäus Sladus zu Amsterdam, Georg Eglisemmius; in einer Reihe von Streitschriften (u. a. Prodromus plenioris responsi suo tempore secuturi ad declarationem Sibrandi Lubberti et ministrorum Leovardensium iteratam cautionem, Lugd. 1612; Responsum plenius ad scripta quaedam eristica, inprimis contra Ministrorum Leovardensium commonefactionem ampliorem, Lugd. 1612; Paraenesis ad Sibrandum Lubbertum, Goudae 1613) verteidigte sich Vorstius meist mit großer Heftigkeit. Endlich wurde er durch die Synode zu Dortrecht als Ketzer aus den Generalstaaten verbannt (1619). Er floh von Tergow und hielt sich bis zum Jare 1622 in der Verborgenheit auf. Da gewährte der Herzog von Holstein den Arminianern eine Zufluchtsstätte; Vorstius kam im Juli 1622 nach Tönningen, hier starb er aber schon am 29. September. In Friedrichstadt wurde er beerdigt. Kurz vor seinem Tode soll er noch ein Glaubensbekenntnis aufgesetzt und sich zur socinianischen Lehre bekannt haben. Vgl. historische und theologische Einleitung in die Religionsstreitigkeiten von J. G. Walch, III, Jena 1734, S. 565 ff.; IV, Jena 1736, S. 281; Christliche Kirchengeschichte seit der Reformation von J. Matth. Schröckh, V, Leipzig 1806, S. 240 ff. und die hier angegebene Litteratur; A. Schweizer, Gesch. der ref. Centraldogmen, II, 75 und 102, in Baurs Theol. Jahrbüchern 1856. **Neudecker † (A. Schweizer).**

Vossius, Gerardus Joannis. Einen würdigeren Vertreter als diesen Gelehrten haben die literae humaniores kaum gekannt. Ich nenne ihn nicht einfach einen Mann, der sich damit beschäftigt hat, sondern einen Vertreter der artes ingenuae. Seine Biographen werden seine Lobredner. Er ist einer der wenigen Männer, deren Ruhm eben so laut von den nachfolgenden Geschlechtern als von seinen Zeitgenossen verkündigt wurde.

In Heidelberg erblickte er im Frühlinge 1577 das Licht der Welt. Sein Vater, Johannes Vos, stammte aus dem südlichen Teile der Niederlande. Infolge des Ausbruchs der Glaubensverfolgungen war er geflüchtet und, nachdem

er Theologie studirt hatte, Prediger geworden. Seinen Familiennamen hatte er in Alapicius verwandelt. Weil er calvinistisch gesinnt war, verließ er 1576 die Pfalz, wo damals das Luthertum als herrschende Macht sich geltend machte. Am 5. Mai 1578 ließ er sich an der kurz vorher gestifteten Universität Leyden als Student der Theologie einschreiben. Hierauf wirkte er an verschiedenen Orten, zuletzt in Dortrecht, als Diener des Evangeliums, und entschlief den 22. Februar 1586, Gerhard als Waise hinterlassend.

Dortrecht bot mannigfach Gelegenheit zur Ausbildung der glücklichen Anlagen des Knaben; in seinem 17. Lebensjare wurde er sodann Zögling des sogenannten Staten-Kollegiums zu Leyden; am 21. September 1595 trug er seinen Namen in das Album der Universität ein. Von allem, was Leyden dem begabten Jüngling bot, hat dieser wol nichts höher gewürdigt, als den Freundschaftsbund, welchen er mit Hugo de Groot (Hugo Grotius) schloss, der ein Jar früher unter die Zöglinge der alma mater aufgenommen worden war, ein Freundschaftsbund, welcher erst durch den Tod zerrissen wurde; ebenso vortrefflich als bescheiden schrieb Vos von Grotius: „Quem scirem nihil immerito magnifacere praeter me unum".

Unter günstigen Umständen begann Vossius seine Studien in Leyden. Das Staten-Kollegium war eben auf einem besseren Fuß eingerichtet worden. Bonaventura Vulcanius, P. Bertius, R. Snellius lehrten an der Hochschule die alten Sprachen und die philosophischen Wissenschaften. Franziscus Junius, Lucas Trelcatius und F. Gomarus die Exegese des Alten und Neuen Testamentes. Mit welch gutem Erfolge er diesen Lehrern folgte, geht aus der von ihm im Jare 1597 erschienenen Schrift hervor: Oratio panegyrica de felici expeditione exercitus foederatae Belgicae, ductu Principis Mauritii, ebenso aus den Vorlesungen über einige Bücher des Aristoteles, welche von ihm unter allgemeinem Beifall gehalten wurden.

Wenn es nach dem Wunsch der Kuratoren der Hochschule gegangen wäre, so würde Vossius die Sparte des A. E. Vorstius in der Physik übernommen haben, welcher damals zur medizinischen Fakultät übergegangen war. Doch glücklicherweise beriefen ihn die Vorstände der lateinischen Schule zu Dortrecht dorthin, um das vakant gewordene Rektorat dieser Schule zu übernehmen. Seitdem widmete er sein Leben völlig dem Dienste der Philologie und der historischen Theologie, zuerst als Rektor, dann als Leiter des Staten-Kollegiums zu Leiden, hierauf als Professor an der Hochschule daselbst, endlich als Professor an dem Athenaeum Illustre in Amsterdam. Elf Jare wirkte er und zwar mit den günstigsten Erfolgen in Dortrecht; fünf Jare war er Leiter des Staten-Kollegiums (1614 bis 1619) unter den mühevollsten Umständen, welche durch die Streitigkeiten zwischen den Gomaristen und Arminianern veranlasst waren; er für seine Person hielt sich so viel als möglich von ihnen zurück, seine Erbauung und Gemütserhebung suchte er in der Predigt und Abendmalsfeier sowol bei Remonstranten als Kontraremonstranten. Den Heißspornen jener Tage war eine solche Mäßigung ein Ärgernis. Auch über sein Haupt entlud sich der Sturm. Man übertrug dem Kollegium der Kuratoren der Hochschule, das zum Teil erneuert und durch etliche hinzugefügte Mitglieder verstärkt wurde, die Aufgabe, alles das zu tun, was die Lage und die Bedürfnisse des höheren Unterrichtes erforderten; dieses urteilte, dass sowol der Rektor, als auch der Subrektor, Vossius und Barlaeus, von ihren Stellen entfernt werden müssten. Doch fehlte es nicht an Männern im Kollegium, welche den Vossius vor einem solchen Schicksal zu bewaren wünschten. Man gab ihm den Rat, selbst seine Stelle zur Verfügung zu stellen und auf diese Weise in gewisser Beziehung dem Schlage zuvorzukommen. Fragt man, was er nach dem Urteile der maßgebenden Personen, der Kontra-Remonstrantenpartei, übles getan hatte, dann erhält man eine vollständige Antwort aus den Verhandlungen der südholländischen Synode betreffs der Angelegenheiten, Sache und Lehre der Remonstranten, welche von Dr. N. C. Kist in dem „Archief voor kerkelyke geschiedenis" (Archiv für Kirchengeschichte) T. VII mitgeteilt sind.

Die durch Vossius veröffentlichten „theses theologicae de variis doctrinae christianae capitibus (1615) und die „Historiae de controversiis, quas Pelagius, ejusque reliquiae moverunt, libri VII“ (1618) wurden angesehen, als Ansichten enthaltend, die nicht mit denen der Kontra-Remonstranten übereinstimmten, wärend überdies bekannt war, dass Vossius in einzelnen Punkten mit den 5 Artikeln der Remonstranten übereinstimmte.

Vossius wollte in keiner andern Eigenschaft vor der Synode erscheinen, als in der eines Gemeindegliedes, in keinem Falle aber als eine akademische Person. Das Letztere wünschten einige Kuratoren und Professoren, welche mit ihm für die Unabhängigkeit der Schule eiferten. Dass Vossius seiner Enthebung zuvorkam, hatte guten Erfolg; die kirchlichen Obrigkeiten gewärten sie, nachdem die theologische Fakultät erklärt hatte, dass keine Ursache vorhanden wäre, die Rechtgläubigkeit des Vossius in Zweifel zu ziehen. Sobald diese kirchliche Bewegung gegen Vossius zu Ruhe gekommen war, übertrugen die Curatoren im Jare 1622 ihm die Professur der Beredtsamkeit und der Chronologie, und ungefär 3 Jare später die der griechischen Sprache.

Durch diese Vermehrung seiner Wirksamkeit und zugleich seines Einkommens empfing Vossius einen Beweis der Erkenntlichkeit der Kuratoren für ein Opfer, welches er gebracht hatte. Er hatte nämlich eine Berufung an die Universität Cambridge ausgeschlagen, welche im Jare 1626 noch einmal widerholt wurde; ein Entschluss, welchen seine englischen Freunde mit Leidwesen vernahmen, wiewol sie ihm ihr Wollwollen nie entzogen. Es wurde ihm ein Kanonikat übertragen, dessen materielle Vorteile ihm als Hausvater sehr zu gute kamen. Leyden sollte ihn jedoch nicht länger als bis 1632 besitzen. Der Einladung der Regierung der Stadt Amsterdam, an dem daselbst neu errichteten Athenaeum Professor zu werden, und zwar unter äußerst günstigen Bedingungen, glaubte er Gehör geben zu müssen. Er trat dieses Amt am 8. Januar 1632 mit der Inauguralrede „De historiarum utilitate“ an.

Der gut gewälte Gegenstand war des Verfassers der „Libri IV de Historicis Graecis“ (1624) und der „Libri III de Historicis Latinis“ (1627) vollständig würdig. Außer über die allgemeine Geschichte las er auch über die der christlichen Kirche; er interpretirte gelegentlich Xenophon und Aristophanes, Florus und Justinus. Samstags Abends hielt er Privatübungen, wobei die Anwesenden sich im Stil und Vortrage übten. In den öffentlichen Vorlesungen, welche nicht nur von Studenten, sondern auch von Männern reiferen Alters und höherer Stellung besucht wurden, trat Vossius infolge ausdrücklichen Verlangens der Regierung in einer Toga, Talar, auf. Wie er seine Vorlesungen hielt, berichtet Samuel Sorbière, welcher selbst wärend seiner Anwesenheit in den Niederlanden unter seinen Zuhörern saß. Dieser schreibt (Sorberiana pag. 229): „tres viros numerabam maximos ex innumeris e Suggestu praelegentibus, Dionysium Petavium, Vossium et Barlaeum, Heinsium non audiveram et Samuelem Petitum modeste — dieser war sein Oheim — praeteribam, quos inter Vossius eminebat, quantum lenta solent inter viburna Cupressi, —

Den 17. März 1649 rief ihn der Tod aus seinem Wirkungskreise ab und erlöste ihn von dem schweren Kreuze, welches er als Ehegatte und Vater hatte tragen müssen. Er war zweimal verheiratet, zuletzt mit der Tochter des Franziskus Junius. Er hat alle seine erwachsenen Kinder nacheinander zu Grabe getragen, und unter diesen diejenigen, welche durch Talent und Geistesgaben seinem Namen einen neuen Glanz hätten geben können. Denn es war Warheit was Grotius scherzend von ihm bezeugte: „Liberis non minus quam libris seculum ornavit, ut dubium effecerit, scriberetne accuratius an gigneret felicius?“ Der Son, der bei seinem Tode noch am Leben war, trug den Namen Isaak, ein Son, der dem Vater in vielen Stücken sehr unänlich war. Beider Lebensbild ist in einer sinnigen Weise gezeichnet in: Memoires pour servir à l'histoire des sciences et des arts“, bekannt unter dem Namen: Journal de Trevoux, Jahrgang 1713, p. 178 sqq., und daraus herübergenommen in Niceron's Memoires XIII,

p. 99 ss. Durch Reden von Freunden und Verehrern ist das Lob des G. J. Vossius verkündigt worden. Sein Amtsgenosse Albertus Rusius hielt ihm eine oratio funebris, die jedoch nicht im Drucke erschien. Unter den Bewunderern der Person und der Gaben des Vossius nahm einen der ersten Plätze der berühmte holländische Dichter Joost van den Vondel ein.

Die Inschrift, welche von diesem einem Bildnisse des Vossius, welches durch den Maler Sandrart verfertigt worden war, beigesetzt wurde, verliert durch jede Übersetzung. Die Schlussverse mögen in lateinischer Sprache also widergegeben werden:

„Quid chartis hominem cingis, Sandrarde, librisque?
Condita quaeque libris condita habet cerebro“.

In den Jaren 1695—1701 erschien eine vollständige Ausgabe seiner Opera in sex tomos divisa. Größtenteils gaben diese Folianten einen Abdruck dessen, was schon früher erschienen war; nur einzelne Stücke erschienen hier zum ersten Male im Drucke.

Die genaueste Angabe dessen, was er geschrieben hat, liefert der Catalogus dieser Opera bei Niceron l. c. p. 102 ss., welcher noch Werke von Vossius aufgenommen hat, welche nicht in den Opera enthalten sind.

In diesen Opera fällt uns am meisten das Universelle der Wissenschaftlichkeit des Vossius auf. Man sagt, dass seine Bibliothek 24,000 Bände umfasst habe, und man behauptete, dass der Inhalt derselben ihm vollständig bekannt gewesen sei.

Fragen wir, welche Verdienste er sich bezüglich der Philologie erworben hat, so beantwortet uns dies seine Grammatica Latina, welche länger als zwei Jarhunderte den Ehrenplatz in seinem Vaterlande eingenommen hat und in unzälbaren Auflagen neu gedruckt worden ist, seitdem sie zum ersten Male im Jare 1618 unter dem Titel erschienen war: Ludolphi Lithocomi Syntaxis Latina ex recensione Vossii, womit er die Grundlage zur fruchtbaren Betreibung der alten Sprache gelegt hatte. Den Studien der lateinischen Sprache öffneten seine Werke eine reiche Quelle. Sie lieferten den Beweis, dass sie von einem Manne stammten, der in dem, was er schrieb, vollkommen zu Hause war und welcher keine Mühe sparte, um andere auf die Höhe zu füren, die er selbst erreicht hatte. Genialität mag seinen Werken fehlen; lehrreich sind sie dagegen auf jeder Seite. Hat er auch selbst mit der Textkritik sich nicht beschäftigt, so hat er doch anderen darin vorgearbeitet, dass er sie dekliniren und konjugiren gelehrt und ihnen die Gesetze der Syntaxis eingeschärft hat. Eben so hell glänzt sein Ruhm als Historiker; was namentlich die Historische Theologie betrifft, so ist sein Verdienst, dass er in einer Zeit, in welcher vorzugsweise dogmatische Arbeiten die Geister bewegten, sein Augenmerk auf die Geschichte des Dogmas gerichtet hat. Es mag war sein, dass wir über mehr Quellen verfügen und deshalb in mehr als einer Beziehung seine Arbeit verbessern können, es würde aber undankbar sein, das, was er getan hat, gering zu schätzen. Vor allem müssen wir hierbei unsere Aufmerksamkeit richten auf seine „Dissertationes tres de tribus Symbolis, Apostolico, Athanasiano et Constantinopolitano (1642), welche als Probe einer kritischen Behandlung dieses Gegenstandes bleibende Aufmerksamkeit verdienen; nicht minder ist dies der Fall mit den ein Jar früher herausgegebenen „Libri IV de theologia gentili et physiologia Christiana, seu de origine et progressu idololatriae deque naturae mirandis, quibus homo adducitur ad Deum. Niemand war zu einer solchen Untersuchung geeigneter, als Vossius, welcher die alte Welt gleichsam aus der Nähe kannte. Er gab seinen Zeitgenossen die Frucht einer aufmerksamen Betrachtung von Erscheinungen, die, wie sehr sie auch von dem Wege der Warheit abweichen, doch als Zeichen geistlichen Lebens Beachtung verdienen.

Von allem, was Vossius uns hinterlassen hat, ist nichts wichtiger, als seine Epistolae. Die Sprache ist rein, edler aber ist noch das Herz, das in dieser Sprache sich offenbart. So wie er darin die Verdienste des Franziscus Junius gegen die Angriffe des Scaliger und des de Thou vereidigt, wie er darin über

seine eigenen Schriften, Wirksamkeit und Schicksale spricht, mit seinen Freunden verkehrt, lernen wir ihn nicht nur als einen großen Mann, sondern vor allem, einen edlen Menschen lieben.

Vergleiche über ihn H. Witten, Memoriae Phil. decas quinta, p. 96 sq.; J. W. de Crane, De Vossiorum Juniorumque familia; über seinen Aufenthalt in Dortrecht: Dr. G. D. J. Schotel, De illustre School te Dordrecht, p. 43; zu Leyden: M. Siegenbeck, Geschiedenis der Leidsche hoogeschool I, 108; II, 110; zu Amsterdam: Illustris Amst. Athenaei Memorabilia, ed. D. J. van Lennep, pag. 79 sqq. Dr. Sepp.

Vulgata, s. lat. Bibelübersetzungen Bd. VIII, S. 445.

W.

Wackernagel, Philipp, der hervorragendste Hymnolog des 19. Jarhunderts, der christliche Pädagog und Mitbegründer des deutsch-evangelischen Kirchentages, ist am 28. Juni 1800 zu Berlin geboren. Seine Jugend fällt in die Zeit des tiefen Verfalls und des nachher bewirkten neuen Aufschwunges unseres deutschen nationalen wie kirchlichen Lebens. Was damals auf den neu eröffneten Turnplätzen zur Belebung des deutschen Geistes und der heranwachsenden Jugend gesungen und mit vielen ernsteren Gemütern in Hoffnung auf Erfüllung betend errungen ward, hat er im Alter mit jubelnder Freude des Herzens erlebt: die Einheit Deutschlands und die Wideaufrichtung des Kaisertums. Er war der sechs Jare ältere Bruder des als Germanist und Litterarhistoriker durch zalreiche gelehrte Schriften rühmlich bekannten Wilhelm Wackernagel, der als Professor der deutschen Sprache und Litteratur schon vor ihm, am 21. Dezember 1869 zu Basel verstorben ist. Beide Brüder sind in sehr engen, beschränkten häuslichen Verhältnissen aufgewachsen. Der Vater war Buchdrucker; doch mit dem Franzosendruck seit dem Kriegsunglück 1806 wuchs auch der Notstand in Berlin und in der Familie. Die Sorge für fünf Kinder ließ der im Goldsticken sehr geschickten Mutter nicht die Zeit, durch eigener Hände Arbeit weder den Ausfall des Geschäftes so zu decken, noch die geringe Besoldung des Mannes, der seit 1807 den schweren Posten eines Kriminal-Kommissarius hatte, so zu vermehren, dass die Familie one Sorge hätte bestehen können. Anfänglich sehr schwächlich, wuchs der leiblich wie geistig großartig angelegte, an Geist und Gemüt reich begabte Knabe, des Vaters besonderer Liebling, auch unter dem Druck der Verhältnisse kräftig heran; er hat früh, schon in der Schulzeit, erfaren, wie köstlich es sei, das Joch in der Jugend tragen zu lernen. Im Kampf mit der Not des Lebens, keine Schwierigkeiten kennend, bildete sich die Festigkeit, Selbständigkeit, ja auch schon früh eine gewisse Hartnäckigkeit in seinem Charakter aus, welcher schon von Kind an nicht one das im Elternhause waltende fromme Gottvertrauen mit dem allmählich immer tiefer erfassten Glauben an seinen Heiland sich verband.

Als Schüler des grauen Klosters in Berlin unter des älteren Bellermann Direktorat war er, um sich freien Schulunterricht, teilweise freie Schulbücher und ein kleines Taschengeld zu verdienen, in den damals noch bei dem Gymnasium bestehenden Singechor, die Berliner Currende, eingetreten. Diese „Schüler" pflegten am Sonntage, in den freien Nachmittagen (Mittwochs und Sonnabends) gegen einen vierteljärlichen Beitrag, oder auf Bestellung bei Festlichkeiten, besonders bei Begräbnissen, und wärend der ganzen Adventszeit täglich Abends in den Straßen der Altstadt und ihrer Vorstädte geistliche Lieder zu singen. Recht aus eigener Erfarung schildert Wackernagel später in seiner Ausgabe von Luthers geistlichen Liedern (S. XVIII) diesen durch nichts zu ersetzenden Segen für eine

Stadt, welchen Kinder und Dienstleute, wie die Bürger mitten in ihrer Arbeit empfangen. „Wo die Chorschüler nicht mehr singen, bekommt niemand das Wort Gottes auf der Straße zu hören.“ „Wo nicht der kirchliche Gemeindegesang, beides der Chorgesang und der Volksgesang, auch im Freien ertönt und Stätten und Wege heiligt, da hat das evangelische Kirchenlied seine Bestimmung zu einem großen Teil noch nicht erfüllt, es hat das Gebiet noch nicht für sich gewonnen, auf welchem zu Luthers Zeiten das deutsche Lied in katholischen Gegenden Geltung hatte.“ — Schon früh wurde der spätere Hymnolog mit den reichen Schätzen, welche unsere Kirche von Luthers Zeit an in ihren Liedern besitzt, bekannt.

Soweit es die freie Schulzeit an den übrigen Wochentagen ermöglichte, versah er noch Schreiberdienst bei einem Justizrat. Unter dieser „Schreibfron“, wie er einmal klagte, machte er Erfarungen, „welche ihn beinahe bis zur Hölle gebracht hätten“, und die er seinem jüngeren Bruder erspart sehen wollte (Wilhelm W.'s Jugendjare 1885, S. 15). Nur die im Sommer völlig freien Nachmittage am Mittwoch und Sonnabend, an welchen Tagen schon vor dem Schulunterricht in der Morgenfrühe der Chorumgang stattfand, ließ er sich nicht nehmen. An ihnen „trabte er“ hinaus auf den Turnplatz Jahns, des Begründers der Turnerei in Berlin. Diese Zeit mit der leiblichen und geistigen Erfrischung und Kräftigung unter dessen Leitung gehörte zu den liebsten Erinnerungen aus der Jugendzeit. „Er ward ein Liebling Jahns“, welcher nicht bloß die leibliche Kräftigung der deutschen Jugend, sondern auch ihre sittliche Reinigung im Auge hatte, und diese nicht one oder gegen den damals neu erwachten Glauben „an den Herrn Christus, an den Heiland“ erstrebte. „Dieses so verschollenen teueren Namens bediente er sich oft“.

Der Vater starb 1815. Ein Jar später musste der Son das Gymnasium verlassen, weil es der Mutter unmöglich war, ihn länger zu erhalten. Die Schreibfron musste wider ertragen werden. Durch Jahn wurde er an Professor Plamann empfohlen und von diesem als Lehrer und zugleich Schüler in sein Institut, welchem später auch Fürst Bismarck angehörte, aufgenommen. Von hier aus machte er nach drei Jaren die Prüfung zum Besuch der Universität; wärend dieser Zeit konnte er seinen Verkehr mit Jahn auf dem Turnplatz ungehindert fortsetzen. Auch die Mittel zum akademischen Studium sollte er dem Turnplatz, insbesondere seinem treuen Jahn verdanken.

Der schlanke, hochgewachsene Jüngling mit edlem Angesicht, einer der gewandtesten und kräftigsten Turner, „in Jugendfülle und Jugendschöne, an Leib und Seele one Fehl, voll Unschuld und Weisheit, beredt wie ein Seher, eine Siegfriedsgestalt von großen Gaben und Gnaden, den Jung und Alt gleich lieb hatte“ — so war damals Wackernagel, das Vorbild, nach welchem Jahn seinen „Friesen“ in seinem Buche: „Deutsche Turnkunst“ geschildert. Durch Jahn wurde der elternlose Jüngling an den Prof. der Mineralogie und Bergrat Karl v. Raumer, dem derselbe auf dem Turnplatz und in Jahns Hause begegnet und aufgefallen war, empfohlen. Seitdem vertrat der treffliche Mann Vaterstelle an Philipp. Die sofortige Aufnahme in dessen Haus nach Breslau war für seine ganze weitere Entwicklung, ja für sein Leben von bestimmendem Einfluss. Seine soeben in Berlin begonnenen Studien setzte er mit freiem und frischem Mut hier fort; er richtete sie nicht bloß auf die deutsche Sprache und Litteratur, sondern durch v. Raumers persönlichen Einfluss auch auf Mathematik und Naturwissenschaften, besonders Mineralogie und Krystallographie. Daneben wusste v. Raumer, der in den Freiheitskriegen Adjutant beim General Gneisenau gewesen, auch den hohen Wert des Turnens zu schätzen. Aber gerade Wackernagels Eifer auf dem Turnplatz machte ihn in der damaligen Zeit der „Demagogenriecherei“ der demagogischen Umtriebe verdächtig, dem „Polizeirichter“ fiel sein Tagebuch nebst allen seinen Liedern, Gedichten und wissenschaftlichen Abhandlungen in die Hände; er selbst hatte ein Jar Stadtarrest. Endlich widmete er sich, gleichfalls durch v. Raumer angeregt, hymnologischen Studien, und um ihn bei diesen festzuhalten, nahm

ihm derselbe das Versprechen ab, nicht eher wider selbst zu dichten, als bis er seine Arbeit am Kirchenliede vollendet habe.

Durch v. Raumers Berufung nach Halle wurde Wackernagel bestimmt, sobald sein Stadtarrest aufgehoben war, seine Studien in Halle fortzusetzen und zu vollenden. Wie bei v. Raumer die Naturwissenschaften und die Pädagogik auf dem Grunde des lebendigen christlichen Glaubens ruhten, so auch bei Wackernagel; sein auch dafür wie für alles Edle empfänglicher Geist fand in dem Verkehr mit dem hochverehrten und geliebten Raumer die reichste Anregung, ja mehr als dies, Pflege und Ausbildung, und sollte es auch später noch in wachsendem Maße finden.

Als von Raumer Ostern 1823, wesentlich infolge des auch gegen ihn seitens der preußischen Behörden wegen seines Einflusses auf die Burschenschaften ausgesprochenen Misstrauens, seine Stelle aufgegeben und eine Lehrtätigkeit an einer Privaterziehungsanstalt in Nürnberg angetreten hatte, wurde im folgenden Jare auch Wackernagel, der inzwischen seine Studien vollendet und dessen „Geist sich gesetzt“ hatte, an dieselbe Anstalt als Lehrer für Mathematik und Naturwissenschaften berufen. Hier wirkte er im schönsten Verkehr mit gleichgesinnten Amtsgenossen (außer mit v. Raumer noch mit Ranke, dem späteren Oberkonsistorialrat, Strebel, dem späteren Pfarrer und Schwager, u. a.), und trat mit den hervorragenden christlichen Persönlichkeiten Nürnbergs wie mit den bedeutendsten Gelehrten des nahen und viel besuchten Erlangen (Schubert, Schelling, Pfaff, Krafft u. a.) in enge Berürung. Die Anstalt vermochte sich trotz der tüchtigsten Lehrkräfte nicht zu halten; v. Raumer musste sie auflösen und folgte schon 1829 einem Ruf nach Erlangen als Professor der Mineralogie und Pädagogik; Wackernagel, nachdem er kurz vorher auf Grund einer Reihe gedruckter wissenschaftlicher Abhandlungen mineralogischen und botanischen Inhalts (gedruckt in der Isis und in Kastners Archiv) zum Doktor der Philosophie promovirt war, dann den Sommer über noch geschriftstellert hatte, war 1829 im Herbst an die städtische Gewerbeschule nach Berlin berufen und nach Ablegung seiner Oberlehrerprüfung daselbst definitiv als ordentlicher Lehrer angestellt. Seine mineralogischen, besonders krystallographischen Arbeiten, welche er veröffentlicht hatte, zogen die Aufmerksamkeit des berühmten Mineralogen Weiß in Berlin auf sich; er wollte ihn für die Berliner Universität gewinnen; zuvor sollte er sich jedoch noch durch eine größere wissenschaftliche Arbeit bekannt machen und zu deren Vollendung eine Reise nach London antreten, um die dortigen Krystalle im Britischen Museum zu studiren. Leider musste er die mühsam ersparten Reisemittel zu einer längeren Badekur verwenden, um seine sehr erschütterte Gesundheit wider herzustellen.

Wider genesen verlobte er sich mit der Schwester des damaligen Erlanger Professors der Theologie, des späteren Oberkonsistorialpräsidenten und Reichsrates v. Harleß, und schloss mit ihr 1830 den Lebensbund zu einer reich gesegneten Ehe. Diese Verbindung wurde der Anlass, dass er, wie er öfter sagte, einen Schwabenstreich machte und seine Stellung in Berlin aufgab, um zu seinem Schwager Strebel Ostern 1839 nach Stetten in Württemberg zu gehen und an der unter dessen Leitung stehenden Erziehungsanstalt als Lehrer für Mathematik, Naturwissenschaften und deutsche Litteratur zu arbeiten. Hier entstand sein im Manuskript ausgearbeitetes, leider nicht veröffentlichtes Lehrbuch der Mathematik, und hier begannen auch die Arbeiten an seinen „Lesebüchern“ für den deutschen Unterricht, welche in einer großen Zal von Auflagen viele Tausende von fröhlichen Lesern und Leserinnen erworben haben, unter ihnen für die Kinder in den frühsten Jaren seine „Goldene Fibel“. Noch bedeutsamer war sein „goldenes Buch“, die klassische Abhandlung: „Der Unterricht in der deutschen Muttersprache“ (Stuttgart 1843), eine von den hervorragenden Pädagogen allgemein anerkannte, banbrechende Schrift für diesen Lehrgegenstand.

In dieser Stellung verblieb er fünf nicht leichte Jare. Nach kurzer Zurückgezogenheit ins Privatleben auf ein stilles abgelegenes Landgut (Schloss Kaltenegg) zur Herstellung seiner Gesundheit folgte er 1845 einem Ruf als Professor an das Realgymnasium zu Wiesbaden und 1849 als Direktor an die Realschule in

Elberfeld. Der schwierige und spröde Boden des Wuppertales, die nicht leichten örtlichen Verhältnisse namentlich bei seiner ausgeprägten politisch konservativen und konfessionell lutherischen Richtung und dabei vor allem seine angegriffene Gesundheit, die ihn mehrere Male nötigte, einen viele Monate langen Urlaub zu nehmen, bestimmten ihn 1861, seine Stellung aufzugeben und sich in den Ruhestand nach Dresden zurückzuziehen, um ungehindert durch Berufstätigkeiten seinen litterarischen, zumeist hymnologischen Arbeiten, soweit es seine Gesundheit gestattete, sich hingeben zu können.

In allen diesen Stellungen, so lautet ein kompetentes Urteil, ragte Wackernagel hervor durch die Tüchtigkeit seines Unterrichts in der Beherrschung des Gegenstandes, in der Hingebung an die Schüler, in der Aneignung des Stoffes, durch den sittlichen Ernst, die jugendlich turnerische Frische, welche auch die Spiele der Knaben und Jünglinge in ihrer tieferen Bedeutung erkannte und den Meister jugendlicher Bewegungsspiele zur Freude der Zöglinge oftmals in ihre Reihen stellte. Seine zalreichen Schüler folgten mit Begeisterung seinem Unterricht sowol in der Mathematik und in den Naturwissenschaften, als im Deutschen, besonders in der Litteratur; ebenso seinen patriotischen Festreden an den Gedenktagen der Reformation, der Schlachten aus den Freiheitskriegen, bei den Oktoberfeuern, welche er überall wider anfachen ließ.

In die Zeit seiner Wirksamkeit zu Wiesbaden fiel das Revolutionsjar 1848 Es war für seinen aufs lebhafteste empfindenden Geist eine tief erschütternde Zeit, reich an bittersten Schmerzen über den tiefen Abfall seines Volkes. Vielfach hatte er Anlass, sowol in Wiesbaden als in dem nahen Frankfurt unmittelbar auf die Volksstimmung einzuwirken, unbekümmert um „die Augen des mörderischen Gesindels“ und seine demokratischen Fürer. Auch litterarisch suchte er sein liebes Volk wider „auf ebene Ban zu leiten und von der Karrikatur des Heiligen“ fern zu halten. Zu diesem Zweck reichte er aus dieser Schmerzenszeit und seiner Einsamkeit in der Trauer um sein Volk zum Trost für Gleichgesinnte und zur Weckung wie Stärkung des echt nationalen und evangelischen Geistes sein köstliches Büchlein „Trösteinsamkeit in Liedern“ (Frankfurt am Main 1849) mit der von heiliger Vaterlandsliebe und Glaubensfreudigkeit glühenden Vorrede dar. Er wollte seinem Volk die alten herrlichen Lieder ins Herz zurückrufen. Die gewaltige Vorrede, welche mit Psalm 137, „an den Wassern zu Babel saßen wir und weinten“, schloss, mit ihrem männlichen und mutigen Wort gewann die Herzen derer, welche ebenfalls in Liebe um das verfürte Volk klagten; er sprach es aus, was Viele fülten: „Es ist der Geist der Lüge, welcher unser Volk beherrscht. Nicht seit gestern, seit jenen hohen Zeiten der Freiheit treibt er sein Spiel mit ihm und reicht ihm Stein für Brot und Schlange für Fisch. Wir haben erfaren, wovon wir hoffen durften, es werde dem Ausgang aller Weltgeschichte vorbehalten bleiben, eine Organisation der finsteren Kräfte zum Angriff auf die heiligen Erbgüter des Volks, eine Verruchtheit, die sich der Schwäche derer, denen Gott die weltlichen und kirchlichen Ämter anvertraut, fürchterlich zu bedienen wusste. So seinem innersten Wesen, seiner Geschichte und seinem Glauben entfremdet, rings umgeben von den Karrikaturen des Heiligsten, umstrickt von den Lügen und Lagen seiner Feinde, hat es zuletzt, statt der waren Revolution, da alles Volk sich zu Gott, dem Urquell des Heils, zurückwendet, die misslungene Nachamung der französischen Fratze derselben sich müssen äffen lassen. — Keiner unter denen, die zu dir von Einheit, Freiheit und Wolstand reden, ruft dir dieses ewige ware Wort ins Herz: trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit, so wird euch solches alles zufallen!“

Wir haben absichtlich dieses kleine Stück der, wie Stimmen der Zeit es beweisen, nach vielen Seiten woltuend berürenden Vorrede ausgehoben, teils um aus ihr Bild und Gesinnung des Redenden zu beleuchten, teils um die Stimmung zu zeichnen, aus welcher heraus ein für die Kirche durch ihn wesentlich gefördertes wichtiges Unternehmen erwachsen ist — die Bildung des deutschen evangelischen Kirchentages. Es galt, zum lebendigen Glauben der Kirche zurückzufüren, zu retten, was sich retten lassen will, zu sammeln, was der Samm-

lung bedürftig war. Ein Einzelner konnte für sich allein wenig ausrichten. Aber seine Not und seine aus der Not herausgeborenen Gedanken aussprechen, was ihn bewegte, anderen mitteilen und so mit Hoffnung auf des HErrn Segen zunächst an seinem Teile mitzuwirken, das war ihm möglich. Und so sehen wir ihn, wie er anfangs April 1848 den ihm verwandten bayerischen Pfarrer P. Heller in Klein-Heubach bei Miltenberg am Main aufsucht, um mit ihm die letzten traurigen Ereignisse im Vorparlament und die daselbst geplante Trennung von Stat und Kirche zu besprechen. Man kam überein, dass ein engeres Zusammenschließen der Gläubigen aneinander und besonders zu gemeinsamer Beratung, wie den Übeln, welche schon da waren und noch bevorstanden, zu entgehen oder entgegenzuwirken, nicht bloß wünschenswert, sondern dringendstes Bedürfnis sei. Beide beschlossen in der am 3. Mai auf dem Sandhof bei Frankfurt stattfindenden Konferenz, welche alljärlich zweimal, im Frühjar und Herbst, die Geistlichen der Umgegend zu gemeinsamen Beratungen zu versammeln pflegte, die Sache zur Sprache zu bringen. Ein Dreifaches leitete sie bei ihrem Vorhaben: 1) dass es hohe Zeit sei, nach so langer Zerfarenheit in Gottes Namen etwas zu tun, damit das kirchliche Bewusstsein des Volkes gestärkt und den einzelnen gläubigen Gliedern der Kirche, selbst den ausgesetzten verlorenen Posten, das Gefül der Zusammengehörigkeit mit dem Ganzen wider gegeben werde. 2) Zu dem Zwecke möchte ein großer kirchlicher Verein gegründet werden, der die gläubigen Elemente in allen deutschen Ländern vereinige, wie einzelne Personen zusammenschließe und die bekennende Kirche repräsentire. 3) Begriff und Tatsache der Landeskirche, als welche vereinige, was Gott getrennt wissen wolle, und trenne, was nach Gottes Willen vereinigt sein solle, müsse durchbrochen und der Begriff und die Tatsache einer, das ganze deutsche Volk umfassenden Konfessionskirche, als welche an jenem doppelten Schaden einer verderblichen Vereinigung und verderblichen Scheidung nicht leide, wider ins Leben gerufen werde.

Mit diesen Grundsätzen wurde auch an demselben Tage noch der hessische Pfarrer Dr. Haupt in Rimhorn (hessischer Odenwald), der ein hervorragendes Mitglied jener Konferenz war, bekannt gemacht. Er kam ihnen mit Freuden entgegen, umsomehr, als auch er wie viele andere damals schon änliches plante und schon seine Grundgedanken schriftlich niedergelegt hatte; er wollte darin die Organisation religiöser Vereine über ganz Deutschland anregen. Trotz Verschiedenheit in der von den ersteren stärker vertretenen kirchlichen Auffassung kamen diese drei doch überein, dass Haupt auf der bevorstehenden Konferenz durch den Vortrag seines Aufsatzes den Gegenstand einleiten solle. Es geschah in lebhafter Rede, welcher eine noch lebhaftere Gegenrede folgte. Statutenberatungen für einen evangelischen Verein erschien den Meisten notwendig. Dagegen stellte Heller und Wackernagel den unerwarteten Antrag, besonderer Statuten bedürfe es nicht, man solle eine Versammlung aller Gläubigen durch ganz Deutschland berufen, die dann weiter für sich selbst sorgen müsse. Die Bestürzung wuchs, als Wackernagel den Antrag noch dahin verstärkte, dass diese Versammlung schon in der Woche nach Pfingsten gehalten werden solle. Es seien Taten nötig, nicht Diskussionen. Die Rationalisten waren rürig; ihre Versammlung war in Eisenach sogar demokratisch gefärbt. In Frankfurt fehlte es an gleicher Entschlossenheit. Man wies auf die vorhandene politische Aufregung hin, die sich doch zuvor müsse gelegt haben. Schließlich sollte einer Kommission die Sache zur weiteren Beratung übergeben werden. In diese wurden neben dem genannten Heller und Haupt auch Andreä und Bonnet aus Frankfurt am Main, Pfarrer Richter in Praunheim, Prokurator Kuhl in Hanau gewält und Wackernagel der Vorsitz übertragen. Mit großer Energie nahm er sich der wichtigen Aufgabe an; es kam auf Verständigung über den Plan mit den hervorragendsten Vertretern der Kirche und ihrer Wissenschaft an. Heller korrespondirt mit Hengstenberg, Haupt mit Dorner, Wackernagel mit Harleß, Hoſacker und Heubner; gleichzeitig fanden in Baden Besprechungen mit Hundeshagen, Eichhorn, Kaiser statt, um Rat und Bedenken, Weisung und Vorschläge von den verschiedensten Seiten entgegenzunehmen. In der Kommissionssitzung vom 17. Mai erfur man von dem am 11. Mai in Bonn als Manuscript für Freunde ausgesandten Aus-

schreiben des Professors der Rechte von Bethmann-Hollweg in Bonn und von dessen „Aufruf an alle evangelische Christen deutscher Nation zu einer ihre Gesamtheit darstellenden Versammlung"; sodann wurde in jener Sitzung festgestellt, dass die Bekenntnisfrage nicht weiter anzuregen sei; sie sei vor 300 Jaren gelöst, und auf die vorhandenen Symbole soll die Versammlung berufen werden; am wenigsten soll etwas erstrebt oder begünstigt werden, was der aller kirchlichen Entwicklung in Lehre und Leben so verderblich gewesenen Union gleichkäme; an Stelle des Unionsbegriffes sei der der Konföderation zu setzen; die beiden evangelischen Konfessionen gehen mit einander in ihrer ungebrochenen Kraft, nicht wie in der Union genötigt, sich durch teilweises Aufgeben ihres artikulirten Bekenntnisses zu schwächen. Wie das alte corpus evangelicorum zu Speier dem Katholizismus entgegengetreten und die Macht und Einheit des Protestantismus gezeigt habe, so solle das neue, als deutsche Bundeskirche neben dem deutschen Bundesstat, nunmehr die doppelte Aufgabe haben, diesem äußeren Feind und zugleich dem inneren, dem Unglauben und Abfall im eigenen Hause, entgegenzuwirken, also für die Regeneration des evangelischen Volkes einzutreten.

Auf diesen Grund der Konföderation stellte sich Wackernagel als Lutheraner, wärend ihm Dorners unirte Nationalkirche, wozu Haupt neigte, unsympathisch war. Man einigte sich zu einem Aufruf, durch welchen die schon beabsichtigte außerordentliche Sitzung auf dem Sandhof am 21. Juni (Woche nach Pfingsten) aus Geistlichen und Laien auf dem Baden des apostolischen Bekenntnisses berufen wurde; gleichzeitig sprach man darin den Wunsch aus, dass möglichst bald und möglichst viele Vorbesprechungen in allen Teilen Deutschlands zu gleichem Zwecke gehalten würden, um eine allgemeine Versammlung für ganz Deutschland vorzubereiten.

Auf die ausgesandten Einladungen kamen zustimmende und ablehnende Antworten: so letztere von Harleß und Löhe, weil das Vorhaben nur vom Standpunkt der Union möglich sei; sollte es zum Bruch kommen, dann würden sie mit dem Plane, Vereinigung der Landeskirchen oder Gemeinden, hervortreten; — gerade diesen Bruch wünschte Wackernagel mit allen Kräften zu vermeiden. Günstiger waren dagegen die Antworten von Hengstenberg, Hofacker, Heubner, der auch in Wittenberg den „Kirchentag", wie man nach des erwänten Richter Vorschlag die Versammlnng nannte, willkommen hieß. Das hatte Wackernagel richtig erkannt: solche Versammlung könne nur an einer der Hauptstätten der Reformation tagen, aber durchaus nicht in Berlin, wohin der Kirchentag nur zu seiner größeren Verweltlichung gelegt werden würde. —

Die endlich am 21. Juni abgehaltene Vorversammlung im Sandhof zälte 88 Teilnehmer, darunter Dorner, v. Bethmann-Hollweg, Ullmann, Hundeshagen, Zimmermann, Palmer. Wackernagel fürte den Vorsitz, man bekannte sich zu dem Petrusbekenntnis: Joh. 6, 68 f., und behandelte besonders die Frage, ob eine solche Versammlung zeitgemäß sei, was Hundeshagen lebhaft bekämpfte; man müsse darin eine Herausforderung sehen. Ihm trat Wackernagel mit dem Wort entgegen: Jetzt oder nie! man könne nicht warten, bis der Boden unter den Füßen hinweggezogen sei; er wies teils auf die Gegner hin, die Lichtfreunde, teils auf das, was eine solche Versammlung tun könne: schon sich öffentlich in Buße und Demut vor dem Herrn beugen, die Warheit der Kirche bekennen, sei ein segensreiches Zeugnis; sie könne Mut und Vertrauen wecken und stärken, auch Taten tun: wie Anträge an das Parlament, Proteste gegen getroffene und zu treffende Beschlüsse, z. B. über Schule, Civilgesetzgebung u. a. erlassen, was von einer Versammlung, die aus Männern des Vertrauens der gesamten deutsch-evangelischen Kirche bestehe, größeren Eindruck machen müsste, als von Einzelnen oder von kleineren Kreisen. Wackernagel erfreute sich der ungeteilten Zustimmung v. Bethmann-Hollwegs, dessen eingehende Motivirnng durchschlug. Es wurde beschlossen: „auf dem Grund des evangelischen Bekenntnisses den Kirchentag nach Wittenberg zu berufen, um die Feststellung der Verhältnisse der evangelischen Kirche in der gegenwärtigen Zeit-

lage zu berathen". Die bisherige Kommission, an ihrer Spitze Wackernagel, wurde mit der weiteren Ausfürung betraut.

Ein neuer Aufruf nebst Einladung nach Wittenberg zum 21. September wurde erlassen; eine große Korrespondenz schloss sich an dieselbe. Alle möglichen Anträge wurden gestellt; es galt, darauf zu antworten, Mißverständnisse und Missdeutungen abzuwehren; Schwankende zu befestigen, Widerstrebende zu gewinnen, die gelegten Grundlagen festzuhalten. Noch kurz vorher wollte die Herbst-Sandhofskonferenz, dass zu Wittenberg ein bestimmtes Bekenntnis im Sinne der Union abgelegt werde. Sogar noch in der Besprechung am Vorabend wurden gewaltige Anstrengungen gemacht, den Kirchentag zum Werkzeug der preußischen Union zu gestalten. Heubner verteidigte mit gleicher Energie die Grundlagen, und Stahl wusste zuletzt mit sicherer Hand die Konföderation zu retten. In v. Bethmann-Hollwegs und Stahls Hand wurde die Leitung der großen und bedeutsamen Versammlung gelegt. Wackernagel hatte das Verdienst, diese Versammlung, welche sich seitdem als „ein Reiseprediger" in großem Stil zur Weckung christlichen und evangelischen Glaubenslebens eine Reihe von Jaren in Deutschland bewärt hat, mit sicherem Blick und fester Hand vorbereitet und in die richtigen Banen geleitet zu haben; schon damals hatte er auch richtig erkannt, dass die Verbindung mit dem Kongress für innere Mission unzweckmäßig sei, weil sie einander hindern und beeinträchtigen würden, wie denn letzterer später getrennt, für sich noch gegenwärtig selbständig besteht. — Die weitere Geschichte des Kirchentages gehört nicht hieher; sie findet sich in Kürze in dem betr. Artikel Bd. VIII, S. 1 ff.; das hier Gesagte ist aus den von Wackernagel gesammelten Akten geschöpft.

Wackernagels Arbeiten und Verdienste um die Pädagogik wie um Mathematik, Naturwissenschaften, besonders um die Krystallographie, gehören nicht hieher; sie sind in seiner Biographie eingehend gewürdigt. Hier kann nur der von ihm vertretene Standpunkt kurz dargelegt werden.

Wackernagel trat der damals herrschenden rationalistischen Pädagogik mit ihrem geschichtslosen Humanismus klar und scharf entgegen als Vertreter der einzig berechtigten, christlichen, national-deutschen Erziehung. „Jene ist es", sagt er in seiner Abhandlung: „Unterricht in der Muttersprache", „die den Geist ausdorrt und das Gemüt unlauter erhält; ihre Verstiegenheit kommt aus der Erniedrigung der Wissenschaft. Man will nicht das Objekt erkennen, sondern das Subjekt bilden oder unterhalten. Man hat keine Hochachtung vor dem Objekt, weder vor seiner Ewigkeit noch vor seinem Organismus." „Die Schule hat keinen anderen Zweck, als den Zögling zu befähigen, dass er nach dem Maße seiner Kräfte Gottes Wort verstehe und Liebe übe. Darin liegt auch der Unterschied zwischen Realschule und Gymnasium; dieses befähigt Gottes Wort in den Grundsprachen, jene in der deutschen Bibel zu lesen; sonst aber gibt eine Realschule eine Bildung, welche in keinem Stück hinter derjenigen zurücksteht, die es am Gymnasium gibt". Zur Hebung des deutschen Unterrichts, der schon mit der ersten Unterweisung durch die Mutter im Hause beginnen muss, und wozu seine „Goldene Fibel" Handreichung bieten sollte, gab er seine „Deutschen Lesebücher" und im Anschluss an sie ein „mittelhochdeutsches Lesebuch", seine „Edelsteine deutscher Dichtung und Weisheit im XIII. Jahrh.". (Frankfurt a. M. 1857) heraus, dazu jene vorher citirte Abhandlung „Über den Unterricht in der deutschen Muttersprache." Diese Reform-Arbeiten, sowol die Prinzipienlehre wie seine Sammlungen, werden unvergessen bleiben.

Aus gleichem Gesichtspunkte will er auch den Geschichtsunterricht behandelt sehen. Es ist nicht richtig, dass das Gymnasium den Zögling an der Vergangenheit, die Realschule an der Gegenwart bilde; die Gegenwart ist die Frucht und das Resultat der Vergangenheit, und „die Schule erfasst letztere als Moment von Geschichte und Weissagung". „Die biblische Geschichte muss den allein richtigen Anfang und die allein richtige Grundlage alles Geschichtsunterrichtes bilden." Bedeutsam, dass er schon damals bei den Schülern das Interesse für Mission zu wecken riet und auch selbst bestrebt war, um den damals noch weit

mehr als jetzt weit verbreiteten philiströsen Ansichten über das Missionswesen entgegenzuwirken, weil gerade die Mission die Früchte des Geistes der Warheit an dem Siegeslauf durch die Weltgeschichte am deutlichsten aufzeigt.

Endlich auch für die Naturwissenschaften genügte ihm keineswegs der empirische Standpunkt der Beobachtung bloß sinnlicher Erscheinungen; es muss auch auf diesem Gebiete alles „geistlich gerichtet“ werden. Er ist nicht bloß exakter Forscher, sondern auch Naturphilosoph wie Steffens, Schubert, und steht mit diesen und v. Raumer auf christlichem Grunde. Sein Grundsatz war: „Naturanschauung, aber an der Hand der Wissenschaft“; er lauschte daher selbst auf die Melodieen in der Natur und hörte sie; es sollte der Jüngling selbständig erkennen, aber der Ertrag der Wissenschaft ihm zugute kommen. Daher forderte er in Bekämpfung des „viehischen Materialismus“ von einem Lehrer der Naturwissenschaften, „dass er ein Mann sei, besonnen, maßhaltend, und der die Freude an den Überraschungen, welche die Wissenschaft dem Neuling bereitet, überwunden habe, sodass sie ihn nicht mehr zu kindischen Übereilungen, zu Ausflügen in das Gebiet des Geistes fortreiße, von den eiteln Überhebungen derer, die nichts gelernt haben, gar nicht zu reden.“ Seine naturwissenschaftlichen Studien traten später zurück. Gewissermaßen als Vermächtnis für seine Freunde hat er seine Forschungen auf den verschiedensten Gebieten zusammenfassend die Harmonie von Natur und Offenbarung im christlichen Geiste dargelegt in einem kurz vor seinem Tode veröffentlichten, freilich nicht leicht verständlichem Schriftchen: „Über die ersten und letzten Dinge“ (Leipzig 1878).

Um ein tüchtiger Lehrer zu sein, der an dem Volke warhaft Erzieher sein will, dazu gehört, dass man nicht bloß ein Glied und Kenner seines Volks sei, sondern selbst erzogen von Gott, im Glauben der Kirche stehe, welche dem deutschen Volke durch die That der Reformation als besondere Gnadenheimsuchung Gottes erneuert worden ist. Dieser Glaube machte den Mineralogen zum Hymnologen. Ihm war der Krystall die Melodie eines Liedes in der Schöpfungswelt, und die Melodie war ihm der Krystall des Liedes. Mit seiner poetischen Begabung — er brauchte die Poesie, wie die Luft zum Atmen — versenkte er sich in die Natur, in die Geschichte, in das Volksleben, dessen verborgenes Innere sich in seinem Liede, dem Volksliede, und dessen Heiligtum im Glauben sich im Kirchenliede ausprägt. Damit kommen wir auf seine Arbeiten für das Kirchenlied und auf seine Bedeutung und Verdienste um die Hymnologie.

Durch Wackernagels Leben von seiner Jugend an zieht sich die Liebe zum Volksliede. Mit Freuden sang er es schon auf dem Turnplatz. Seine Studien fürten ihn in die Geschichte und besonders in die Sprache und Litteratur unseres Volkes und somit auch zu den klassischen Liedern desselben. Seine geistliche kirchliche Glaubensrichtung ließ ihn nicht an den Perlen des Volksliedes, den geistlichen Liedern, dem reichen Schatz unserer Kirche, vorübergehen. Diesen in der Jugend in der Kurrende so viel gesungenen Liedern widmete er gleichfalls seine Forschungen. Das Kirchenlied ist die Verklärung des Volksliedes. Im Choral leben alte Liederstrophen und alte Volksweisen, wol uralt, nur umgestimmt und den strengen Ansprüchen des geistlichen Chores zugewandt. Wir singen in der Kirche, was vielleicht im grauen Altertum Melodie der Nibelungenstrophe oder der Form, die Otfried benutzt oder alliterirende Heldenmaße war. So rürt das Kirchenlied mit seinen Wurzeln an die fernste Vergangenheit. Durch K. v. Raumer, der gleichfalls solchen Studien sich ergeben hatte, wurde er darin gefördert und bestärkt; auf dessen Wunsch brachte er sogar seine poetische Gabe diesen Arbeiten zum Opfer, und zwar im doppelten Sinne: dass er auf das eigene Dichten verzichtete und dass er mit demselben sich um so tiefer in diese Kleinodien unseres Volkes vertiefte. Von diesem Gesichtspunkte aus und mit solchen Gaben und mit dem reichen Wissen auf dem Gebiete der Sprache, Litteratur und des Volkslebens, ging er an diese seine Studien. Vor ihm hat keiner so umfangreiche, eingehende, quellenmäßige und sorgfältige methodische Studien gemacht, keiner solche Liebe, keiner solche Gaben diesem Gegenstande gewidmet. Bis jetzt gab es noch keine

Geschichte des geistlichen Liedes, wie er sie sich dachte: als des Lobes Gottes in heiliger Poesie, welche zugleich eine Geschichte des Geistes in Liedern, der Sprache und der Philosophie ist. Sie zu schreiben, war die Aufgabe, welche er sich gestellt. Keiner war so berufen dazu. Doch wollte er es nicht eher wagen, als bis seine Arbeiten einen gewissen Abschluss gefunden. Er hat sie nicht mehr vollendet. Wir haben nur Andeutungen und Gesichtspunkte in seinen Vorreden und Monographieen. Es wird die Aufgabe der Zukunft sein, sie zu verwerten. Gleichzeitig verfolgte er aber bei diesen wissenschaftlichen Studien auch einen praktischen Zweck: nämlich die sichere Basis für die Herstellung der Gesangbücher unserer Kirche zu geben, um der Willkür auf diesem Gebiet ein Ende zu setzen — und diese Schätze unserem Volke wider zugänglich zu machen.

Wir besprechen zunächst seine Arbeiten in der Reihenfolge ihrer Entstehung.

Schon 1832 fügte er der vorzüglichen „Auswal deutscher Gedichte für höhere Schulen" in der zweiten Ausgabe einen Abschnitt „geistlicher Lieder" hinzu und begründete diese Erweiterung mit den treffenden Worten: „das Kirchenlied ruht auf einer tiefen unergründlichen Vergangenheit. Es ist die Verklärung des weltlichen Volksliedes. Willig bot dieses, als die erwachte Kirche ihre Harfen stimmte, der Andacht seine Formen und Weisen dar". Hier zeigt sich schon früh die rechte Stimmung, ja die heilige Begeisterung für diese Forschungen und vor allem für die Sache.

Die erste reife Frucht seiner umfassenden Studien war: „Das deutsche Kirchenlied von Martin Luther bis auf Nicolaus Herman und Ambrosius Blaurer" (Stuttgart 1841). Die Vorrede zeigt sofort seine Begeisterung: „Nicht Leyer! nicht Pinsel! eine Wurfschaufel für meine Muse, die Tenne heiliger Litteratur zu fegen." Das Werk zerfällt in zwei Teile. Im ersten gibt es die Lieder chronologisch nach gewissen Gruppen geordnet, im Anhange eine diplomatisch genaue Beschreibung der Quellen, aus denen er sie geschöpft: die alten Gesangbücher und Gesangblätter, dazu die Vorreden jener und 39 weltliche Lieder, welche geistlich umgearbeitet worden. Obgleich das Kirchenlied erst mit der Reformation seinen Anfang nahm, und eine Frucht derselben war, sofern durch sie erst der Volksgesang in den kirchlichen, gottesdienstlichen Gebrauch kam, so liegen die Wurzeln desselben doch in dem alten vorreformatorischen geistlichen Lied, sowol dem lateinischen als deutschen, auf welches für das richtige Verständnis des Kirchenliedes zurückgegangen werden muss. Die vorliegende Sammlung von 850 Liedern nach den ihm zugänglichen ältesten und besten Texten beginnt daher mit einer Sammlung lateinischer Hymnen und Sequenzen (65 und zwei im Anhang); dann folgen die deutschen Lieder und reichen bis auf Luther vom achten Jarhundert an (118, nebst 78 im Anhang), dann die der Reformationszeit, von Luther, den böhmischen Brüdern, der reformirten Kirche u. a. (536, nebst 19 im Anhang), endlich die der ältesten katholischen Gesangbücher (31). — Wir heben absichtlich diesen Grundriss des genannten Werkes hervor, weil er der Rahmen geblieben ist, nach welchem Wackernagel später sein Riesenwerk ausgebaut hat. — In der Vorrede entwirft er zugleich eine Geschichte des Kirchenliedes in großen Umrissen und Zügen, und zeigt, wie sie im Einzelnen gelöst werden muss. Sie habe darzustellen eine Geschichte der ersten Einfürung des deutschen Kirchengesanges überhaupt nach Landschaften und Städten, und nach den Umständen, unter denen sie geschah. Darnach die Geschichte der Lieder, welche eingefürt und dann geblieben oder wider abgeschafft sind, also verbunden mit einer Geschichte der Gesangbücher; da das Kirchenlied aber erst eine Frucht der Reformation ist, so ist in beiden Teilen seine Geschichte aufs engste mit der der letzteren in den einzelnen Landesteilen und Orten verbunden und mit der Geschichte des Blühens und Verfallens der Gemeinden, ihrer Absonderung oder ihres kirchlichen Lebens zu geben. Zugleich ist auf die Gesangbücher, die Bekenntnisschriften des Volkes, seines sich entwickelnden Geschmacks, wie der Aneignung der Lehre, im Unterschied von den Symbolen der Kirche mit ihrem unveränderlich feststehenden Inhalt, und

auf die Gesangweisen, die Melodieen zu achten (vergl. dazu C. v. Raumer in d. Ztschr. für Prot. und Kirche, 1841, S. 120 ff.).

Dies Erstlingswerk fand allseitig die verdiente Anerkennung, Berücksichtigung und mehrfach Nachfolger. Mit diesem Werk ist ein Wendepunkt in der Geschichte der hymnologischen Wissenschaft, der Anfangspunkt der neueren Hymnologie zu datiren. Von allen Seiten wurde eine Fortsetzung gewünscht. Aber weitere Nachforschungen, jede Reise zu den deutschen Bibliotheken, fürten ihm eine so große Fülle neuen, bisher unbenützten und unbekannten Materiales zu, daß er, sehr bald von der Unzulänglichkeit dieses ersten Entwurfes überzeugt, eine völlige Umgestaltung desselben glaubte vornehmen zu müssen. Das neue Werk sollte aus drei Abteilungen bestehen: die Bibliographie, — die Lieder — die Geschichte umfassend. Nach dreizehnjärigen Forschungen konnte er das neue Unternehmen anfangen.

Bis dahin bot er der Kirche drei andere musterhafte Leistungen dar. 1) Das immer allgemeiner ausgesprochene Verlangen, die geistlichen Lieder unserer großen Dichter in derselben Reinheit und Ursprünglichkeit zu haben, in welcher wir die Poesieen der weltlichen Dichter durch die neueren wissenschaftlichen kritischen Ausgaben besitzen, und in welcher Form Kirche und Gemeinde allein ihr anvertrautes Erbe und Eigentum erkennen kann. Dies Bedürfnis bestimmte Wackernagel, zunächst eine neue kritische Ausgabe der „Lieder Paul Gerhards“ (Stuttgart 1843) getreu nach der bei seinen Lebzeiten erschienenen Ausgabe wider abdrucken zu lassen. Dieses „seine Büchlein“ sollte zwar zunächst nur dem Zwecke der Erbauung dienen, aber es dient in der diplomatischen Widergabe des ältesten Textes und mit der inhaltreichen Vorrede über den Dichter, seine Lieder und deren älteste Ausgaben auch der hymnologischen Wissenschaft. — 2) Für die dreihundertste Widerkehr des Todesjares Luthers bestimmt, aber erst 1848 vollendet, erschien eine neue Ausgabe der „geistlichen Lieder Martin Luthers“ mit den zu seinen Lebzeiten gebräuchlichen Singweisen: nach Inhalt und Form, Druck und Ausstattung eine Prachtausgabe. Ihm schwebte das von Luther besorgte „Valentin Bapstsche Gesangbuch“ von 1545 vor, welches neben der inneren Vollendung auch in den Äußerlichkeiten des Druckes denjenigen Grad von Schönheit bieten sollte, der damals möglich war: darum tun „die Drucker ser wol daran, daß sie gute Lieder fleißig drucken und mit allerlei Zierde den Leuten angenehm machen, damit sie zu solcher Freude des Glaubens geneigt werden und gern singen, wie denn dieser Druck ser lustig zugericht ist“. So sollte alles, was Kunst heißt, beitragen, den Menschen Gottes Wort lieb zu machen. Auch Wackernagel ließ daher diese neue Liederausgabe nicht bloß typographisch meisterhaft herstellen und ausstatten, sondern er vermochte auch den bekannten Luthermaler, Gustav König, die Lieder mit Holzschnitten zu schmücken — ware Kunstwerke, welche durch ebenso ernste als geistvolle Auffassung ihres erhabenen Stoffes jedes tiefere Gemüt anziehen müssen. Zugleich verfolgte er aber auch die schon früher von ihm angeregte Aufgabe, die ursprünglichen Melodieen, wie sie zu Luthers Lebzeiten gesungen wurden, nach den ältesten Quellen wider bekannt zu machen und der Willkür der Organisten entgegenzuwirken. So trug denn auch diese, obgleich zunächst der Erbauung bestimmte Ausgabe reiche Frucht für die Hymnologie. — Ihr reihte sich 3) die wichtige Arbeit über „Johann Heermanns geistliche Lieder“ (Stuttgart 1856) an. Es ist die erste vollständige Liedersammlung dieses so hochbegabten und begnadigten schlesischen Dichters, welcher nach seinen poetischen Leistungen, was Inhalt, Form und Umfang betrifft, wie Wackernagel in der bedeutsamen litterarischen Einleitung ausfürt, einen weit höheren Rang beanspruchen kann, als Opitz und Tscherning, jene sonst so gefeierten Häupter der schlesischen Dichterschule, haben.

Gleichzeitig mit diesen Spezialstudien ging seine Arbeit an dem neuen Unternehmen, eine zweite Auflage seines ersten Werkes vorzubereiten, von statten. Die erste Abteilung des geplanten Werkes erschien unter dem Titel: „Bibliographie zur Geschichte des deutschen Kirchenliedes im 16. Jarhundert“ (Frankfurt a. M. 1855). Schon im ersten Anhange des ersten Werkes hatte er zum

ersten Male den Anfang mit diesem ganz neuen Zweige der Hymnologie versucht; wie er one Vorgänger war, so wird er, was die Fülle des Materials und die Genauigkeit der Behandlung betrifft, auch wol keinen Nachfolger haben können. Damals beschrieb er 187 Gesangbücher und Gesangblätter, in diesem Werk waren es, one die Nachträge, 1148, und auch diese Sammlung wuchs später noch um 620 Nummern (vgl. Anhang 1877). Nur bei Kennern und Forschern konnte solche Arbeit Anspruch auf Anerkennung und Würdigung erheben; und hier ist nicht bloß bei den Hymnologen, sondern auch bei den Germanisten eine Stimme. So sagt Vilmar: „Dieses Werk sichert einer langen glänzenden Litteratur der deutschen Vergangenheit ihr Gedächtnis. Es rettet die lange Reihe jener alten Gesangbücher, welche im Staube vermodern und die zum Teil gegenwärtig oft nur noch in einem Exemplare vorhanden, doch die köstlichsten Edelsteine der Poesie in sich schließen. Auch die Geschichte des weltlichen Liedes hat durch dies Werk eine erhebliche Bereicherung erfaren". Änlich urteilen Gödecke und Kurz. Letzterer rühmt es als „ein Buch, welches von unvergleichlichem Fleiß, unübertrefflicher Genauigkeit und wunderbarer Hingebung zeugt und in all diesen Beziehungen seinesgleichen nicht hat". —

Nichtsdestoweniger wollte sich für sein großes Werk — für die zweite Abteilung — kein Verleger bereit finden. Nach jarelangem Bemühen willigte er in den Rat einflussreicher und sachverständiger Freunde, es auf Subskription herauszugeben. Ein von seinen Freunden, den hervorragendsten Theologen und Kirchenmännern, sowie den bedeutendsten Sprachforschern (Uhland, die Gebrüder Grimm) unterzeichneter Aufruf hatte den Erfolg, dass die Verlagshandlung von B. G. Teubner in Leipzig den Druck übernahm. So erschien denn schon 1864 die zweite Abteilung unter dem Titel: „Das Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zu Anfang des 17. Jarhunderts, mit Berücksichtigung der deutschen kirchlichen Liederdichtung in weiterem Sinne und der lateinischen von Hilarius bis Georg Fabricius und Wolfgang Ammonius". Im allgemeinen ist die Anlage wie in der ersten Ausgabe, nur ist die Sammlung unvergleichlich größer, und außerdem bis zu Anfang des 17. Jarhunderts ausgedehnt. Das Material ist etwa um das Achtfache vermehrt. Statt der 850 Lieder dort haben wir hier 6783. Der erste Band bildet die Grundlage zu den folgenden; er enthält die lateinischen Sequenzen, welche späteren deutschen Liedern zugrunde liegen; statt der früheren 67 sind es jetzt 656. Sie bilden den Unterbau für die deutsche und bis in die reformatorische Zeit hineinreichende lateinische geistliche Dichtung. In der zweiten Abteilung wird die Bibliographie fortgesetzt. Im zweiten Bande (1867) folgt das deutsche geistliche Lied bis zur Reformationszeit aus den sieben Jarhunderten von Otfried bis Hans Sachs, 1448 Lieder (früher 196); diese bilden die andere Grundlage für das deutsche Kirchenlied, welches erst in der Reformation und durch sie geboren wird; es sind die im dritten Bande (1870) enthaltenen Lieder von Luther bis Hermann (1532 bis 1553) statt der früheren 546 jetzt 1487, von 169 (früher 78) meist bisher noch nicht bekannten Dichtern, zum Teil von großer Bedeutung. Der vierte Band (1874) bringt die Lieder des zweiten Geschlechts der Reformationszeit, von Paulus Eber bis Bartholomäus Ringwaldt (1554—1584) in 1587 Liedern, endlich im fünften Bande (1877) die des dritten Geschlechtes, von 1578 bis 1603; außer den lutherischen (790) noch die Lieder der Schwenkfelder (232), der Widertäufer (126), der römischen Kirche (457, früher nur 31), ebenfalls meist von bisher unbekannten Personen.

Es war dem Verfasser vergönnt, dies ganze Werk zum Abschluss zu bringen; es fehlte dem letzten Bande nur die orientirende Vorrede. Die Lieder liegen vor nach den besten Quellen mit den in den ältesten Texten enthaltenen Varianten diplomatisch genau, korrekt und schön gedruckt.

Dagegen hat Wackernagel die dritte Abteilung — die Geschichte des Kirchenliedes — nicht mehr schreiben können. Andeutungen enthalten die oft recht ausfürlichen und auch in anderer Beziehung sehr wertvollen und bedeutsamen Vorreden zu den vier Bänden (die zum letzten hat er nicht mehr schreiben können).

Er hat der Kirche und nicht bloß der hymnologischen Wissenschaft einen Dienst von bleibender Bedeutung geleistet. Auf dem von ihm gelegten Grunde, den spätere Forschungen höchstens in Einzelheiten werden zu erweitern aber nur zu berichtigen haben, hat die Wissenschaft die Geschichte des Kirchenliedes aufzubauen nach den Grundlinien, welche er gezogen hat.

Schließlich müssen wir noch zweier seiner Arbeiten gedenken: mit der einen ist er über die Grenze der deutschen Liederdichtung hinausgegangen in seinen „Beiträgen zur niederländischen Hymnologie" (Frankfurt 1867), um auf diesem stammverwandten Gebiet zu änlichen Forschungen anzuregen; er beschrieb die alten niederländischen Gesangbücher und bietet die Lieder der niederländischen Reformirten aus der Zeit der Verfolgung. In der anderen Arbeit: „Gesangbuch für Kirche, Schule und Haus" (Stuttgart 1860) hat er praktisch gezeigt, wie eine Gesangbuchsredaktion im ganzen und einzelnen zu geschehen habe. Es ist zwar nur eine kleine Samlung von 223 Liedern, aber es sind doch die trefflichsten Lieder (wenn auch nicht alle) in musterhafter Textbearbeitung mit ihren rhythmischen Singweisen.

Wackernagel hat alle Seiten und Zweige der Hymnologie, man kann sagen grundlegend und vorbildlich behandelt: von den mühsamsten Quellenforschungen an, in welchen er keine genügenden Vorgänger und den „Kandidaten Niemand" zum Helfer hatte, sodann in Einzelmonographieen (Luther, P. Gerhard, Joh. Heermann), endlich in der Geschichte wie in der Redaktion — sowol der Lieder wie der betr. Singweisen wie der Gesangbücher hat er gearbeitet. Er hat diesem Zweige der Theologie diejenige Achtung gebietende Stellung erkämpft, welche sie den oberflächlichen Schreibereien und Herausgebereien gegenüber als Wissenschaft beanspruchen muss. Die gegebene Anregung hat gute Früchte gebracht: wir erinnern an die bedeutsamen Arbeiten von Mützell, Bachmann in Berlin, Schneider, Thilo, Schircks, Schauer, Stip, Fischer, Linke, Bachmann (in Rastack), Lauxmann, Bode und für die Melodieen Karl v. Winterfeld, Gottlieb von Tucher u. a.

Auch in praktischer Hinsicht hat er die richtigen Banen gewiesen und betreten. „Das unwissende Geschrei über Gesangbuchsnot, noch mehr die unberufene Abhilfe derselben fordert zu einer freien, von allen Bedürfnissen absehenden Behandlung des Gegenstandes auf. Gewiss wird nun die Geschichte des Kirchenliedes, vornämlich aber die Feststellung der ursprünglichen Liedertexte, uns vor den Erfindungen und Betörungen jener eitlen Eiferer, namentlich der Dichter unter ihnen (und hier meint er, wie er anderswo eingesteht: Knapp und Stier) und von ihrem Einfluss auf die Gesangbücher sicherstellen." Wir erwänen hier nur seine Mitarbeit an dem „Elberfelder Gesangbuch", an dem „Eisenacher Entwurf" und ein Referat auf dem Bremer Kirchentag von 1852 „über die Abfassung eines allgemeinen deutsch-evangelischen Gesangbuches", eine begeisterte und begeisternde Rede über das Wesen des deutschen Kirchenliedes, und dann den heilsamen Einfluss, den seine Arbeiten auf alle neueren Gesangbücher seit 1841 gehabt haben: das von Buffalo (1842), in Bayern (1555), Elberfeld (1857), in der Pfalz (1859), Bernburg (1859), Thüringen (1861), Straßburg (1864), Stollberg-Roßla (1866), Wernigerode (1867), Schleswig-Holstein (1869), Mecklenburg-Strelitz (1872—74), die Bearbeitung des alten Porstischen, des Rostocker (1877), die neuesten Provinzialgesangbücher in Preußen, ferner im Königreich Sachsen u. a. Dieser ihm von weit und breit, bis aus Amerika in Dank und Anerkennungsschreiben bezeugte Einfluss bestärkte ihn auch in der Richtigkeit seines Verfarens, dass es „wolgetan sei, diesem Gegenstande seine Aufmerksamkeit zuzuwenden". Er war in dieser Sache nicht, wie man wol gesagt, ein echter deutscher Idealist, der Zeit, Kraft, äußere Mittel im Dienste dieser hohen Sache verzehrte; er hatte ein eminent praktisches Ziel im Auge, und seine Arbeit hat der Praxis, wie gezeigt, reiche Früchte gebracht.

Für so viel aufgewandten Fleiß, Mühe und ungemein große Unkosten lonte ihn sein König Friedrich Wilhelm IV. nicht bloß mit einer Ordensauszeichnung, sondern was ihm noch größere Freude machte, durch das königliche Walwollen, welches er seiner Arbeit zuwandte und die große Förderung, mit welcher er das Unternehmen

unterstützte. Auch die Kirche ehrte ihn mit der höchsten Auszeichnung, indem die evangelisch-thealogische Fakultät zu Breslou ihm 1861 die Würde eines Doktors der Theologie erteilte. So wurde Wackernagel zwar nicht Professor der Mineralagie, wazu er früher ersehen war, ober Doktor der Thealagie. Auch die Utrechter Akademie der Wissenschaften ernannte ihn zum Ehrenmitglied, edensa wie die Oberlausitzer Gesellschaft der Wissenschaften in Görlitz.

Was seinen Charakter anlangt, sa hot er sich selbst in dem Bilde gezeichnet, welches er von einem Hymnalagen rechter Art entworfen: „Zusammenwirkung deutscher Lauterkeit, deutschen Gemüts, deutschen wissenschaftlichen Sinnes, deutscher, sage lutherischer Tiefe und Treue“. Seine echt deutsche potriatische Gesinnung hat er von Jugend an mit Begeisterung bezeugt; er hat verstanden, durch Wart, Tat und Schrift auch die Jugend wie sein abgesallenes Valk für König und Vaterland zu degeistern. Sein wissenschaftlicher Sinn — seine Werke auf so entlegenen, sonst wol kaum je zusommen bearbeiteten und wissenschaftlich erfarschten Gebieten: Mineralogie, Krystallagrophie, Botanik, Mathematik, Pädagogik, deutsche Sprache und Litteratnr, Thealagie, und speziell Hymnalogie und Kirchengeschichte, geden dovan Zeugnis. Sein deutsches Gemüt ließ ihn in die Schätze der deutschen Paesie, besonders des Valksliedes, sich versenken, es ersassen und erschließen. Der geistvolle, scharsdenkende Mann war doch von Jugend an ein treues Glied und freudiger Bekenner seines lutherischen Glaubens. Seine lutherische Tiefe und Treue spricht sich nicht dlaß in seinen Varreden aus, sondern ist seinem gonzen Werk ausgeprägt. Mit Entschiedenheit hielt er an dem lutherischen Bekenntnis fest, ols der Warheit zur Gottseligkeit, und mit seiner Lauterkeit war er feind aller Unklarheit und Verschwommenheit, allen Sentimentalitäten. Daher van Ansong an Gegner der Union, wie energischer Feind des jesuitischen Romonismus und des glaubens- und geschichtslasen Humonismus.

Leiblich groß, schön und edel in seinem Angesicht, edenso geistig groß angelegt und edel in seiner Gesinnung. Wos er war, war er ganz. Darum energische Hingedung gepart mit gleich energischer Abwehr, insbesondere der Sünde des alten Menschen. Sein Leben ein Kampf von frühester Jugend an; seine Kampfnatur ließ ihn vielsach schroff erscheinen, so daſs er Viele adstieß, one daſs er es wollte; noch weniger wallte er verletzen. Er war ein markiger, decidirter Geist, krystallartig, daher durchsichtig, klar, aufrichtig, aber auch scharfkantig; eine Natur zum Herrschen ongelegt, die, wo sie sich nicht verstanden oder gehemmt sah, wo sie die eigenen Überzeugungen nicht zur Geltung bringen konnte, lieber die geknüpften Beziehungen abbrach (in Stetten, Elberfeld, in der Eisenacher Gesongbuchskammissian). Diese Härten troten auch in seinen Warten hervor; er hat monches schorfe Wort geredet, wo er glaubte, daſs es nur wahr und recht sei, aber ein unreines nie. Aber energische, dandrechende Charaktere erreichen ihr Ziel nicht ane Begeisterung, aber auch nicht one Rücksichtslasigkeit; sie gleichen den Krystollen; die schönsten haben die schärfsten Kanten und Ecken. Wie wehe es ihm jedesmal tot, wenn er wehe getan, wissen nur die, welche ihm am nächsten standen. Aber nur wer ihm näher stand, konnte die verborgene Tiefe seiaes louteren Gemütslebens erkennen. Er gehörte zu denjenigen Naturen, deren Sinn und Trieb auf litterarisches Gestalten ging. Hier verletzten ihn nicht die Gegensätze der Wirklichkeit, welche sein Eigenwille, oft Eigensinn, nicht ertrug. Dabei blieb er bis in sein Alter eine Kindesnatur im edelsten Sinne.

Sein riesenmäßiges rücksichtsloses Arbeiten hatte schon früh seine sonst kräftige Gesundheit untergraben. Schon 1873 legte die „Herzbräune“ den Keim zu seinem Tode; Athemnot, Herzleiden mit neurolgischen Schmerzen begleitete sein unausgesetztes Arbeiten die letzten vier Jare. In diesen Leidenszeiten ledte er von der Frucht seiner Ardeit: „mit meinen Liedern schlaf ich ein, mit meiaen Liedern wach ich ouf“. Mit ihnen ist er auch nach langen schweren Leiden zur Ewigkeit sanft, one daſs die Seinen es anten, eingeschlummert am 20. Juni 1877 zu Dresden.

Dem Vorstehenden liegen zu Grunde des Unterzeichneten Aufsätze in der Evangelischen Kirchenzeitung von 1872, 1875, 1878; in der Allgemeinen lutherischen Kirchenzeitung 1878, Nr. 2 und 3; und das ausfürliche Lebensbild: Philipp Wackernagel nach seinem Leben und Wirken für das deutsche Volk und die deutsche Kirche. Mit einem Bildniß Wackernagels. Leipzig 1879. — Zu vergleichen ist noch die soeben erschienene Schrift: „Wilhelm Wackernagel, Jugendjahre 1806—1833, von Rudolf Wackernagel (dem Sone Wilhelms), Basel 1885.“ D. Ludwig Schulze.

Wagen bei den Hebräern. Wir haben von den Kriegswagen, die Bd. VIII, S. 290 beiläufig erwänt wurden, zu unterscheiden die Reisewagen für Personen und die Transpartwagen. Letztere, die plaustra, ἅμαξαι = ἀμφ' ἄξων, zweiachsiges Fuhrwerk), heißen varzugsweise עֲגָלָה, vom Rollen, סַרְוִין im Targ. Jon. So 1 Sam. 6, 7 ff.; 2 Sam. 6, 3; Am. 2, 13 (zum Einfüren des Getreides s. dagegen Riehm, Handwörterbuch, S. 1724). Die Transpartwagen für das heilige Gerät beim Zuge durch die Wüste heißen עֶגְלֹות צָב, eigentlich Sänftewagen LXX ἅμαξαι λαμπηνικαὶ (λαμπήνη = ἀπήνη = ἅμ. τετράκυκλος bei den Griechen, gewönlich von Maultieren gezagen, Od 6, 57. 72; 9. 241), schwerlich zweiräderige Wagen, wie Eus. Emes. will, sondern nach Aqu., vgl. Onk. Vulg. ἅμ. σκεπασταί, vehicula camerata, plaustra tecta Meier Wurzelw. S. 318 צב, von צבב, vergl. طَبَّ IV, verschließen, der Verdeck eines Wagens, im Talmud Targ. צב. צִיבָא, currus cameratus, carpentum), bedeckte Transpartwagen, welche die israelitischen Stammfürsten, je zwei einen, stifteten für die heil. Geräte 4 Mos. 7, 3 ff. Auch von Dreschwagen steht עֲגָלָה (Jes. 28, 27 f., s. Bd. I, 117), von Kriegswagen nur poet. Ps. 46, 10. Wo es von Reisewagen steht (1 Mos. 45, 19. 21. 27; 46, 5), bezeichnet es entweder vierräderige, auch für Persanen eingerichtete Transpartwagen mit einem Kasten oder auch kleinere, zeltartig bedeckte, mit zwei hahen Rädern versehene, für die ungebanten Wüstenwege und Sandebenen taugliche, leichte Wägelchen, wie solche bei den Namaden alter (z. B. nach Herodot bei den Scythen) und neuer Zeit im Brauche sind und auch von den alten Ägyptern im Flachlande gebraucht wurden. Die Kriegswagen, רֶכֶב, häufig als Coll. (1 Mos. 50, 9; 2 Mos. 14, 6 ff. u. ö.; Jos. 11, 4; 17, 16; Richt. 1, 19; 4, 3; 5, 28; 1 Sam. 13, 5; 2 Sam. 10, 18; 1 Kön. 1, 5; 12, 18; 20, 1; 22, 31; 2 Kön. 6, 14 f.; 9, 21; 2 Chr. 12, 3 u. ö.; Ps. 76, 7; Jer. 47, 3) bei Ägyptern, Philistern, Kanaanitern im Gebrauch, von David auch bei den Israeliten eingefürt 2 Sam. 8, 4; 2 Kön. 8, 21; 13, 7, von Salamo in den עָרֵי הָרֶכֶב garnisonirt (1 Kön. 9, 19; 10, 26; 2 Chr. 1, 14; 8, 6; 9, 25) heißen auch מֶרְכָּבָה, entsprechend dem lat. currus, dem griechischen ἅρμα (2 Mas. 15, 4; 1 Sam. 8, 11; 2 Sam. 15, 1; 1 Kön. 5, 6; 22, 35; Joel 2, 5; Mich. 5, 10; Nah. 3, 2; Hab. 4, 8; Hagg. 2, 23; vergl. Offenb. 9, 9). Dach wird מֶרְכָּבָה und מֶרְכָּב besanders gebraucht von Reise- und Statswagen (1 Mos. 41, 43; 46, 29; 3 Mos. 15, 9; 1 Kön. 12, 18; 2 Kön. 5, 21; 9, 27; 10, 15; Jes. 2, 7; 22, 18, vielleicht auch 1 Sam. 8, 11; 2 Sam. 15, 1; Hohesl. 3, 9 f.; 6, 11) wie auch רֶכֶב, von Reisewagen Jes. 66, 20. Wenn auch der Gebrauch der Reise- und Lastwagen im alten wie im neuen Morgenland seltener ist, als bei uns, weil die mehr zum Tragen als zum Ziehen geeigneten Kamele, Esel und Maultiere jederzeit für jene Länder ein bequemes und passendes Transportmittel für Menschen und Waren gewesen sind, so scheint doch im Altertum der Gebrauch derselben im Morgenland häufiger gewesen zu sein, als heutzutage, wo selbst in dem durchs ganze Altertum wagenberühmten Ägypten die Wagen zu den Seltenheiten gehören. Im neuen Testament begegnet uns nur ein Wagen-

reisender, der äthiopische Kämmerer, der (Apstg. 8, 28 ff.) auf einem mit Sitzen versehenen Reisewagen, vielleicht einem vierräderigen, bedeckten, nach Art der römischen rhedae (*ῥέδαι* Offenb. 18, 13, רדין des Targ. Jon.) von Jerusalem nach Hause reist.

Was die Einrichtung der Wagen betrifft, so waren wenigstens die Kriegswagen der Ägypter, Perser, Assyrer, auch der Griechen des heroischen Zeitalters, *ἅρματα πολεμιστήρια*, die esseda der Briten und Gallier (Caes. bell. Gall. 4, 33) nach den vorhandenen Abbildungen (die ägyptischen s. bei Wilkinson cust. and mann. I, 336. 338. 345 f. 354. 357 f. 384) zweiräderig, one Sitz, niedrig, um leicht auf- und absteigen zu können, darum auch hinten offen (Il. 5, 585), teilweise auch auf der Seite, wo sie oft nur eine nach hinten abwärts geschweifte Lehne haben, hie und da nur für eine Person (zum Teil auf ägyptischen Denkmälern, s. Wilkinson I, 335. 337., wonach sich auf königlichen Streitwagen, um den König auszuzeichnen, nur eine Person, auf Triumphwagen dagegen oft zwei fürstliche Personen außer dem Wagenlenker nebeneinander befinden), gewönlich für zwei Personen, nämlich den bellator und auriga (1 Kön. 22, 34; 2 Chron. 18, 33, vgl. Il. 5, 837. 8, 115 ff. 23, 132 u. ö. Virg. Aen. 9, 330 u. ö.). Bei anderen morgenländischen Völkern findet man auf den Wandgemälden in Theben auch drei auf einem Kriegswagen; so auf dem Wagen Sanheribs außer ihm und dem Rosselenker (1 Kön. 22, 34 Furmann) noch einen Schirmhalter. Ob hieraus das hebr. שָׁלִישׁ, *τριστάτης*, fragt sich; jedenfalls bedeutet das Wort nicht allgemein Wagenkämpfer, sondern speziell den Adjutanten des Feldherrn (1 Kön. 9, 22; 2 Kön. 10, 25 u. ö. Luther: Ritter). Die Kriegswagen waren zwar nicht ganz von Eisen, wie man aus רֶכֶב בַּרְזֶל (Jos. 17, 16 ff.; Richt. 1, 19; 4, 3) schließen könnte, aber doch mehr oder weniger stark mit Eisen beschlagen und mit geräumigen Behältern für Bogen, Pfeile und Speere versehen, eine Abteilung derselben auch, zwar nicht bei den Ägyptern, aber bei anderen morgenländischen Völkern, z. B. den Persern, später erst im syrischen Heere (2 Makk. 13, 2), an den Achsen mit Sicheln versehen, worauf nach Umbreit und anderen Auslegern פְּלָדוֹת in Nah. 2, 4 f. zu beziehen ist, s. dagegen Keil z. d. St. Erst Cyrus fürte die Sichelwagen ein. Über diese currus falcati, *ἅρματα δρεπανηφόρα* über Streitwagen überhaupt s. Curt. 4, 9. 5 und 12, 6. Xen. Anab. 1, 7. 10. Diod. Sic. 17, 53, und Ginzrot, Wagen und Furwerke der Alten, München 1817. 2 Bde., 4°, Bd. I, S. 327—364 und T. 22—25, über Reisewagen S. 234 ff.; Schickedanz, De curr. falc. in ant. mil. usit. Serv. 1754; Chr. Schultz, De curr. bell. in or. us. und de civ. curr. 2 Chr. 9, 25. Vit. 1722; Lydius, De re mil. in Ugol. thes. XXVII, p. 260 sqq.; J. D. Michael, Nov. litt., Gott. 1759, p. 913.; Wichmannshausen, De currib. bell. in oriente usit., Viteb. 1722; G. Fabricy, Recherches sur l'époque de l'équit. et de l'us. des chars equ. chez les anc., Par. 1764. Die ältere Litt. bei Fabric. bibl. ant. p. 825 sq. Vierräderige, bedeckte Wagen, farende Palankins mit Vorhängen, *ἁρμάμαξαι*, nahmen wol nicht nur die persischen Könige mit auf ihre Kriegszüge, sondern solche bequemere Reservewagen zum Sitzen oder Liegen (*ὀχήματα ἐνθρόνια* und *ἐνεύναια* bei den Griechen) machten auch die israelitischen Könige für etwaige Unfälle im Kriege mitgenommen haben, wie wir aus 2 Chron. 35, 23 f. sehen, wo der tötlich verwundete Josias aus seinem Streitwagen in einem רֶכֶב מִשְׁנֶה gebracht wird. Dass übrigens מֶרְכָּב von einem Wagensitz zu verstehen sei, ist aus den von Gesenius citirten 3 Mos. 15, 9; Hohesl. 3, 10 nicht ersichtlich. An letzterer Stelle ist wol von einer Sänfte die Rede, was sonst צָב heißt, Jes. 66, 20. Die Kriegswagen wurden, wie die Statswagen, von Pferden gezogen; weder einspännige Furwerke mit Lanne (Gabeldeichsel), noch vierspännige (quadrigae, zwei Strangpferde neben zwei Deichselpferden), wie bei den Römern, findet man bei den alten Ägyptern und Griechen, bei denen nur etwa ein drittes Pferd, *παρήορος*, lose

angebunden nebenherläuft, sondern außer zweispännigen mehrspännige, sodaſs sie nebeneinander laufen, 2 Pferde unter dem Jach, die anderen besonders angekoppelt. Bei kleineren Reisen bediente man sich leichter, zweispänniger und dreiräderiger Wagen, mit Pferden ader Maultieren bespannt, wabei der Herr selbst lenkte und Diener (Läufer, רָצִים) voran oder hintennach liefen (vgl. 1 Kön. 18, 44 ff.), um beim Aussteigen, Ausspannen behilflich zu sein, das Pferd zu halten u. s. w. Eigentliche Reisewagen, bequem eingerichtet mit Kasten (πείρινς) und Bedeckung, waren dagegen vierräderig, wie die griechischen *ἀπήνη* oder *ἅμαξα*, *καμάρα*, das römische plaustrum (rabb. גוהרקא, plaustrum effectum sicut arca, currus cameratus, qua utuntur principes, Buxt. lex. p. 398). An Transportwagen wurden varzugsweise Ochsen angespannt (4 Mos. 7, 3 ff.; 1 Sam. 6, 7; 2 Sam. 6, 6; Am. 2, 13, vgl. Jl. 24, 782. Her. 1, 31. Luc. d. mort. 6, 2), auch Maultiere (an den vierräderigen Train- und Wasserwagen des Cyrus, Her. 1, 188) und Esel (Jes. 21, 7 רֶכֶב חֲמוֹר רֶכֶב גָּמָל, wanach Cyrus auch die Kamele in seinem Train als Zugtiere benützt zu haben scheint, wenn nicht die van ihm nach arabischer Sitte versuchsweise eingerichtete Kamelreiterei, wovon Xen. Cyrop. 6, 2. 8. 18. 7, 1. 22. 27, cfr. Her. 7, 86. Diod. 2, 54. 3, 44 berichtet, zu verstehen ist, und unter den רו חו, die mit wilden Eseln bespannten Streitwagen, wie sie nach Her. 7, 86 im Heere des Xerxes als indische Waffengattung sich befanden). Die Trainwagen, עֲגָלוֹת, zusammengestellt, bildeten eine Verschanzung des Kriegslagers, die Wagenburg, daher מַעְגָּל, מַעְגָּלָה genannt 1 Sam. 17, 20; 26, 5. 7, wenn nicht dieses Wort vielmehr eine Umwallung des Lagers bedeutet, vgl. Luk. 19, 43. — Die Anspannung ist den Wandgemälden zufolge nicht sehr verschieden von der heute gebräuchlichen, nur daſs die Zugriemen oder Stränge entweder ganz fehlen oder bloß auf der inneren Seite sich finden und ein auf das leichte Halssättelchen gelegtes, leichtes, ausgeschweiftes Doppeljach die beiden Zugtiere verbindet. Das Nähere s. bei Wilkins. S. 351 ff. und in den für die griechischen Gespanne klassischen Stellen Il. 5, 722 sqq. 24, 206 sq. 322. Od. 3, 481.

Die einzelnen Teile des Wagens betreffend, so waren die Räder אוֹפַנִּים (Jes. 28, 27; Nah. 3, 2; Spr. 20, 26. Etym., s. Meier, Wurzelw. S. 277 f.) oder גַּלְגַּלִּים (Jes. 5, 28; Ezech. 10, 2. 6; 23, 24; 26, 10), ursprünglich wal Scheibenräder, tympana, die auch später noch an Lastwagen vorkammen, s. Wilkins. I, 369; dach hatte man schan frühe Räder mit Speichen (חִשֻּׁקִים, *κνῆμαι*, radii, meist rund, an ägyptischen Kriegswagen sechs, bei anderen häufig auch vier, bei den Griechen vier, sechs, acht, zwölf, vgl. Il. 5, 723 ein elfspeichiges, persisches bei Kerporter, Wilkinsan S. 358) und mit Felgen (גַּבִּים, גַּבּוֹת, *ἅψιδες*, *ἀψῖδες*, orbilia), wie wir das aus der Beschreibung der Räder an den Gestülen oder Räderkästen des salomonischen Tempels sehen, die waren כְּמַעֲשֵׂה אוֹפַן מֶרְכָּבָה 1 Kön. 7, 32 f., vergl. Ez. 1, 18. Sie drehten in ihrer Nabe (חִשֻּׁרִים, modiolus, orbiculus) sich um eine an beiden Enden runde, in der Mitte gewönlich vierkantige Achse (יָד 1 Kön. a. a. O.), auf welcher der Wagen an seinem hinteren Rand fest aufstand, was sehr zur Leichtigkeit des Furwerks beiträgt (s. Wilkinson S. 343 f.).

Die Deichsel, tema, *ῥυμός*, hebr. nach Talm. Kel. C. 14 עוֹל, unten in der Mitte der Achse befestigt, läuft unter dem darauf ruhenden, gewönlich gegitterten oder aus einem mit Stricken, Weiden, Lederwerk durchflochtenen Rahmen bestehenden Wagenbaden hin, dann entsprechend der Wölbung des vorderen Wagenrands, sich ein wenig nach aben krümmend, läuft sie in eine gerade, bis zum Nacken der Pferde reichende Deichselstange aus, an welcher die Zugtiere mittelst

des Jochs (עֹל, rechts und links mit einer Beugung für den Nacken eines jeden der beiden Zugtiere, an welche es ebenso, wie an die Deichselstange, mit Stricken oder breiten Lederriemen LXX ἱμὰς ζυγοῦ, עֲבוֹת הָעֲגָלָה, Jes. 5, 18 festgebunden) angespannt werden (אָסַר 1 Mos 46, 29; 2 Mos. 14, 6; 1 Sam. 6, 7; 1 Kön. 8, 44; 2 Kön. 9, 21; Jer. 46, 4; רָתַם Mich. 1, 13). Die talm. Notizen s. M. Kelim, bes. 14, 4; 24, 2.

Eine interessante Abbildung der Manipulationen der ägyptischen Wagenfabrikanten s. Wilkinson S. 343. 349 f. An den Wagen der ägyptischen Könige waren Speichen, der obere Rand der vorderen Wagenbrüstung (ἐπιδιφριάς, ἄντυξ), auch die Deichsel statt mit Eisen mit edlem Metall beschlagen und mit allerlei Zierraten versehen, ja, mit Edelsteinen ausgelegt. Besonders auch mit kostbarem, vielfarbigem Lederwerk pflegten die Prachtwagen (Wilkins. S. 348) zu prangen.

Über die Sonnenwagen מַרְכְּבוֹת הַשֶּׁמֶשׁ 2 Kön. 23, 11, s. XIV, 427 Über Wagen Gottes s. IV, 222 ff. Vgl. außer den angefürten Werken und den bibl. Real-Wörterb. von Winer und Riehm noch Grashof, Furwerke bei Homer und Hesiod., Düsseldorf 1846; Scheffer, De re vehicul. vet. in Graevii thes. V. ib. Pyrrh. Ligor. de vehic. diatr.; Panofka, Bilder antiken Lebens, 6, 1; E. Gerhard, Auserlesene griechische Vasenbilder, 79 f. 94 f. 111 f. 136—140; Weiß, Costümkunde.

Leyrer.

Walafried, s. Strabo Bd. XIV, S. 773.

Walch, Christian Wilhelm Franz, der zweite Son des angesehenen Professors der Theologie und Kirchenrats zu Jena, Joh. Georg Walch (s. unten) und der einzigen Tochter des berühmten Franz Buddeus (s. d. Artikel Bd. II, S. 769), Charlotte Katharine, ist geboren den 25. Dezember 1726. Er studirte unter der Anleitung seines Vaters in Jena, erwarb 1745 die Magisterwürde und hielt dann bis 1747 exegetische, philosophische und historische Kollegien. Hierauf begab er sich mit seinem ein Jar älteren Bruder Johann Ernst Immanuel (s. unten) auf größere gelehrte Reisen durch Deutschland, Holland, Frankreich, Schweiz und Italien, welche ihm die persönliche Bekanntschaft der bedeutendsten Gelehrten der Zeit verschafften, z. B. die Maffeis. Eine Folge von diesen Verbindungen war seine Beteiligung an den von Gorius in Florenz (siehe Bd. XV, S. 457. 478) herausgegebenen Symbola literaria und seine durch denselben bewirkte Ernennung zum Mitglied der Taubengesellschaft zu Florenz 1751. Zurückgekehrt, erhielt er 1750 in Jena eine außerordentliche Professur der Philosophie, 1753 einen Ruf nach Göttingen als ordentlicher Professor der Philosophie, wurde daselbst 1754 außerordentlicher Professor der Theologie und durch Heumann (vgl. dessen Diss. de haeritica Paulino Tit. III, 10 mit der Vita Walchs) zum Doktor der Theologie promovirt (Walchs Doktordissertation: de obedientia Christi activa). Drei Jare darauf trat er als ordentlicher Professor in die theologische Fakultät. Bis zu seinem Tode hat er seine umfassende gelehrte Tätigkeit der Georgia Augusta gewidmet. In der Zeit seiner vollen Manneskraft (1765) schildert Pütter in seiner Universitätsgeschichte Walchs Kollegientätigkeit. Danach las er „ordentlicher Weise“ im Sommer täglich vier, im Winter drei Stunden, und zwar alle Jare (in zwei Semestern) Dogmatik um acht über seines Vaters Lehrbuch (das er, wie dessen epit. theol. moral. und theol. polem. herausgab); 2) alle Jare um eilf Kirchenhistorie bis Ende des 17. Jarhunderts über sein eigenes Kompendium, ebenfalls in zwei Semestern; 3) um vier wechselsweise die Moral (ein Semester) und die Polemik (zwei Semester). Außerdem ferner publice alle zwei Jare nacheinander, im Sommer um sieben, im Winter Mittwoch und Sonnabend um acht und neun: natürliche Theologie, symbolische Theologie, Kirchenhistorie des 18. Jarhunderts, alles über seine eigenen Bücher, und wenigstens ein exegeticum über einen oder mehrere Briefe Pauli oder über die Passionshistorie, wie auch über die christlichen Altertümer nach eigenen Grund-

sätzen (d. i. Grundlinien, Kompendien), auch wol dazwischen privatim die hist. liter. theolog. und publice die histor. liter. histor. eccles., das jus publicum ecclesiae, die theologische casuisticam oder über einen griechischen patrem, zum Exempel Justini M. Apologie u. s. w. Endlich liest er privatissime, wenn es verlangt wird, gemeiniglich um drei examinatoria, auch wol mit selbigem verbundene disputatoria über Dogmatik, oder was außer der Ordnung von den bisher benannten Vorlesungen begehret wird. Nimmt man hierzu seine zalreichen, gelehrten Werke, die große Menge akademischer Gelegenheitsschriften, seine Beteiligung an Leitung und Verwaltung der Universität, seine Direktion des Repetentenkollegiums, sowie seine Beteiligung an der Göttinger Societät der Wissenschaften, welche ihn 1763 zum ordentlichen Mitgliede in der historischen Klasse machte, so erhält man einen Begriff von dem Fleiß und der Arbeitskraft des Mannes, worin freilich andere gelehrte Zeitgenossen, wie Baumgarten, Semler u. a. mit ihm wetteifern. Im Jare 1772 erhielt er den Charakter eines großbritannischen Konsistorialrats. Ziemlich spät erst, nämlich 1763, trat er in die Ehe mit Eleonore Friderike, Tochter des Stiftshildesheimischen Konsistorialrats und Generalsuperintendenten Crome. Walchs Tod, der am Schlagfluss erfolgte, fällt 1784.

Walch gehört nicht zu den schöpferischen Geistern in der Theologie; auch hinter dem licht- und geschmackvollen Mosheim, der noch den Beginn von Walchs Tätigkeit in Göttingen erlebte und hinter dem bei aller Form- und Geschmacklosigkeit überall anregenden und befruchtenden Semler tritt er bedeutend zurück; aber er gehört zu jenen emsigen, unermüdlichen Gelehrten des vorigen Jarhunderts, deren zusammengetragene Schätze wir noch dankbar benutzen. Seine Bedeutung liegt auf dem Gebiete der Kirchengeschichte. In seiner Richtung auf die ganze Breite historischer Gelehrsamkeit und Litteraturkenntnis tritt er gewissermaßen in die Fußtapfen seines Vaters und mütterlichen Großvaters, wie er auch in seinem dogmatischen Standpunkte im allgemeinen die lutherische Orthodoxie etwa in der gemilderten Weise der Genannten festzuhalten sucht; aber freilich der Geist ist aus seiner Orthodoxie schon sehr gewichen, sie ist zwar nicht seiner Frömmigkeit, aber wol seiner Theologie ein totes Objekt geworden, und um historische Gewissheit dreht sich alles. — In dem noch verhältnismäßig frisch geschriebenen Jugendwerk des 27järigen Walch: Geschichte der evang.-luth. Religion, als ein Beweis, dass sie die ware sei, knüpft er an den Gedanken, der, wie er sagt, einen tiefen Eindruck bei ihm gemacht, dass das Dasein und vollkommenste Wesen Gottes aus der Geschichte ebenso zu erkennen sei, als aus der Naturlehre und anderen Teilen der Weltweisheit, und bezeichnet es als einen Mangel, dass sich noch niemand aus diesem Gesichtspunkte um die historischen Wissenschaften so verdient gemacht, wie Nieuwentyt (Rechter Gebrauch der Weltbetrachtung zur Erkenntnis der Macht, Weisheit und Güte Gottes, übersetzt von Segner, Jena 1747), um die Physik, und ihr (der Geschichte) Zeugnis von der Größe des unendlich vollkommenen Wesens zur Befestigung der Warheit und Bestreitung des Irrtums aufgestellt habe. Unter so vielen Stücken der Historie nun, welche die Majestät Gottes verherrlichen, habe er das Leichteste gewält, durch welches sich die göttliche Weisheit auf eine fassliche und deuttiche Weise offenbare. Denn „die Geschichte der evang.-lutherischen Religion ist unerschöpflich an Zeugnissen, dass Gott Gott sei". In der Tat stellt nun das Buch manches einer religiösen Geschichtsbetrachtung Förderliche zusammen. Wie aber jener an sich religiös-fruchtbare und ewig gültige Gedanke der damatigen natürlichen Theologie in seiner mikrologischen Ausfürung hinauslief auf eine Musterung der Natur in Höhen und Tiefen, in allen Elementen und Naturreichen, nach einem sehr dürftigen, sich immer im Kreise drehenden Zweckmäßigkeitsbegriff, so darf man auch bei Walch nicht etwa den Aufflug zu einer höheren, religiösen Geschichtsphilosophie suchen, sondern nur die apologetische Anwendung eines im Grunde doch recht beschränkten Vorsehungsbegriffes auf Entstehung und Fortgang der lutherischen Reformation. Und so wird denn die Warheit der lutherischen Religion aus allem Möglichen, nur nicht aus der Sache selbst bewiesen. — Bei seinen späteren bedeutenderen kirchengeschicht-

lichen Arbeiten, insbesondere bei seiner Ketzergeschichte, zeigt sich nun Walch tief durchdrungen von der Pflicht der gewissenhaften, alle Zeugenaussagen unermüdlich und methodisch abhörenden Erforschung der Warheit, d. h. des wirklich Geschehenen, und man kann in der Tat „die Genauigkeit in der Anfürung der Quellen und Erläuterungsschriften und der Erörterung der kleinsten Umstände nicht höher treiben, als er es getan" (Schröckh). Dabei warnt er aber nicht nur vor Leichtgläubigkeit und krankhafter Zweifelsucht, sondern auch vor der Ausschweifung des gelehrten Witzes, der sich durch eine übertriebene Begierde, auf alles, was man fragen kann, zu antworten, alle Lücken auszufüllen und alle Dunkelheiten aufzuklären, nur gar zu leicht verleiten läßt, seine Einfälle unter erwiesene Warheiten oft unvermerkt zu mischen und anstatt des Waren nur Mögliches zu erzälen" (Kritische Nachrichten von den Quellen der Kirchenhistorie S. 4 ff.). „Bloß Erfarung, langwierige Erfarung lehret uns hier Demut, und der einzige, recht philosophische Gedanke, die Historie habe in ihrem Umfange nicht eine notwendige Warheit, sondern nur zufällige Veränderungen zufälliger Dinge, wird uns davor bewaren, Begebenheiten durch Schlüsse da zu erweisen, wo keine historischen, d. i. durch Zeugnisse erwiesenen Beweise vorhanden sind" (ebendaselbst). Walch verwart sich gegen Mißdeutung dieser charakteristischen Sätze und will natürlich auch für sich das Recht, Folgerungen, Schlüsse aus dem Gegebenen zu machen, wo „physische oder moralische Notwendigkeiten" vorliegen, in Anspruch nehmen, hat auch offenbar den berechtigten Gegensatz gegen eine ganze Gattung von Hypothesen im Sinne, aber es ist doch bezeichnend, dass er hierbei die Berechtigung eines höheren, kombinatorischen Elements in der Historie, ruhend auf ideeller Durchdringung des Gegebenen, gar nicht ins Auge fasst. Der Moment einer die tieferen, geistigen Zusammenhänge reproduzirenden, organischen Auffassung (einer Auffassung, die sich nicht damit begnügen kann, das Einzelne bloß in der Zufälligkeit seines Geschehens protokollarisch genau aufzunehmen) macht sich in der Tat sehr empfindlich geltend. In einer Zeit, wo Mosheim bereits so Bedeutendes auch für Dogmengeschichte geleistet und wo Semler mit Nachdruck auf die Veränderungen in Lehrbegriff und Lehrart hinwies, fasst zwar auch Walch die Bedeutung der Geschichte für Entstehung und Ausbildung des Lehrbegriffs ins Auge (Gedanken von der Geschichte der Glaubenslehre), aber er denkt nur daran, dass eine Menge von Sätzen, Fragen und Redensarten nicht verstanden werden können one die geschichtliche Kenntnis der Streitigkeiten. Wie wenig eine organische Auffassung der Lehrentwickelung auch nur versucht wird, das kann man schon schließen aus dem naiven Eingang der Ketzergeschichte (Bd. I, S. 3): „Wenn diejenigen, welche sich zur Religion Jesu Christi bekannt haben, nie von ihren beiden Hauptteilen, der Warheit und Liebe, abgewichen wären, so würden wir der Mühe überhaben sein können, den größten Teil der Bücher, welche die Geschichte der christlichen Religion vortragen, mit Erzälungen von Ketzereien, Spaltungen und Streitigkeiten anzufüllen. Allein da es der ewigen Weisheit unseres preiswürdigen Erlösers gefallen, wie die Verfolgungen und Unterdrückungen seiner Bekenner von außen, also eine Menge von Zwietracht und Uneinigkeit von innen zuzulassen, so ist nunmehro die Kenntnis der dadurch entstandenen Begebenheiten ein unentbehrlicher Teil der Kirchengeschichte." Zwar legt nun Walch großes Gewicht auf den pragmatischen Vortrag, der 1) die waren Ursachen und Quellen der Begebenheiten aufdecke, und 2) über die Begebenheiten gegründete Urteile beisetze. Aber in erster Beziehung sieht er die Ursachen und Quellen teils in den Personen selbst, ihren Fähigkeiten, Vorurteilen, Gemütsrichtung, teils in den äußeren zusammenwirkenden Umständen. Die Beurteilung aber soll sich teils auf die Sache beziehen, nämlich (bei Streitigkeiten) a) auf den Tatbestand und b) auf die Frage, welcher Teil die Warheit auf seiner Seite gehabt, was dann nach der Übereinstimmung mit den Erkenntnisgründen der christlichen Religion zu entscheiden ist und wobei auch beide Teile Unrecht bekommen können; teils auf das moralische Verhalten der streitenden Teile. Wirklich läßt er sich selten die Gelegenheit zu einer solchen moralischen Aburteilung entgehen; man soll daraus das kluge Verhalten bei ent-

stehenden Uneinigkeiten lernen, gleich fern von den Ausschweifungen der Verfolgungssucht wie von Lauigkeit in Ansehung der Warheit.

Bei allen diesen Mängeln bleibt ihm dach das Verdienst, welches die Ketzergeschichte noch heute zu einem unentbehrlichen Hilfsmittel macht, das Verdienst der mit „mehr als kirchenhistorischer Geduld" (Spittler) und mit gewissenhafter Treue one Ermattung durchgefürten, methodischen Erschöpfung der Quellen und Hilfsmittel, mag auch die große Zerstückelung des Stoffs und die damit verbundene Weitläufigkeit sein Studium nach so ermüdend machen. Dasselbe Streben nach methodischer Durcharbeitung und Umspannung eines bestimmten, inhaltlich abgegrenzten Gebietes, welches ihn, z. B. Semler gegenüber, auszeichnet, macht auch seinen Entwurf der Papstgeschichte und noch mehr den der Konziliengeschichte wertvoll, wie er denn auch sonst auf möglichst vollständige Sammlung gleichartigen Stoffs ausgeht, so in der Biblioth. symb. vetus, und ein änlicher Gesichtspunkt auch der von ihm unter Mitwirkung Anderer herausgegebenen neuesten Religionsgeschichte zugrunde liegt. Auch eine seiner letzten Schriften, die mit polemischer Rücksicht auf Semler und besonders Lessing (Streit über Schrift und Tradition) abgefasste kritische Untersuchung vom Gebrauche der hl. Schrift u. s. w. ist als Materialiensammlung nach brauchbar, ob sie gleich alles andere eher als kritisch ist und die vollkommene Unfähigkeit Walchs zeigt, den Kern des Streits auch nur zu fassen.

Wir füren nun die bedeutendsten Schriften der Zeitfolge nach an. Antiquitates pallii philos. vet. Christ., Jena 1746. Historia Patriarch., Jud. 1751. Wahrhafte Geschichte der Catharina von Bara, Halle 1751—1754, 2 Bde. Geschichte der evangelisch-lutherischen Religion, als ein Beweis, dass sie die wahre sei, Jena 1753. Historia Adoptianorum 1755 (im IX. Bande der Ketzergeschichte wieder verarbeitet). Gedanken von der Geschichte der Glaubenslehre 1756 (zweite Auflage 1764). Entwurf einer vollständigen Historie der römischen Päpste, Göttingen 1756 (zweite Auflage 1758). Entwurf einer vollständigen Historie der Kirchenversammlungen, Leipzig 1759. Historia Protopaschitarum 1760. Grundsätze der natürlichen Gottesgelahrtheit 1760 (1779). Grundsätze der Kirchenhistorie des Neuen Testaments 1761 (später erweitert, dritte Auflage, von J. Christ. Schulz 1792). Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien, Spaltungen und Religionsstreitigkeiten, bis auf die Zeit der Reformation, 11 Theile, Leipzig 1762 ff. (der letzte nach Walchs Tode von Spittler herausgegeben, reicht bis ins 9. Jarhundert), Breviar. theol. symbol. eccl. luth., Gott. 1765 (1784). Biblioth. symbol. vetus, Lemgo 1770. Kritische Nachricht von den Quellen der Kirchenhistorie, Leipzig 1770 (1773). Neueste Religionsgeschichte, unter der Aufsicht von Walch herausgegeben, 9 Bände, 1771 ff. (Fortgesetzt von Planck, 3 Bände). Grundsätze der zur Kirchenhistorie des Neuen Testaments nötigen Vorbereitungslehren und Bücherkenntnisse, Göttingen, zweite Auflage 1772. Grundsätze der Kirchenhistorie des 18. Jahrhunderts 1774. Breviar. theol. dogm., Gott. 1775. Kritische Untersuchung vom Gebrauche der hl. Schrift unter den alten Christen in den ersten drei Jarhunderten, Leipzig 1779. Ausfürliche Verzeichnisse seiner Schriften, mit Einschluss der zalreichen Dissertationen, findet man bei Pütter, Joh. R., Versuch einer akademischen Gelehrtengeschichte von der Georg-August-Universität zu Göttingen, Theil I (1765), S. 121 ff.; Theil II, S. 28 f. Meusel, Lexikon verstorbener deutscher Schriftsteller, Bd. XIV, S. 345 ff. Döring, Die gelehrten Theologen Deutschlands im 18. und 19. Jahrhundert, Bd. IV, S. 615 ff. Über sein Leben die erwänte Dissertation Heumanns und G. Leß's, dem Andenken des ehemaligen Konsistorialraths Dr. C. W. F. Walch von der theologischen Fakultät zu Göttingen, Göttingen 1784. Heyne, Elogium. ven. Walchii .... recitatum in cons. soc., 1784, fol. Winckler, Nachrichten von niedersächsischen, bedeutenden Leuten, Bd. II, S. 101 ff., sowie Pütter und Döring a. a. O. Zur Charakteristik: Baur, Die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung, Tübingen 1852, S. 145 ff.

W. Möller.

Walch, Johann Ernst Immanuel, geboren 1725, der ältere Bruder des eben geschilderten, seit 1750 Professor der Philosophie, später der Beredtsamkeit und Dichtkunst, ein Mann von umfassenden philologischen (auch orientalischen), antiquarischen und naturgeschichtlichen Kenntnissen, hat in seinen Dissertat. in Acta apost. 1756 sq. seine archäologischen Kenntnisse zur Erläuterung des Neuen Testaments angewandt.

Vgl. noch die nach seinem Tode erschienenen Observ. in Matth. ex graec. inscript., Jena 1779. Antiqnitates symbol. quibns symbol. apost. hist. illustr., Jenae 1772. Progr. de peccato in spir. sct., Jenae 1751—1760. Marmor Hisp. antiq. vexationis christ. Neron. insigne docum., Jenae 1750, 4°, und Persecutionis Christ. Neron. in Hisp. . . . uberior expl., Jen. 1753. Christian. sub Diocletiano in Hispan. persequutio ex aut. inscript. ill., Jenae 1751. Vgl. Meusel a. a. O. S. 364 ff. Döring a. a. O. **W. Müller.**

Walch, Johann Georg, der Vater beider Vorgenannten, ist der Son des Generalsuperintendenten Georg Wilhelm Walch zu Meiningen und ist geboren 1693. Im Jare 1710 bezog er die Universität Leipzig, wo Gottfried Olearius, Rechenberg und andere seine theologischen Lehrer wurden, wärend seine litterar-geschichtliche Neigung Narung und Förderung empfing durch Menke, dessen Bibliothek ihm offen stand, und die philosophische Anregung durch Andreas Rüdiger ihm schon damals Veranlassung wurde zu dem später ausgefürten Entwurfe seines philosophischen Lexikons. Die Magisterwürde erlangte er 1713. Zunächst beschäftigte er sich vorwiegend philologisch, gab des Cellarius akademische Reden und eine ganze Anzal alter lateinischer Schriftsteller (Ovid, Vellejus, Phädrus), auch den Lactanz heraus, und schrieb 1716 die geschätzte Historia critica lat. linguae. Seit 1716 ist er in Jena, wo er 1719 ordentlicher Professor der Beredtsamkeit, dann auch der Dichtkunst wird und bald in nahe Beziehung zu Buddeus tritt, dessen einzige Tochter er bald darauf heiratete. Wie Buddeus beteiligte er sich an den philosophischen Bewegungen der Zeit. (Schon 1723: „Gedanken vom philosophischen Naturell"). Buddeus hatte in dem „Bedenken über die Wolf'sche Philosophie" sich erklärt gegen Wolfs Herabsetzung der übrigen gangbaren Beweise fürs Dasein Gottes zu Gunsten des Argumentes von der Kontingenz, von welcher man unmittelbar und demonstrativ auf ein ens necessarium schließen könne. Auf Wolfs Entgegnung antwortete Walch in der Schrift: „Bescheidene Antwort auf Herrn Chr. Wolf's Anmerkungen" u. s. w., 1724, und: „Bescheidener Beweis, dass das Buddeus'sche Bedenken noch feststeht, 1725". Im folgenden Jare gab er sein philosophisches Lexikon heraus (zweite Auflage 1740, vierte Aufl. 1775), welches übrigens auch Gegenstände der Naturgeschichte, Technik u. s. w. umfasst. Die einschlagenden Artikel, wie Gott, Theologie und andere vergegenwärtigen die eigentümliche Stellung, welche die natürliche Theologie bereits neben der „geoffenbarten" erlangt hat; denn obgleich die natürliche Gotteserkenntnis des gefallenen Menschen nicht so kräftig ist, dass sie es zu einer waren Lebensübung bringen kann, soll sie doch Anleitung geben können zur Offenbarung, so dass ein natürlicher Mensch die Notwendigkeit derselben erkennen muss. Sie fasst die Grundsätze aller Religion in sich und gibt die Kennzeichen an die Hand, nach denen man die Warheit und Göttlichkeit einer Offenbarung prüfen muß u. s. w. Für die philosophischen Bestrebungen Walchs vgl. noch: Einleitung in die Philosophie 1727 und Observat. in Nov. Test. libros, quarum 1. pars ea continet loca, quae ex histor. philos. illustr., Jena 1727, 8°). Obgleich durch jene Aufnahme der natürlichen Theologie die alte theoretische Grundlage der Orthodoxie bereits durchbrochen ist, so will doch Walch, in den Fußtapfen von Buddeus gehend, die orthodoxe lutherische Kirchenlehre mit jener moderirten Gesinnung festhalten, welche dem Pietismus nicht mehr feindlich gegenübersteht. Seit 1724 war Walch außerordentlicher Professor der Theologie, 1726 erlangt er den theologischen Doktorgrad, 1728 eine ordentliche Professur und steigt nun in der theologischen Fakultät auf, bis er 1750 Prof. primar., 1754 zugleich Herzoglich Sachsen-Weimarischer Kirchenrat wird. In dieser Stellung

widmet er nun der Theologie neben zalreichen Vorlesungen auch eine umfassende, litterarische Tätigkeit mit mehrfachem, engem Anschluss an Buddeus, dessen Institutiones dogm. er in Comp. redactae herausgibt, 1723. (Spätere Bearbeitungen: Buddei Comp. instit. dogm. brev. observ. illustr., Francf. und Lpz. 1748). Für seine Vorlesungen verfasst er eine Anzal Kompendien, welche sich durch ausgedehnte Berücksichtigung der einschlagenden Litteratur auszeichnen; so Einleitung in die christliche Moral, in die dogmatische Gottesgelahrtheit, in die polemische Gottesgelahrtheit und: Einleitung in die theologischen Wissenschaften, 1734, 4°, sehr erweitert zweite Auflage, 1753, 8°. One eine encyklopädische Organisation anzustreben, behandelt er hier hintereinander die dogmatische, symbolische, katechetische, polemische Gottesgelahrtheit, die Sittenlehre, die allgemeine göttliche Rechtswissenschaft, die Pastoraltheologie und die Kirchenhistorie. Das Übergehen der exegetischen Theologie rechtfertigt er nicht nur damit, dass er nicht über dieselbe lese, sondern in bezeichnender Weise auch damit, dass die heilige Auslegungskunst „vor keinen der Theologie eigentümlichen Teil anzusehen ist". — Seine besonders verdienstlichen Bemühungen für die theologische Litterärgeschichte beginnen mit der Herausgabe von Bosii Introd. in notit. scriptorum eccl., Jena 1733; daran schließt sich die nach immer wertvolle Bibliotheca theol. selecta litterar. adnot. instr., Jena 1757—1765, 4 Bände, sowie sein letztes Werk, die Biblioth. patrist. litterar. annot. instr., Jena 1770 (neu bearbeitet von Danz 1834). Auch des Verdienstes, welches er sich durch die Ausgabe von Luthers sämtlichen Werken (1740—1752, 24 Bände) erworben, ist hier zu gedenken (vgl. Realencyklopädie Bd. IX, S. 74), sowie seines christlichen Konkordienbuchs (deutsch und lateinisch mit historischen Erläuterungen, 1750. Dazu Introductio in libr. symb. eccl. luther., Jen. 1752, 4°). Durch die litterarische Reichhaltigkeit zeichnen sich auch die beiden anderen Hauptwerke Walchs aus, die Einleitungen in die theologischen Streitigkeiten. Der Anstoß ging von Buddeus aus, welcher bei seinem Vortrag der polemischen Theologie das für die Wendung der Zeit von der Dogmatik zur Historie bezeichnende Bedürfnis empfand, die Studirenden in ausgedehnterer Weise, als dies gewönlich geschah, über die Geschichte der in der Polemik bekämpften Irrtümer aufzuklären, ihnen „einen akkuraten Begriff von Ursprung, Wachstum ꝛc. einer jeden Sekte, auch eine richtige Konnexion, und so viel sich tun lässt, ein völliges System Derer, welche man widerlegen will, beizubringen". Der historische Stoff wuchs ihm dabei so an, dass er „endlich fast den halben Teil des Collegii ausmachte". Hier sollte ein Buch aushelfen, dessen Ausfürung er aber „seinem vielgeliebten Eidam" überließ. Walch behielt Ordnung und Methode von Buddeus bei, nahm auch in der Ausfürung Vieles aus dessen Vortrag, Eigenes hinzufügend. So erschien zunächst 1724 ein Band theologischer Einleitung in die vornehmsten Religionsstreitigkeiten aus Herrn Buddeus Collegio herausgegeben und mit Anmerkungen ꝛc. In der Folge aber erweiterte Walch den Plan und Umfang des Buchs, das nun unter dem Titel „Historische und theologische Einleitung in die Religionsstreitigkeiten, welche sonderlich außer der evangelisch-lutherischen Kirche entstanden", 1733—1736, in 5 Bänden erschien. Der erste Band ist hier die dritte überarbeitete Auflage des ursprünglichen Werks und umfasst bereits das ganze Gebiet (Papisten, Reformirte, Antitrinitarier und Socinianer, Fanatici und Enthusiasten, Atheisten, Naturalisten und Indifferentisten, Griechen, Muhammedaner, Juden und Heiden), welches in Band II—V mit bei weitem reicherem Material in derselben Ordnung durchgefürt wird. Daneben aber hatte Walch bereits selbständig das änliche Werk begonnen: „Historisch-theologische Einleitung in die Religionsstreitigkeiten der evangel.-lutherischen Kirche", von der Reformation bis auf die jetzigen Zeiten ausgefürt, welches Jena 1730 bis 1739, in 5 Bänden erschien. — Außer den genannten Werken verdienen noch seine Miscellanea sacra s. comm. ad hist. eccl. sanctioresque discipl. pert., Amst. 1744, seine umfangreiche Historia eccl. N. T. variis observv. ill., Jena 1744 (geht bis Anfang des 4. Jarhunderts) und seine Histor. controvers. Graec. et Latin. de processione spir. sancti, Jena 1751, Erwänung.

Neben seiner gelehrten Tätigkeit hat Walch auch nicht unterlassen, häufig zu

predigen und seine Aufmerksamkeit für dies Gebiet zeigt die Sammlung kleiner Schriften, von der gottgefälligen Art zu predigen, Jena 1746, worin er dahin gehende Ratschläge älterer Theologen zusammenstellt. — Im Jare 1766 verlor Walch seine Gattin durch den Tod. Er selbst, durch katarrhalische und hypochondrische Leiden angegriffen, überstand doch noch 1769 einen Fall von der Bücherleiter so weit, dass er seine Biblioth. patr. vollenden konnte (vgl. das Vorwort). Erst 1775 entschlief er.

Vergl. Chr. W. F. Walch, Leben und Karakter von Dr. J. G. Walch, Jena 1774, 4°. Meusel a. a. O. Band XIV, S. 360. Döring a. a. O.

W. Möller.

Waldeck, Fürstentum, hat einen Umfang von 1,121 Quadratkilometern und nach der Volkszälung von 1880 56,522 Einwoner, nämlich 53,650 Protestanten, 1576 Katholiken, 854 Juden und 442 Angehörige sonstiger Konfessionen oder Konfessionslose. Die evangelische Landeskirche hat in 4 Diözesen 49 Parochieen, und nur 27 Ortschaften one eigenen Gottesdienst; in den 49 Parochieen zält man 97 gottesdienstliche Räume. Die Pfarreien sind, mit Ausnahme von 7, sämtlich landesherrlichen Patronats. Verschmähung von Taufe und kirchlicher Trauung scheint bisher nicht oder nur in vereinzelten Fällen vorgekommen zu sein; die Kommunikantenzal scheint langsam abzunehmen (1881: 39,152; 1882: 38,356), wogegen die Gaben für kirchliche Zwecke zunehmen (1880: 2,985 M, 1881: 6,761 M, 1882: 8,791 M). Die Union ist in Waldeck seit 1821 eingefürt. Was die Verfassung anlangt, so bestimmt die Verfassungsurkunde vom 23. November 1849, § 16: Jede Religionsgesellschaft ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbst, bleibt aber den Statsgesetzen unterworfen. Das Einzelne wurde geregelt durch die Konsistorialordnung vom 2. März 1853, durch die Gemeindeordnung vom 1. August 1857, die jedoch später vielfach abgeändert und ergänzt wurde, und durch die Synodalordnung vom 18. Februar 1873. § 7 der Gemeindeordnung ordnet die Errichtung von Gemeindekirchenvorständen an, die aus dem Pfarrer, dem Patron und mindestens 4 Laienmitgliedern bestehen. Ihre Aufgabe ist Unterstützung des Pfarrers in Förderung des christlich-religiösen und sittlichen Lebens der Gemeinde, Beaufsichtigung und Verwaltung des Kirchenvermögens und Mitwirkung bei der Besetzung der Pfarrstellen. Dieselbe besteht in dem Rechte der Einsprache gegen Ernennung des vom Konsistorium namhaft gemachten Kandidaten; das Recht der Pfarrwal, das die Gemeinden 11. Mai 1848 erhielten, wurde ihnen 5. Oktober 1855 wider entzogen. Nach § 1 der Synodalordnung bildet die vereinigte evangelische Kirche Waldeck und Pyrmont einen Teil der evangelischen Gesamtkirche Deutschlands, steht daher auf dem Grunde der hl. Schrift und bleibt in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Reformation, wie dieselben in deren Bekenntnissen, namentlich der Augsburgischen Konfession, enthalten sind. Die Kreissynoden treten järlich, die Landessynode alle drei Jare zusammen; die letztere besteht aus zwei vom Fürsten zu ernennenden und aus je 7 geistlichen und weltlichen gewälten Mitgliedern. Zu ihren Rechten gehört die Bewilligung der allgemeinen Ausgaben und der Deckungsmittel für dieselben, das Recht der Beschwerde gegen das Konsistorium und die Wal des Synodalausschusses. — Die kirchliche Stellung des Fürsten wurde durch die Accessionsverträge mit Preußen nicht berürt.

Statistische Mitteilungen aus den deutschen evangelischen Landeskirchen, zusammengestellt von der deutschen evangelischen Kirchenkonferenz zu Eisenach, Stuttgart 1883 ff. Friedberg, die geltenden Verfassungsgesetze der evangel. deutschen Landeskirchen 1885.

Hauck.

Waldenser, die. Die Geschichte der Waldenser ist, nachdem sie in so vielen Büchern erzält worden ist, umzuarbeiten; großenteils sogar ist sie noch überhaupt zu bearbeiten. Herzog könnte heute noch das widerholen, was er vor 25 Jaren geschrieben hat: „L'histoire des anciens Vaudois est encore à faire" (Revue de Theol. et de Philos., Strasbourg Dec. 1850). Dies gilt von den

Anfängen: die neuere Forschung hat die ältere Geschichte der Waldenser kaum aus dem Groben herausgearbeitet; aber auch das Mittelalter, dann die Zeit von der Reformation bis zur französischen Revolution erheischen eine erneute Prüfung.

Wir wollen die Waldenser weder von den Aposteln, noch von Claudius von Turin ableiten. Doch ist Valdo (Waldus) eine Quelle, welche zuverlässiger historischer Überlieferung entspringt. Welches ist der Ursprung dieser Quelle? Man muss dabei geschichtliche Ursprünge verfolgen, welche noch keine waldensischen sind: einen doppelten Strom von Einwirkungen, welche in die Gegenden hinaufreichen, in welchen die Alpenketten sich trennen, namentlich in die Täler des Rheins und der Rhone. Es verhält sich damit, wie mit diesem letzteren Flusse, der manchmal unter der Erde sich zu verbergen scheint, den man aber später wider erscheinen sieht. Seitdem Abälard sich gegen das System Roms erhob, begann die Opposition sich zu krystallisiren. Zwei seiner Schüler, Peter von Bruys und Arnald von Brescia trugen in den Schoß der Völker einen Sauerteig der Protestation, welcher die Gärung veranlaßt. Die waldensische Bewegung heftet sich seit ihrer Entstehung indirekt an deren Tätigkeit an. Wer weiß, ob Waldus nicht in dem Lande geboren ist, welches die Geburt Heinrichs von Lausanne sah? In jedem Falle sind die Heinrichisten (Les Henriciens) die unmittelbarsten Vorläufer des Reformators von Lyon. Außerdem erinnert man an die Katharer. Von hier aus schließt man nun, dass die Waldenser vor Valdo bestanden, aber dass die Vallées, heute Waldensertäler genannt, seit der Nacht des 10. Jarhunderts das Licht des reinen Evangeliums auf dem Leuchter getragen hätten. Das aber ist ein Sprung, der Sprung aus der Geschichte in die Legende. Man hat die von Dr. Ch. Schmidt in Straßburg dem Geschichtschreiber Alexis Muston vor beinahe 35 Jaren zugeschleuderte Herausforderung nicht vergessen: „Tous les faits positifs constatés par des documents historiques sont sans exception postérieurs anno 1170, c'est à dire à Valdo. Avant cette époque il n'y en a pas un seul. Citez-moi le moindre petit fait antérieur à cette époque, et je mets bas les armes“ (Lettre du 26. Mai 1850, ap. Muston, l'Israël des Alpes 1851, Préface). Diese Herausforderung ist ane abschließende Antwort geblieben. Als ich sie erneuerte, in gewissem Sinne im Schoße der waldensischen Bevölkerung, nahm das kirchliche Journal unserer Waldenser sehr lebhaft Partei und brachte eine Reihe von Artikeln, Baudès unterzeichnet, um das höhere Alter der waldensischen Kirche im Vergleich mit Valdo zu beweisen (vid. Témoin, écho des Vallées Vaudoises, Dez. 1880 bis Mai 1881). Man fürte die Gründe an, an welche die reformatorische Polemik erinnert hatte; man widerhalte, dass nach der Chronica Trudonensis „es in den Alpengegenden ein Gebiet gab, das von einer eingewurzelten Häresie beschmutzt gewesen sei“, und dass, nach einer Bulle des Papstes Urban II, „die Vallis Gyrantana von der Häresie angesteckt sei“. Nun, die Sache ist die, dass man da eine Chronik und eine Bulle etwas sagen läßt, was sie nicht sagen, wie jeder sich überzeugen kann, der sich die Mühe gibt, sie zu lesen (vgl. meine Erwiderung le Témoin, ib.). Der Geschichtsschreiber Muston trat indirekt in die Diskussion ein, um „eine Schwierigkeit“ anzufüren, welche in der Chronica Trudonensis enthalten sei. Nachdem er die Antwort gesehen hatte, verschanzte er sich hinter eine Art philologischer Beweisfürung, um zu zeigen, „dass die waldensischen Gedichte das Werk der ursprünglichen Bewaner der waldensischen Täler“ seien und dass sie, vor der Ankunft des Valdo entstanden; so suchte er die Ansicht zu begründen, dass V. nie in diese Täler gekommen sei. (Siehe seine zum Teil unter dem Titel Aperçu de l'antiquité des Vaudois des Alpes d'après leurs poëmes en langue romane, Pignerol 1881 erschienenen Artikel). Dr. Förster von Bonn folgte ihm (siehe Rivista Cristiana, J. 1882) und folgerte nun, dass die philologische Wissenschaft der historischen zu Hilfe komme, um diese alte Hypothese auszuschließen.

Wenn man von Peter von Bruys zu Peter Valdo überspringt, so ist dieses schon nicht leicht; es ist aber nach gewagter, wie mir scheint, von Claudius von Turin auf Valdo überzuspringen. Ich war erstaunt, in der 10. Auflage der Kir-

chengeschichte von Dr. Hase in Jena die Worte zu lesen: „Auch mag in einigen Alpentälern seit Claudius von Turin unter Arbeiterkongregationen eine Richtung sich erhalten haben, die der Waldenserpredigt entgegenkam und durch sie näher bestimmt wurde" (Leipzig 1877, S. 276). Ich fragte diesen verehrten Professor, ob er irgend einen geschichtlichen Anhaltspunkt hätte, um diese Hypothese zu stützen. Er beeilte sich, mir zu erwidern, was er mitzuteilen erlauben wird, damit man weiß, daſs er seine Hypothese auf dem Gebiete der Tatsachen nicht behauptete: daſs der von mir angegriffene Satz gar nicht im historischen Stile gefaſst sei, und er schloß: „Ich bin natürlich weit entfernt, einer so bescheiden hingeworfenen Vermutung besondere Wichtigkeit beizulegen".

In der Gegenwart hat Dr. Ludwig Keller noch von anders woher ein Band gesucht, das Valdo mit der vorhergehenden Überlieferung verknüpfen solle; er versucht, die Überlieferungen der Waldenser und der Beguinen oder Begharden mit einander zu vereinigen und zwar in der Art, daſs „die Brüder", die nur später Waldenserbrüder genannt worden, aber schon vorher solche gewesen seien, dem Reformator von Lyon vorhergegangen wären. Er fürt Mosheim an und schreibt ihm zu, „den Beweis erfolgreich angetreten" zu haben, daſs die Häretiker, welche im J. 1150 in Köln erschienen seien, „zu den Armen von Lyon zu zälen sind", und er fügt hinzu: „ein Umstand, welcher von neuem die Richtigkeit der Behauptung zu erschüttern geeignet ist, daſs die Brüder erst seit etwa 1170 aufgetreten seien" (Dr. Ludwig Keller: Die Reformation und die ältesten Reformationsparteien, Leipzig 1885, S. 23). Ich habe die angefürte Stelle widerholt gelesen. Habe ich sie falsch verstanden? Mein Eindruck ist, daſs Mosheim seine Beobachtung nicht so sehr weit ausdehnt. Er konstatirt in seinem Buche, daſs die Waldenser sich manchmal Beguinen nennen ließen, hauptsächlich wo diese letzteren mehr geduldet waren; aber er bemerkt, daſs dieses nicht zur Schlußfolgerung füre: „quum alioquin a Beghardorum sententiis et institutis aversi prorsus essent" (De Beghardis etc. 1790, p. 317); er stellt deutlich fest, daſs Cöln sei „praecipua Beguinorum sedes" (p. 115), daſs man in seinem Gebiete den Ursprung der Sekte aufsuchen müſse: „quasi incunabula Beguinorum ac sedes" (pp. 482. 486). Was lesen wir nun auf der von Dr. Keller angefürten Seite? Hier wird lediglich gesagt, daſs die ersten Begharden von Köln, ungeachtet der Verschiedenheit des Namens, gewisse gemeinsame Kennzeichen mit den Armen von Lyon und mit den Fraticellen hatten, was aber nicht verhindert, daſs diese Richtungen völlig unterschieden seien, sowol was ihren Ursprung, als was ihre Lehren betrifft. „Ex illins haereseos placitis", sagt Mosheim, „duobus maxime prorsus apparere opinor, eos Beghardarum, Pauperum de Lugduno, Fraticellorum, si non nomen, omen quidem certe habnisse, et sententias firmissime adversasse" (p. 484). Um was handelt es sich jedoch? Darum: Christo und den Aposteln in der Armut zu folgen, indem sie sich „pauperes Christi" nannten (ib. 1). Das ist ein diesen drei opponirenden Richtungen und noch andern gemeinsamer Zug, der keine genau charakterisirt: es kann einer der Züge des kirchlich-katholischen Lebens der Zeit sein, an welche die oder jene Richtung, die der Waldenser mit inbegriffen, indirekt sich anschließen konnte. Ich bemerke gelegentlich, daſs uns berichtet wird, Valdo habe seine Töchter in einer Abtei untergebracht, welche nach der Regel des hl. Benedikt eingerichtet gewesen sei und worin die Nonnen den Namen „pauperes Christi" getragen hätten.

Schließlich kann es sich nur um indirekte Beziehungen zwischen Valdo und seinen Vorgängern handeln. Stimmen Peter von Bruys und Arnold von Brescia, die doch aus derselben Schule hervorgegangen sind, hinsichtlich ihrer Tendenz mit ihrem Lehrer oder auch untereinander selbst völlig überein? Nein, die Ursprünglichkeit der Charaktere hindert es. Peter Valdo hat auch seinen guten Teil Originalität. Um ihn zu verstehen, muſs man ihn selbst prüfen.

Kurz, wenn die Priorität der Waldenser-Kirche Valdo gegenüber nur eine Fabel ist, so ist die lange Vorbereitung ihrer Reaktion und ihrer Grundsätze, die sich durch die vorhergegangenen Jarhunderte hinzieht, eine geschichtliche Tatsache, bei der es sich mehr darum handelt, sie aufzuklären, als sie zu bezeu-

gen. Es gab offenbar einen Grund, aus welchem Pseudo-Rainerius die waldensische Reaktion „diuturnior“ genannt hat, als andere. Dieser Grund war ein Gerücht, welches vergrößert werden konnte; „aliqui dicunt“, aber dieses Gerücht hatte seine Ursache. Und diese Ursache scheint mir durch die Worte eines Waldenser Manuskripts angezeigt: „Non omnino credimus, quod ecclesia a via veritatis totaliter recesserit“, welchen man noch das Zeugnis beifügen kann, welches von Rainerius Sacconi herrürt: „Dicunt, quod semper fuerint aliqui, qui Deum timebant et salvabantur“. Dies seit dem Beginne des Verfalles der Kirche, welchen die allgemeine Überlieferung bis zu den Zeiten Constantins und Silvesters hinaussetzt.

Die Geschichte der Waldenser zerlegt sich in drei Perioden:

I. Die Periode der Loslösung, welche sich von Valdo bis zur Reformation erstreckt.

II. Die Periode des Schismas, welche mit der Reformation beginnt und mit unserer Emanzipation endigt.

III. Die Periode der Freiheit, welche mit dem Jare 1848 beginnt, die Erweckung der Waldenser Kirche und ihre Mission in Italien bis zum heutigen Tage umfasst.

Ich nenne die letzte Periode die der Freiheit, weil wir dieselbe nicht genossen haben als Dissidenten oder als Reformirte; weil diese Freiheit uns einladet, uns zu erheben, um unseren Platz frei im Tageslichte einzunehmen, die sektenartigen Vorurteile abzuschütteln und die Einheit, die Katholizität aller Christen gegenüber der vatikanischen Sekte zu behaupten in der Gewißheit, dass die Einheit durch die Freiheit komme, nach dem Worte Vinets: „Par la liberté à l'unité, telle va être la devise du christianisme“.

I. Die Periode der Loslösung. Die Anfänge der waldensischen Bewegung reichen bis um die Zeit von 1215. Wärend des 13. und 14. Jarhunderts entwickelte sie sich weiter, die nächste Zeit bis zur Reformation ist eine Zeit des Rückgangs. Ihren Ursprung hat diese Bewegung in Lyon, der Stadt des Irenäus, des Agobard und Amolo. Doch erklärt die Stadt nicht das Entstehen der waldensischen Richtung; denn der Katholizismus, der Aberglaube regierte in den Geistern; gerade hier wagten es ungefär gegen die Mitte des 12. Jarhunderts einige Mönche, die Keime der absurden Lehre von der unbefleckten Empfängnis der Maria auszustreuen. Vgl. Clém. de Faye, l'Eglise de Lyon depuis l'évêque Pothin jusqu'au réformat. P. Viret (Paris, Lyon 1859), und Eug. Montarde, Etude historique sur la Réforme à Lyon, ses débuts etc. Genève 1881).

Es gab hier, wie in Mailand und in andern Metropolen der Zeit, Platz für alles. Lyon war im Zuge, das zu werden, was es später geworden ist, „eine Stadt, offen für alle Kaufleute, empfänglich für alle Verbesserungen, Missbräuche, Leidenschaften, durch welche die Völker erregt werden, für die Heftigkeit der Diskussion, das unersättliche Verlangen nach Reichtum und Üppigkeit, die Frivolität, die Korruption, die sittliche Verkommenheit, den Fanatismus, die religiöse Freiheit“ (Clerjon, Hist. de Lyon, t. IV, p. 176). Keine Spur aber von Katharern findet man, wenn man dies aus dem Stillschweigen der Chroniken darüber schließen kann. Wir lesen lediglich, dass einer der Kaufleute, welchen die Stadt aufgenommen hatte, sich Valdo (Waldus) nannte. Woher kam er? Dies wissen wir nicht zu sagen. Sein Name soll Waldez oder Valdès geheißen haben, wie das älteste waldensische Dokument sagt (siehe Rescriptum heresiarcharum Lombardie, o. ann. 1230 bei Preger, Beiträge zur Geschichte der Waldesier im Mittelalter, München 1878). Bezeichnet dieser Name die Herkunft von irgend einem Orte? Wo muss man ihn suchen? In dem ager Lugdunensis, in der Dauphiné, oder wol gar in einem Distrikte des Waadtlandes, wo vielleicht auch Heinrich von Lausanne geboren ist? (Vgl. über diesen Punkt Herzog, Encyklopädie, 1. Aufl. Art. Waldenser, und G. F. Ochsenbein, Der Inquisitionsprozess wider die Waldenser zu Freiburg, Bern 1881, S. 21.) Vergebliche Mutmaßungen; dies um so mehr, als dieser Name seit der Zeit Karls des Großen nicht vollständig un-

gebräuchlich war (Heber, Valdo, Kaiser Karls des Großen geistlicher Rath und die alten Waldenser, Basel 1858). Valdo hatte seine Reichtümer auf schlimme Weise zusammengebracht, wenn man der Chron. Laudunensis glauben kann. „Per iniquitatem foenoris (Wucher) multas sibi pecunias coacervaverat“ (ap. Bouquet, Recueil t. XIII). In seinem Gewissen getroffen, öffnete er sich den religiösen Bedürfnissen; wir erfaren, dass er „audiens evangelia“ war, „curiosus intelligere, quid dicerent“ (Steph. Borb. ap. d'Argentré, coll. judic. I, p. 87).

Vielleicht dachte er schon daran, sich seiner Güter zu entledigen, da erlebte er ein erschütterndes Ereignis, einer seiner Freunde fiel tot neben ihm nieder (siehe Anon. de Passau, ap. d'Argentré, I, 92). Von Schrecken hingerissen, zögerte er nicht mehr, seine Reichtümer aufzugeben. Man erzält noch weiter, dass er, durch die Geschichte des hl. Alexis getroffen, sich entschlossen habe, an sein Heil zu denken und dass er sich zu einem Theologen, vielleicht zu einem Kanonikus des H. Johannes, begeben und ihn gefragt habe: Was muss ich tun, dass ich selig werde? Welches ist der sicherste Weg — „quae via aliis omnibus certior atque perfectior?“ Der Magister antwortete ihm, die Schriftstelle Matth. 19, 21 anfürend: „Si vis esse perfectus, vade et vende omnia, quae habes“. (Chron. Laudun.). Valdo richtete sich nach diesem Befehle des Herrn, one das darauf folgende zu vergessen, das in dem Texte diesen Worten entspricht: „et da pauperibus, et habebis thesaurum in coelo, et veni, sequere me“. Wir denken, dass unser reicher Kaufmann diese Worte bis zum Ende befolgt haben wird, was die Mönche nicht taten, welche ihn nachahmen wollten.

Die Chronica Laudunensis behauptet überall, freilich allein, die freiwillige Armut des Valdo; sie berichtet, dass er seine Güter unter seine Frau, unter seine beiden Töchter und unter die Armen verteilt habe, und dass er, nach Rom gekommen, von Alexander III., der ihn selbst umarmt habe („Valdesium amplexatus est Papa“, ibid.), ermutigt worden sei, bei dem Gelübde der Armut zu beharren, zugleich habe er ihn jedoch darauf aufmerksam gemacht, dass er one die Billigung des Klerus der Stadt nicht predigen dürfe. Richard von Cluni (bei Muratori, Rerum italicarum script. t. III) und Stefan von Bourbon behaupten noch besonders die Tatsache der Schriftlesung, der Übersetzung von Büchern der hl. Schrift, wobei V. sich von zwei Geistlichen hätte unterstützen lassen, ebenso der volkstümlichen Predigt. Hier offenbart sich überall der warhaft waldensische Standpunkt, welcher die Streitigkeiten und die Verfolgungen veranlasste. Überdies darf man auch nicht übersehen, dass Valdo sich freiwillige Armut auferlegte, one sie in seinem Geiste und in seiner Praxis mit der mönchischen Armut zu identifiziren.

Ein Schriftsteller hat neuerdings behauptet, Valdo habe das Betteln für sich selbst und ebenso für seine Jünger zur Pflicht gemacht, wärend die Katharer die Bettelei verboten hätten (Tocco, l'Eresia nel Medio Evo, Firenze 1884, p. 167 bis 168). Das scheint mir zu weit zu gehen. Die Chronik von Lyon sagt einfach nur, dass er das Gelübde getan habe, kein Eigentum zu besitzen, weder an Gold noch an Silber, und fügt bei: nec de crastina cogitaturum“. Er bittet einmal einen Freund um Unterstützung; darf man das Betteln nennen? Georg Müller in Bristol vollringt große Woltaten, indem er nach demselben hier bezeichneten Grundsatze handelt, one sich das Betteln zu gestatten. Die ursprünglichen und wirklichen Waldenser dachten, dass der Arbeiter Gottes seines Lones wert sei. Ihre geistlichen Leiter ließen die Handarbeit beiseite, doch meist nicht unbedingt, damit sie sich ganz ihren Brüdern widmen konnten. Wir sehen nicht, dass Valdo „das Betteln predigte“, noch dass seine Jünger Bettler wurden. Alanus sagt sehr gut, dass die Waldenser „nullo modo propriis manibus laborare debent, sed ab illis, quibus praedicant recipere necessaria“ (ap. d'Argentré). Aber recipere heißt nicht fordern. Doch dies ist nicht der entscheidende Punkt. Dieser besteht vielmehr in dem freien Verkündigen der hl. Schrift durch das Wort sowol im Privatleben, als öffentlich. Ich glaube nicht, dass Valdo von Anfang an die Absicht hatte, zu predigen, in dem gewönlichen Sinne dieses Wortes. Er wollte seine Freiheit gebrauchen, Zeugnis von dem abzulegen, was er

durch die hl. Schrift kennen gelernt hatte. Und da diese Freiheit noch nicht formell verboten worden war, glaubte er aufrichtig sie als eine katholische haben und benützen zu dürfen. Dies folgt aus seiner Handlungsweise. Er beruft sich dabei auf den Papst und wird anfänglich auch nicht schlecht aufgenommen. Maneta, der ihn auch nach Rom gehen läſst, schreibt, daſs er selbst das Recht zu predigen erhalten habe, jedoch mit der Beschränkung, nicht von der Lehre der vier Väter der lateinischen Kirche abzuweichen — „venit ad Papam et promisit servare IV Doctores, scilicet Ambrosium, Augustinum, Gregorinm et Hieronymum, et sic accepit a Papa praedicationis officium“ (Adv. Catharos et Valdens. l. V, c. 1). Später bereute der Papst diesen Augenblick der Duldsamkeit, indem er warscheinlich besser als Valdo die Konsequenzen voraussah, zu welchen sie füren würde, und hierauf erfolgte das in der Chronica Landun. und mehr ins Einzelne gehend durch Mapes erwänte Verbot. Dieser nämlich berichtet, daſs auf dem in Rom unter Alexander III. (anno 1179) gehaltenen Konzil sich einige Waldenser eingestellt hätten, welche baten, es möchte ihnen das Recht, zu predigen, bestätigt werden („multa petebant instantia praedicationis autoritatem sibi confirmari“, de secta Valdensium apud Usser. de christian. ecclesiae successione et statu, Lond. 1682, p. 112). Man weiß, wie sie Gegenstand der Belustigung der Prälaten waren, weil sie nicht wuſsten, was die eigentliche Bedeutung des scholastischen Ausdruckes „credere in“ war. Überdies wurde das Recht, zu predigen, ihnen entzogen und jede Predigt verboten (vgl. Waldenser Handschr. zu Cambridge, ap. Melia, Origine, doctrines and persecutions of the Waldenses, London 1870). Übrigens verhinderte das Gelächter der Prälaten nicht, daſs sie sich bedroht erachteten („quos si admiserimus, expellemur“, Mapes ib.). Aber das Konzil exkommunizirte sie noch nicht; man wollte abwarten, ob Valdo und seine Jünger sich nicht unterwerfen würden, wie Neander bemerkt. Sie unterwarfen sich nicht, und da sie schon mit dem Bischofe von Lyon in Zwiespalt waren, der ihnen das Predigen verboten hatte, wurden sie aus dessen Diözese vertrieben und durch ein nachfolgendes Konzil als Schismatiker verdammt (Steph. de Borb. sagt: Post, expulsi ab illa terra ad concilium, quod fuit Romae ante Lateranense vocati et pertinaces, fuerunt schismatici postea judicati. Dieckhoff hat vergeblich zu behaupten versucht, daſs es sich hiebei um ein Konzil handle, welches im J. 1212 in Rom vor dem großen Lateranischen Konzil gehalten worden wäre. In diesem Falle müſste man Innocentio lesen, anstatt daſs man Alexandro liest).

Das Anathema ließ nicht lange auf sich warten. Es wurde in Verona verkündigt durch das unter dem Vorsitze des Papstes Lucius III. zusammengekommene Konzil im Jare 1183 — 1184. Es sprach gegen die Häretiker im allgemeinen und im besonderen gegen, „eos, qui se Humiliatos vel Pauperes de Lugduno falso nomine mentiuntur“, die Verurteilung in folgenden Worten aus: „Et quoniam nonnulli, sub specie pietatis, virtutem ejus, juxta quod ait Apostolus, denegantes, auctoritatem sibi vindicant praedicandi, cum idem Apostolus dicat: Quomodo praedicabunt nisi mittantur? omnes qui, vel prohibiti, vel non missi, praeter auctoritatem ab apostolica sede, vel episcopo loci susceptam, publice vel privatim praedicare presumpserint, . . . pari vinculo perpetui anathematis innodamus“ (Decretum, ap. d'Argentré). Wärend man sie in Verona verdammte, verbreiteten sich die Jünger Valdos je länger je mehr in die der Diözese von Lyon benachbarten Provinzen, wo durch die Katharer ihnen die Ban bereitet war, und überall vermehrten sich ihre Anhänger. Da sie sich immer für gute Katholiken hielten, so hoffte man auch sie zu überwinden. Die Chronik erwänt die Disputation, welche zu Narbonne gegen das Jar 1190 stattgefunden hat. Diese Verhandlung ist charakteristisch; aus ihr ergibt sich die ursprüngliche waldensische Behauptung, welche man also fassen kann: Das allgemeine Priestertum der Predigt (in einem ebenso reellen wie bescheidenen Sinne gemeint), welches sich über alle Gläubigen erstreckt, one kirchlichen Unterschied, ja nicht einmal den des Geschlechtes ausgenommen (siehe Bern. Abb. Fontis Cal. Advers. Valdens. sect. ed. Gretzer: Praedicant omnes passim et sine delectu

conditionis, aetatis vel sexus; das sei Pflicht: ab omni qui scit verbum Dei in populis seminare, praedicandum esse Bewiesen wurde der Satz durch Stellen wie Jac, 4, 17; Mc. 9, 38 f.; Phil. 1, 15 ff.; für das Predigen der Frauen beriefen sie sich auf Tit. 2, 3 f.). Ihre Protestation, die mehr wie einmal widerholt wurde, läſst sich in die Worte des Apostels Petrus zusammenfassen: „Man muſs Gott mehr gehorchen, als den Menschen" (Sed inquiunt: Obedimus Deo, sequentes Petrum, qui dixit: Audire oportet Deo magis quam hominibus, Bern. F. C., ib.). Das ist das Prinzip der Freiheit der Laien betreffs des Lesens und der Auslegung der hl. Schrift, welches die Konzile zu verdammen nicht unterlassen konnten. So in Toulouse im J. 1229, und in Tarracona im J. 1234. Um diesen Kern legten sich, wie die Polypen um einen Felsen, in der Folge neue Grundsätze, sowol dogmatische (die Leugnung des Fegfeuers, der Fürbitte für die Gerstorbenen, der Mittlerstellung der Heiligen u. s. w.), als auch moralische (Beschränkung des Cölibatsgelübdes, Verwerfung des Eides) und kirchliche (eine gewisse Unabhängigkeit im Kultus, Zucht des Amtes und eine Ordnung der pastoralen Tätigkeit). Die einen Grundsätze ergaben sich aus dem Grundprinzip selbst, die anderen entsprangen den Strömungen der kirchlichen Opposition, sei's daſs sie katharische, sei's arnoldistische, sei's wiklefitische oder hussitische waren. Das erstere ist das Lebensprinzip der waldensischen Richtung; das Prinzip, welches ihren Gegensatz gegen die Kirche veranlaſst hat und welches ihn rechtfertigt. Sicherlich muſs man dem Gelübde der Armut Rechnung tragen, auch der allgemeinen damals vorhandenen Lage, um die Wirksamkeit der ganzen Bewegung richtig zu beurteilen. Aber wenn das Gelübde der Armut der Sockel ist, so ist das allgemeine Priestertum die darauf errichtete Statue.

Die Waldenser, einmal verdammt, muſsten sich überzeugen, daſs, wenn sie Katholiken waren, sie es nicht in dem Sinne Roms waren; sie muſsten wälen: den Frieden oder den Widerstand. Um aber dem Papste, einem Innocenz III., dem waren, vom römischen Olymb herabdonnernden Jupiter zu widerstehen, muſsten sie eine Stärke der Überzeugung besitzen, welche nicht alle hatten. Eine Scheidung wurde unvermeidlich und one Zweifel nützte sie der waldensischen Sache. Ich erwäne die Disputation zu Pamiers im J. 1207 und die Scheidung, welche in den Reihen der Waldenser erfolgte. Die Disputation fand zwischen dem Bischofe von Osma und einigen anderen römischen Geistlichen einerseits und einigen Waldensern anderseits statt. Ein gewisser Durand d'Osca trat infolge derselben, nachdem er einige Zeit der Bewegung des W. sich angeschlossen hatte, in den Schoß der römischen Kirche zurück. Er wollte jedoch mindestens das Gelübde der Armut nicht preisgeben. Er wandte sich zu diesem Zwecke i. J. 1209 an Innocenz III.; seine Armut wurde ihm unter der Bedingung des Gehorsams gegen den Papst zugestanden. Auf diese Weise bildete sich die kleine Genossenschaft der Pauperes Catholici, welche kaum ihren Stifter überlebte. Das war noch kein „glorreicher Rückzug". Durand begab sich nach Mailand und versprach dem Papste, er werde hier gegen hundert Waldenser in den Schoß der Kirche zurückfüren, wenn man ihnen ein Versammlungslokal zugestände. Innocenz III. scheint im Anfange sich dem nicht widersetzt zu haben. Was ist daraus geworden? Wir können es nicht sagen (Innoc. III., Epist. l. XI, 196; XII, 17. 19, cf. Hurter, Innoc. III., Bd. 2). Eine andere änliche Genossenschaft bildete sich unter der Leitung eines gewissen Bernardus, genannt Primus; sie überlieferte Waffen und Gepäck dem römischen Lager (Innoc. III., Epist. XIII, 94; XV, 137). Diese Fanenflucht, die überdies mehr von Priestern als von Laien geleitet wurde, erschien sehr zeitgemäß; denn der durch das Urteil von Verona angekündigte Sturm begann loszubrechen, Befehle zu Verfolgungen waren bereits gegeben worden. So hat Alphons von Arragonien, Marquis von Provence ein Edikt im Jare 1194 gegen die Waldenser sive Insabbatatos erlassen, „qui alio nomine se vocant Pauperes de Lugduno" (ap. d'Argentré). Es wurde von seinem Nachfolger zwei Jare später bestätigt. Im Jare 1209 erschien ein Edikt des Kaisers Otto, aus Anlaſs der Klage des Jacob von Carisio, Bischofs von Turin, gegen die W. (praesertim tibi auctoritate mandantes, quatenus haereticos Valdenses et om-

nes, qui in Taurinensi dioecesi zizaniam seminant falsitatis" et fidem catholicam alicujus erroris seu pravitatis doctrina impugnant, a toto Taurinensi episcopatu imperiali auctoritate expellas (Gioffredo, in Monum. Patriae. Dieser Erlass ist irrtümlich durch Monastier, welchem Herzog folgt, auf 16 Jare früher datirt). In demselben Jare 1209 fing auch das schreckliche Gewitter zu grollen an, welches von Innocenz III. gegen das südliche Frankreich entfesselt wurde, der blutige Kreuzzug gegen die Albigenser, welcher alle Hoffnungen der Katharer knicken und die Waldenser in die Zerstreuung füren sollte. Im Jare 1215 erging ein neues Verdammungsurteil, das durch das Lateran-Konzil erlassen wurde und welchem neue Donnerschläge folgten. Dieckhoff hat mit seiner Bemerkung recht, dass damals die Periode der Anfänge der Bewegung endigte, welche durch Valdo begonnen worden war. Die Verfolgung setzte sich fort und brachte auf tausend Wegen die waldensische Bewegung in eine neue Periode der Entwicklung.

Folgen wir nun den Waldensern in ihre Diaspora. Die einen breiteten sich gegen Abend aus, wo man ihre Spuren seit 1192 in der Diözese Toul findet (siehe Stat. Synod. Odon., episc. Tullens., ann. 1192 apud. Mart. et Durand, thes. nov. anecdot. t. IV, p. 1182; — sie wurden hier mit dem Namen Wadoys belegt); nach Blair (Hist. of the Wald. l. II, c. 7) kamen sie auch nach Aquitannien, Guyenne und Gascagne, dann, wärend der britannischen Invasion, überschritt eine kleine Schar den Kanal la Manche und fand eine gute Aufnahme in der Grafschaft Kent; andere sollen in die Rheingegenden gekommen sein und vereinigten sich später vielleicht mit den Lollharden (vergleiche Mosheim, de Beghardis, Lechler, Johann von Wiclif u. s. w. und Keller a. a. O.). Andere zogen nach Norden und Nordosten: sie hatten einen Mittelpunkt in Metz (in urbe Metensi pullulante secta, quae dicitur Valdensium", lesen wir in einer Chronik im Jare 1199. Chron. Alberici ad ann. 1200. Vgl. S. Berger, la Bible franc. au moyen âge, Paris 1884, S. 35 ff.). Man las daselbst und kommentirte Bücher der hl. Schrift, und Innocenz III. mischte sich direkt insoferne ein, als er eine Untersuchung veranlasste (Bulle vom 9. Dez. 1199). Da die Waldenser sich gelegentlich mit den Brüdern des „Freien Geistes" vermischten aber sich veranlasst sahen, ihren Namen zu verbergen, ist es schwer zu sagen, wo sie nicht gewesen sind; man begegnet ihnen im Elsaß, von Straßburg anfangend (s. Schmidt, Ilgens Zeitschrift, 1840, III, 54, wonach man sie im Jare 1230 entdeckte), an den Ufern des Rheins, sowol in Deutschland, als in den Niederlanden (s. Keller a. a. O. S. 26, vgl. Kaltner, Konrad von Marburg, 1882, S. 44). Neuere Untersuchungen haben die bekannten Zufluchtsstätten und Wonplätze noch vermehrt. So die des Dr. Hermann Haupt, welcher neue Anzeichen über das Erscheinen der Waldenser in Würzburg, Nürnberg, Bamberg u. s. w. ans Licht gezogen hat (Die religiösen Sekten in Franken vor der Reformation, Würzburg, 1882), ebenso auch über die Beziehungen der Waldenser zu den Hussiten. Man kennt jetzt, hauptsächlich nach den zutreffenden Forschungen des Professors Loserth (Hus und Wiclif, Prag 1884), den maßgebenden Einfluss, welcher durch Wiclif auf die Überzeugungen des Hus und durch Hus auf die Hussiten ausgeübt wurde. Die Beziehungen der Waldenser zu den Hussiten lassen uns erkennen, dass dieser Einfluss sich bis auf die waldensische Litteratur erstreckte. Ich habe dem nichts beizufügen, was uns Männer sagen wie Herzog (Rom. Waldenser III), Zezschwitz (Die Katechismen der Waldenser und Böhmischen Brüder, Erlangen 1863; besonders im Kap. III, und dessen Art. über die Böhmischen Brüder in dieser Encyklopädie), Palacky (Ueber die Beziehungen und das Verhältnis der Waldenser zu den ehemaligen Sekten in Böhmen, Prag 1869), Goll (Quellen und Untersuchungen u. s. w., Prag 1878 und 1882), womit besonders zu vergleichen ist Preger (Beiträge zur Geschichte der Waldesier, aus den Abhandlungen der königl. bayerischen Akademie, München 1875) und Keller (am angefürten Ort). Die Schrift Pregers lässt die Lehre der Waldenser, die sich in Österreich niedergelassen hatten, erkennen (a. a. O. S. 68—72), und die Wichtigkeit der waldensischen Ausbreitung in der Diözese Passau, wo sie nicht weniger als 42 Gemeinschaften zälten (a. a. O. S. 63). Herzog erwänt das Er-

scheinen der Waldenser gegen das Ende des 14. Jarhunderts in der Schweiz, sowol in Bern, wie vorzugsweise in Freiburg. Ochsenbein hat nun ausfürliche Bemerkungen über den Prozess des Jares 1399 und über einen noch wichtigeren Prozess des Jares 1430, der die Waldenser in Freiburg betraf, veröffentlicht (der Inquisitionsprozess wider die Waldenser zu Freiburg im Uechtland im J. 1430 nach den Akten dargestellt, Bern 1881). Wir gestehen, dass je mehr Licht über die Dissidenten und Häretiker in Freiburg sich verbreitet, wir um so weniger geneigt sind, in ihnen eigentliche Waldenser widerzuerkennen. Steigen wir nun in die Lombardei hinab. Nach einem Manuskript, das in München von Preger entdeckt wurde und das er in seinen „Beiträgen u. s. w." veröffentlicht hat, wissen wir, dass ein Kolloquium Vertreter der jenseits der Berge wonenden (Oltremontani) Waldenser oder Armen von Lyon einerseits und der Pauperes Italici oder Lombarden anderseits in der Nähe von Bergamo im Monat Mai 1218 vereinigte. Sie verhandelten hier über die Punkte, durch welche sie getrennt waren, hauptsächlich über die Bedingungen der Legitimität des Priestertums, über die Sakramente der Taufe, des hl. Abendmahles u. s. w. Es unterliegt keinem Zweifel, dass diese Pauperes Italici arnoldistisches Blut in ihren Adern hatten. Wenn in dem 13. Jarhundert Alanus und andere katholische Schriftsteller den Waldensern im allgemeinen den Gedanken zuschrieben, die amtliche Giltigkeit der priesterlichen Handlungen von dem sittlichen Werte des Individuums, das sie vollbringt, abhängig zu machen, so muss man den Grund davon vielleicht bei den Pauperes Italici suchen, welche die Erben der Ansicht des Arnold von Brescia in diesem Punkte waren (siehe Tocco a. a. O. S. 179—192). Die einen wie die andern gaben z. B. die Transsubstantiation zu, aber nach den Armen von Lyon ist sie eine Wirkung des Wortes Gottes, das sie hervorbringt; nach den Lombarden jedoch ist sie nicht one die persönliche Gerechtigkeit des Administrirenden möglich. Die Anschauung der Lombarden hatte eine viel größere Unabhängigkeit dem römischen Klerus gegenüber zur Folge.

Folgen wir weiter den Waldensern in die Alpentäler, wo sie ein Asyl gegen die Verfolgungen fanden. Man begreift, dass sie sich in der Dauphiné, in der ganzen Provence bis zu den Tälern der Hautes-Alpes ausbreiteten, wohin die Spaltung vielleicht schon seit den Zeiten Peters von Bruys gedrungen, vielleicht sogar in dem Tale Loyse, einst Vallis Gyrontana genannt, entstanden war. Aber was zog sie in die diesseitigen Alpen, in die italienischen Täler? Man hat gesucht, in diesen Tälern eine dissidentische Bevölkerung nachzuweisen, um ihre Ausbreitung dahin zu erklären. Man hat hinzugefügt, V. wäre selbst dahin gekommen, um hier ein Panier für seine Jünger aufzurichten. Das sind alles Mutmaßungen. Wenn sich dieses, besonders der erste Punkt, beweisen ließe, dann wäre alles gesagt. Aber man findet keine geschichtlichen Anzeichen. Wir haben vergeblich diese Anzeichen in den Memoiren des Herrn von Luserna gesucht, von dem man den ein wenig modifizirten Walspruch hat: „Lux lucet in tenebris". Die auf die Gründung des Konvents der Abtei von Pignerol bezüglichen Schriftstücke sagen ebenfalls gar nichts davon. Aber es bedarf auch dieser Frage nicht, um drei Dinge zu verstehen: Erstlich, dass, wie Gilles sagt, unsere Emigranten auf dieser Seite Leute finden mussten, welche von ihrem Glauben „nicht weit entfernt" waren, wenn man bedenkt, dass sie selbst noch nicht sehr von dem Glauben der römischen Kirche sich entfernt hatten. Das Vertreibungsedikt Ottos IV. im Jare 1209 sagt: „haereticos Valdenses et omnes, qui in Taurinensi dioecesi zizaniam seminant falsitatis et fidem catholicam alicuius erroris seu pravitatis doctrina impugnant". Zweitens, dass sie nicht verfehlten, die unbebauten Ländereien urbar zu machen und dass der Herr von Luserna dabei interessirt war, dass die letzteren kultivirt wurden. Endlich, dass man aus der Not eine Tugend machen musste, indem die Verfolgung sie zuletzt verjagte. Die Zeit war für die Einwanderung nicht ungünstig. Thomas, der erste Graf von Savoyen, stand unter Vormundschaft, oder vielmehr, er war auf dem Punkte, in den Krieg zu ziehen, begleitet von den Herrn von Luserna und von Piorosque. So berichtet uns eine Schrift, betitelt: Histoire véritable des Vaudois, Bibl. Vict. Emanuels zu Turin;

(das darauf bezügliche Fragment ist zu finden in dem Anhang zu meiner Arbeit „Valdo ed i Valdesi, welche ich Florenz 1880 veröffentlicht habe). Man kann auch vergleichen Ughelli, Italia Sacra, Venetiis 1719, t. IV, col. 1051. Er sagt, dass Angrogne in dieser Zeit Anhängsel der Dauphiné gewesen sei. Tatsache ist, dass die erste Erwänung, die man über die Waldenser auf dieser Seite der Alpen liest, diejenige ist, welche sich in dem Edikte Ottos IV. (s. oben) findet, welches im Jare 1209 wärend seines Aufenthalts in Italien erlassen wurde. Wenn ihre Ankunft lärmend war, wie Ughelli denkt, so begreift man um so eher die Eile des Bischofs von Turin, um dieses Dekret zu erhalten; aber die Annahme ist nicht notwendig.

Sind nun aber die Flüchtlinge, welche sich in den Tälern ansiedelten, alle Waldenser gewesen? Wir bezweifeln dies und aus folgendem Grunde. Es ist Tatsache, dass das gemeinsame Los die Verfolgten mit den Katharern Rom gegenüber verband. Sie teilten sich überdies schon in das Land und bildeten manchmal gleichsam ein und dieselbe Familie. Zum Beispiel die Frau und die Schwester des Grafen von Foix, Herrn des Schlosses de Pamiers, woselbst die oben erwänte Disputation gehalten wurde, waren bei den Waldensern aufgenommen, eine zweite Schwester aber hatte sich an die Katharer angeschlossen. Was ist natürlicher, als die Vermischung dieser beiden Sekten bei ihrer Flucht über die Alpen? Ist es nicht geradezu notwendig, diese Vermischung anzunehmen, um die Anzeichen der Ausbreitung der Katharer in der piemontesischen Ebene zu begreifen. Man findet sie aber später nicht nur in der Ebene, sondern auch in den Waldenser Tälern selbst, wo sie ebenfalls französische Namen, wie viele der Waldenser, tragen. Das geht aus verschiedenen Prozessen der Inquisition hervor (siehe Processus a. 1378, apud. Arch. St. Ital. a. 1865, vergl. Rivista Cristiana 1876, fasc. 5 und 6; überdies: der Prozess gegen Filippo Regis, a. 1451, Rivist. Crist., Oktober 1881, conf. Rayn. contin. Baron., a. 1403, n. 24). Wie dem auch sein mag, die waldensische Anschauung war unter den Flüchtlingen die herrschende.

Die Bevölkerung wuchs in dem Maße, dass sie sich entschließen musste, sich weiter auszudehnen. Gegen das Jar 1332 berichtet man, dass die Versammlungen der Waldenser „per modum capituli“ bis zu 500 Mitgliedern zälten. Wenn es sich hier um Synoden handelte, musste das Laien-Element dabei stark vertreten sein und es mussten dazu Abgeordnete von den zwei Seiten der Alpen kommen (Bulle Johanns XXII., a. 1332: In vallibus Lucernae et Perusiae ita creverunt et multiplicati sunt haeretici, praecipue de secta Waldensium, quod frequenter congregationes per modum capituli facere inibi praesumpserunt in quibus aliquando quingenti Valdenses fuerunt insimul congregati). Nach einer Berechnung, welche ziemlich genau genannt werden kann, betrug die Bevölkerung, welche sich in den cottischen Alpen zusammengedrängt hatte, in den Diözesen von Turin und Embrün ungefär 50,000 Seelen (Léger, H. E. II, p. 22). Dann erfolgte die Auswanderung, welche eine blühende Kolonie in Calabrien schuf. Der Geschichtschreiber, welcher uns dieses schildert (Gilles, H. E. c. III), spricht von ununterbrochenen Beziehungen zwischen dem Bienenkorb in den Alpen und dem Schwarme im Süden Italiens. Sie sind jedoch nicht genügend aufgeklärt. Auch sehen wir nicht, dass man auf Grund positiver Anzeichen die Tatsache zulassen kann, dass die waldensische Gemeinschaft Eigentümerin von Häusern war, von denen aus sie ihre Mission in den großen Städten getrieben habe. Wir denken, dass hiebei eine Verwechslung mit dem stattgefunden haben kann, was man von den Katharern und anderen Sekten sagt; wofern man nicht in diesem Falle Dr. Keller recht geben will, nach welchem die Waldenser die Brüder des freien Geistes nachzuamen und öfters in Gemeinschaft mit ihnen offene Zufluchtshäuser zu errichten suchten, als Mittel, um Proselyten zu werben. Es ist Tatsache, dass die Pauperes Lombardi sich hier aufgehalten haben (s. Rescriptum her. Lombard. apud Preger), und wir wünschten nur, dass die von Gilles für den Zeitraum von drei Jarhunderten gelieferten Notizen besser bestätigt und weniger bestritten wären.

Kehren wir jedoch zu den cottischen Alpen zurück, um mit einigen Worten über die Lage der Bevölkerung zu berichten, welche von jetzt an das Centrum der Woldensischen Gemeinschaft bildet. Wir werden dabei das zusammenfassend erwänen, was über ihre Disziplin und über ihre Schriften zu sagen ist.

Kaum dass sich die Waldenser in den Alpentälern niedergelossen hatten, wurden sie Gegenstand von Unterdrückungsmoßregeln. Wir haben das Dekret Ottos IV. vom Jare 1209 erwänt. Elf Jare später erließ die Civilbehörde von Pinerolo, einer kleinen, an dem Ausgange der Täler von Luserna und von Perosa gelegenen Stodt, folgendes Edikt: „Statutum est, quod si quis vel si que hospitaretur aliquem vel aliquam Valdensem vel Valdensam se sciente in posse Pinerolii dabit bannum solidorum decem quotiescumque hospitabitur“ (Statut. a Ser. Ducibus Sab., Torino 1602). Man hat berechnet, dass diese 10 Solidi heute ungefär 280 Frcs. gleichkämen (Vegezzi, Misc. Patria, vol. 122). Indes findet man keine Anzeichen einer blutigen Verfolgung auf dieser Seite der Alpen vor dem Ende des 13. Jarhunderts. Man kann jedoch mit Léger nicht sagen, dass „diese Frist mehrere hundert Jare gedauert“ habe. Er denkt hiebei one Zweifel an die Zeit vor Valdo, als die Waldenser noch nicht bestanden (Op. cit. II, 3). Im Jare 1297 ist in dem Tale von Perosa die Verfolgung wider angefangen worden (Cibrario bei Krone, Fra Dolcino, Leipzig 1844, S. 22). Wir finden in dem Stotsarchive zu Turin Ernennungspatente vom Jare 1301, welche dem Stefano d'Argentario von Bergamo verliehen wurden; er sollte in Perosa in der Eigenschaft eines Inquisitors verbleiben und es wurde ihm die Macht verliehen, „die Häretiker jeder von der römischen Kirche verdammten Sekte arretiren zu lassen (di far cattnrare gli eretici di qualsiasi setta condannati dalla Romana Chiesa. MSS. vol. I)“. Diese Patente waren kein toter Buchstabe. Im Jare 1312 wurde in Peroso ein Waldenser verbrannt (Hahn, Geschichte der Ketzer im Mittelolter, 1847). Im Jare 1354 hatte der Prinz von Achaïe Verfolgungsbefehle gegen die Häretiker des Toles Luserna herausgegeben, was Monastier (Hist. de l'église vadoise, I, 770) bestätigt; aber sie scheinen nicht sehr wirksam gewesen zu sein. Man fing von Seiten der Häretiker an, Repressalien zu gebrauchen, z. B. in Susa im Jare 1375, wo der Konvent der Daminikaner angegriffen und der Inquisitar getötet wurde, in Angrogne im Jare 1332 (siehe Rayn. eod. anno, nr. 21, und Cibrario, ap. Krone l. c.). Es ist schwierig, bei diesen Repressalien den Anteil der Waldenser und den der Kathorer zu bestimmen. Sie sind hiebei gleichmäßig beteiligt. Der Inquisitar Borelli nahm dafür grausame Rache an Weihnachten 1400, da er über die Waldenser von Pragelas herfiel. 50—80 Kinder, um nur einen Zug anzufüren, welche von ihren flüchtenden Eltern über die Berge getragen wurden, starben hier vor Kälte. Ein katholischer Prediger, Vincenza Ferreri, hatte die Täler im Jare 1403 (Rayn. ad annum 1403, n. 24) besucht und zog nun die Aufmerksamkeit der Verfolger auf sie. Er berichtet, dass Gazari aber Katharer und Waldenser sich vermengt hätten, dass sie scholae distinctae, eine Art Gemeinden, bildeten und dass seit 30 Jaren keine römisch-kirchlichen Katechisten mehr dagewesen seien. Er rühmt sich, hier mehrere Einwoner bekehrt zu haben. Man kennt die blutigen Gewalttaten, welche daselbst im Jare 1475 die Herzagin Jalanta durch Vermittlung des Nuntius Albert de Capitaneis und auf Anstiften des Papstes Innocenz VIII. verübt hat. Ihr Beispiel wurde im Jore 1500 von der Marquisin von Saluzzo nachgeamt.

Dies über die Wotdenser der italienischen Täler; auf der französischen Seite wurden sie mit großer Heftigkeit verfolgt. Man liest, dass Benedikt XII. die Bischöfe von Valence und Vienne damit beauftragte, sie zu vertreiben, nachdem die Verfolgung schon eine große Anzal Opfer gemordet hotte (Raynald. ad ann. 1335, n. 63). Nach dem, was Comerarius über die Waldenserflüchtlinge der Täler Piemants und der Provence berichtet, wurden diese einige Zeit long von den Ortsbehörden beschützt, dann aber, auf Anstiften Gregors IX. (Raynald. ad ann. 1375, nro. 26) heftig angegriffen; man verbrannte mehrere von

ihnen. Dasselbe geschah im Jare 1380. Es scheint, dass die Überlebenden dann einer verhältnismäßigen Ruhe sich erfreuten, welche ungefär 20 Jare wärte. Gegen 1400 jedoch kam der Franziskaner-Mönch Borelli düsteren Angedenkens; er ließ viele gefangen nehmen und mehrere starben des Feuertodes. Später riefen die Bewoner der Täler Lahse, Fraissiniere und Argentiere den Schutz des Königs Ludwigs XII. an, welcher, überzeugt, dass es sich nicht um von der Kirche getrennte Häretiker handle, ihnen seinen Schutz durch ein Dekret zusagte, welches von Arras am 18. Mai 1478 datirt ist (Hahn II, 725). Aber das Dekret enthielt einen Vorbehalt: „sinon toutes fois que il y en eust aucuns, qui voulussent obstinément et par endurci courage maintenir et affirmer quelque chose contre la sainte foy catholique“ (Perrin. Hist. des Vandois, Genève 1618, p. 118 sqq.). Dieser Vorbehalt hatte sein Recht, und die Inquisitoren wussten ihn zu benützen (siehe die Prozesse, welche Herzog mitteilt aus den MSS. von Cambridge, in seinem Werke: „Die Romanischen Waldenser“, S. 277 ff.). Die Verfolgung war im Begriff, gegen das Ende des Jarhunderts nach stärkere Verhältnisse anzunehmen, aber Dank der Intervention des Königs Ludwig XII. wurde ihr durch ein Dekret, das am 12. Oktober 1502 in Lyon erlassen wurde, Einhalt getan, und es musste der Papst Alexander VI. wol sein Interesse dabei finden, ebenderselbe, welcher den Reformator von Florenz hatte hinrichten lassen; denn er stimmte zu, und erteilte diesem Dekret die priesterliche Sanktion (Herzog, ib. S. 285).

In dieser Epoche hatte die Abnahme der Waldenser schon angefangen. Sie setzte sich bis zur Reformation fort und wurde durch die verschiedensten Untersuchungen konstatirt: durch die über die Mährischen Brüder in den Jaren 1497 und 1498 (Camerarius Hist. narr. p. 116; vgl. Gindely für die Daten) und durch die von Claudius Seyssel, Bischof von Turin (Disp. advers. errores et sectam Valdensium, 1520). Das verhindert jedoch keineswegs, ihre Anwesenheit in mehreren Städten Piemonts anzunehmen. S. hierüber die Arbeiten von Giuseppe, Manuel di S. Giovanni, und Alb. Ferrero von La Marmora, ebenso Manuskr. im Staatsarchiv zu Turin (Mazzi d. Prov. di Pinerolo).

Die Opposition selbst wurde jedoch nicht erstickt. Was erklärt deren Dauer, den Wideaufbau selbst? Das ist die Lehre der Waldenser, wobei wir auch an die sittlichen Prinzipien, die Grundsätze und die Art ihres Widerspruchs gegen Rom denken.

Als Grundlage genügte die Bibel; denn man kann den Glossen der Väter keine zu große Wichtigkeit beilegen, welche sie damit zu verbinden suchten. Wenn sie sonst irgend etwas charakterisirt, so ist es die feste Absicht, nicht mit der hl. katholischen Tradition zu brechen. Es ist in der Tat nicht schwer, die Hauptpunkte ihrer Opposition festzustellen, deren Anfang in dem fortgesetzten Lesen und in der freien Auslegung der heil. Schrift liegt. Wenn sie das Fegfeuer verwarfen, so kannten sie sich dabei der Worte Gregors des Großen und des Hieronymus bedienen; wenn sie die Giltigkeit der priesterlichen Handlungen von dem sittlichen Werte der Priester abhängig machen wollten, so scheinen sie dem Anstoß gefolgt zu sein, den ebenfalls Gregor gegeben hat, auch Ambrosius und Bernhard; ob wol dies tatsächlich direkte Folge der arnoldischen Bewegung war. Wenn sie nicht schwören wollten, so handelten sie wie Isidor. Wenn sie es vorzogen, die Vergebung nur bei Gott zu suchen, so hatten sie dafür eine reiche Auswal von Aussprüchen der Väter. Aber die Bibel gab allem diesem erst das Ansehen: sie ist als Regel und Richtschnur ausreichend. Verwarfen sie auch nicht jegliches Symbol oder Glaubensbekenntnis, wie Keller annimmt, so legten sie doch entschieden den Hauptnachdruck auf die Bergpredigt. Das war ihr codex, one dass es nötig ist, darin eine beabsichtigte Annäherung an die alte διδαχή zu sehen (siehe Keller; die Διδαχή und die Waldenser, ap. Gebh. und Harnack, Texte und Untersuchungen zur Gesch. d. alt. Lit., II. B.; H. 2, S. 269–274). Es besteht jedoch darüber kein Zweifel, dass, nachdem die Verfolgung einmal entfesselt war, die Waldenser sich den andern Dissidenten und selbst den direk-

teren Gegnern der römischen Kirche, näherten, wie z. B. den Katharern, von denen sie mehr als eine maßgebende Anregung erhielten. Schon Herzog, Ochsenbein und andere haben hinreichend den katharischen Einfluss nachgewiesen; Tocco hat dies ebenfalls zu thun versucht, aber, wie mir scheint, in einer etwas übertriebenen Weise. Denn schließlich sind die waldensischen Dogmen katholisch geblieben bis auf einen oder zwei Punkte. Es ist leicht zu begreifen, dass von der Leugnung des Fegfeuers logisch und unmittelbar andere Behauptungen ausgehen mussten, hauptsächlich die über den Wert der Fürbitten für die Verstorbenen, über die Messe, über die Anrufung der Heiligen. Es ist nicht zu bezweifeln, dass, wie wir schon gelegentlich gesagt haben, die Idee des allgemeinen Priestertums, die überdies noch durch die Betonung des sittlichen Wertes dessen, der es verwaltet, verstärkt war, eine gewisse Unabhängigkeit in der Befolgung der kirchlichen Gebräuche zur Folge haben musste. Ihre buchstäblich evang. Sittenlehre ist ebenso wie das Dogma berürt von den charakteristischen Häresieen der Katharer; ihre Schriften, mit denen wir uns bald beschäftigen werden, enthalten nicht minder Züge des Einflusses derselben. Wenn die Waldenser das Betteln, das Schwören, die Anerkennung des jus gladii u. s. w. verwarfen, so sind sie hierin unstreitig durch katharische Einflüsse geleitet worden, sie haben sich aber noch weniger von der Bergpredigt entfernt, die sie nur nach dem Buchstaben anwenden wollten. Was gewisse kirchliche Formen betrifft, so erscheint die Wirkung des katharischen Einflusses ebenfalls deutlich, wiewol es sich nicht um völlige Gleichmäßigkeit handelt. So z. B. dehnten die Waldenser von Anfang an das allgemeine Priestertum auf die Frauen aus, auch das Recht der freien Verkündigung des Wortes, was die Katharer nicht taten. Auch hatten sie keinen gemeinsamen Ritus, weil die Katharer selbst nicht einmal das Sakrament der Taufe und des Abendmales beobachteten. Sie begegneten sich vielmehr in der Disziplin und in der Kirchenordnung. Man muss ausdrücklich zugeben, dass die Waldenser eine dreifache Unterscheidung der Ämter hatten: Diakonen, Presbyter und Bischöfe, ausgenommen in den Tälern Piemonts, wo wir nach den Barbe, majoralis, finden, dem ein Koadjutor oder zwei an die Seite gegeben war. Es ist war, dass alles hiebei von der Definition abhängen wird, die man von diesen Titeln gibt. Es waren keine Bischöfe im modernen Sinne des Wortes; nicht einmal der Stefan (Etienne), von dem die Böhmischen Brüder die rechtmäßige Ordination empfingen, scheint mir eine Ausnahme zu machen. Er erinnert mich an den Ausspruch, den ich in Herrnhut gehört habe:

Der Bischof ist ein Mann,
Der ordiniren kann.

Kurz, der Unterschied zwischen „episcopi et presbyteri" scheint damals kein größerer als zu den Anfangszeiten gewesen zu sein, von denen St. Hieronymus spricht. Die Waldenser werden gelegentlich auch die allgemeine Unterscheidung zwischen perfecti et credentes zugelassen haben. Ich will nicht weiter in die Einzelheiten eingehen; denn die waldensische Lehre ist hinreichend von Herzog, Cuniz, Keller u. a. besprochen worden, so dass man dies unterlassen kann. Ich will nur bemerken, dass es zum Verständnis der Gestalt ihrer Lehre, welche von der schließlichen Verdammung her datirt, wichtig ist, über die Aufeinanderfolge der Chroniken oder Schriften sich Rechenschaft zu geben, welche uns über sie Auskunft geben, ebenso über die Orte, wo sich Waldenser befinden. Übrigens, je mehr man die alten Aussagen prüft, die eines Alanus, Rainerio Sacconi, David von Augsburg, Moneta und anderer Dominicaner, ein Zeugnis, dem man das von Limborch hinzufügen muss, desto mehr muss man sich von ihrem inneren Werte überzeugen. Es handelt sich im eigentlichsten Sinne um Zeugnisse; sie bestätigen die Hauptpunkte, und diese Bestätigung trifft mit dem zusammen, was aus den waldensischen Schriften dieser ersten Periode sich ergibt, wie dieses vorzugsweise Herzog in seinen zwei Schriften bewiesen hat: „De origine et pristino statu Waldensium sec. antiq. eorum scripta cum libris catholicorum ejusdem aevi collata

(Halle 1849) und „Die Romanischen Waldenser (Halle 1853)“. Wessen bedarf es mehr, um mit ihm zu schließen, daſs die biblische Opposition der ursprünglichen Waldenser sich nicht von der katholischen Dogmatik losmachte, welche sie sonst sichtbar vernachlässigt hat; sie ist lebendig, aber sie zielt nicht auf das eigentliche Schisma hin; ihre Polemik wendet sich gegen die Verwaltung, gegen das in der Kirche herrschende System und gegen die Verweltlichung, welche sich ihrer bemächtigt hatte, aber noch nicht gegen die römisch-katholische Kirche im ganzen. Die Reformation erst wird bald den gordischen Knoten der Trennung durchhauen.

Wir gehen zu den Schriften der Waldenser über: Die Kritik hat eine Auswal getroffen, von der eine Ausbeute zu geben, es Zeit ist. Wir sind vorzugsweise Dieckhoff und Herzog zum Danke verpflichtet, wir werden es noch einem dritten Schriftsteller sein, Herrn Dr. E. Montet zu Genf.

Unter den englischen Monographen verdient Maitland (Facts and docnments illustrative of the history, doctrine and rites of the ancient Albigenses and Waldenses, Lond. 1862) deshalb besonderer Erwänung, weil er genug Spürkraft gehabt hat, um bezüglich der betrügerischen Manipulationen Argwon zu schöpfen, welche die Unordnung unserer Erstlingslitteratur verursacht hat. Er hat erkannt, daſs die Zeitangaben, welche Perrin über mehrere Schriften macht, seine Art zu citiren oder sie widerzugeben, nicht richtig sind. Seine Anschauungen veranlaſsten den guten Gilly, ein kleines Bekenntnis in folgenden Worten auszusprechen: „I agree . . that many of the Vaudois documents attributed to the twelfth and thirteenth century ware of a much later period. L. Perrin ignorantly or fraudulently gave the dates of 1100, 1120 and 1130, which interval evidence proves to be false. Léger, Morland and other Writers on the subject, misled by Perrin, followed in the same wrong path . . I confess to have been one of these in my earlier publications on Waldensian subjects twenty four years ago“. Er sagte dieses im J. 1848 in seinem Buche: Romaunt Version etc. Welche Bekenntnisse würde er gehört haben, wenn alle Engländer, welche uns mit ihren traditionellen Widerholungen aus der waldensischen Geschichte beschenken, von nur ein wenig mehr wissenschaftlicher Nüchternheit erfüllt wären! In Beziehung auf kritischen Blick wiegt die Litteratur unserer englischen Verteidiger nicht das Gewicht des darauf verwandten Papiers auf. Dieckhoff erhob sich dann und, one Zweifel durch den Argwon aufmerksam gemacht, welcher sich auszubreiten begonnen hatte, machte er sich an das Studium der waldensischen Litteratur der Anfangszeit. Der Ertrag davon war ein Buch, welches 1851 in Göttingen unter dem Titel erschien: „Die Waldenser im Mittelalter, zwei historische Untersuchungen“. Die erste dieser Untersuchungen erstreckt sich über die Manuskripten-Litteratur der Waldenser (ib. S. 11—144). Was sind seine Schluſsfolgerungen? Professor Lechler hat sie besser als viele andere in den „Studien und Kritiken“ 1855, II. Heft, zusammengefaſst. Der betreffs des Datums der Mehrzal der waldensischen Schriften geschöpfte Verdacht hat ihn in der Art weitergetrieben, daſs er diesen Schriften ein Datum zuschrieb, welches ein wenig stark mit dem der Legende eines Perrin und Léger im Widerspruch steht. Dieckhoff geht so weit, La Nobla Leiczon, welche überhaupt das charakteristischste poetisch-didaktische Stück der waldensischen Reaktion des Mittelalters ist, der Reformationszeit zuzuschreiben! Herzog in seinem Werke „Roman. Waldenser“ trägt dazu bei, den Streit auszugleichen, one vielleicht die Abfassungszeit der Nobla Leiczon so hoch hinaufzufüren, als er es gesollt hätte. Seine Kritik stützt sich auf die Grundlage der Manuskripte, welche er in den Bibliotheken von Dublin, Genf, Grenoble und besonders Zürich geprüft hat. Sie ist sehr lichtvoll, wo sie waldensische Schriften behandelt, welche dem hussitischen Einflusse unterlegen sind. Gieseler hat das Resultat mit seiner besonderen Befähigung in den „Göttingischen gelehrten Anz., Stück 57—60“, zusammengefaſst, und ebenso Lechler in den Studien und Kritiken l. l., wo er nachweist, wie Herzog die Untersuchungen Dieckhoffs verbessert und ergänzt, was auch Dieckhoff selbst anzuerkennen nicht unterließ (s. die Polemik zwischen Dieckhoff und

Herzog in den „Göttinger gelehrten Anzeigen, Stück 13—19", und Allgemeine Kirchenzeitung, 1858, Nr. 32). Es ist sicher, daß den Spuren dieser Pfadfinder neuerdings Professor E. Montet in Genf nachgegangen ist in seinen Untersuchungen der Manuskripte der Bibliothek in Cambridge, welche Bradshaw und Todd mehr mit einer Aufschrift versehen, als durchforscht, und welche weder Dieckhoff noch Herzog sehr genau geprüft hatten. Dr. E. Montet ist im Begriff, ein Buch unter die Presse zu bringen, welches folgenden Titel hat: „Histoire littéraire des Vandois du Piémont (Paris, Fischbacher 1885). Darin sind die Resultate der minutiösesten Untersuchung enthalten, welche er vorzugsweise den Manuskripten von Cambridge, Dublin und Genf gewidmet hat. Sie wurden mir von dem Verfasser selbst mitgeteilt, welcher sie also zusammenfaßt: „La littérature Vandoise se divise en trois périodes principales. La première s'étend des origines de la secte au XV[e] siècle; elle est antérieure à l'influence que les disciples de Jean Huss ont exercée sur ceux de Valdo. Dans cette période, que j'appelle catholique, la littérature vandoise est essentiellement empruntée à la littérature catholique ancienne, ou contemporaine des imitateurs vandois. Dans cette phase, trois genres de composition s'offrent à nous: des recueils de sentences patristiques, dans le goût de celles que Valdo fit compiler, d'après le témoinage d'Etienne de Bourbon; des traductions littérales ou plus ou moins modifiées d'écrits catholiques. A cette époque, à l'exception à peu près unique du Rescriptum haeresiarcharum Lombardiae etc., la littérature vaudoise est catholique, non seulement par la forme, mais aussi par le fond. Les documents les plus remarquables, qui appartiennent, selon moi, à cette phase littéraire, sont: Lo Vergier de consollacion (Genéve, Dublin), lo Doctor (Cambridge) un long traité sur les dix Commandements, les Douze Articles de la foi, les Sept Dons du S. Esprit etc., De las proprietas de las animancras (C. et D.), la Cantica (Gen.), Vertnez (Gen. et Dub.), Glosa Pater et Penitencia (Gen. Dub. Camb.) avant les remaniements, qu'ils ont subis, etc. . .; toutefois, à la fin de la période catholique, une évolution commence à s'opérer dans la littérature des Vandois; l'opposition au catholicisme et à son enseignement se fait jour dans les célèbres poëmes, dans la Nobla Leyczon en particulier, et dans quelques écrits en prose. Les poëmes marquent l'apogée de la littérature Vandoise et servent de transition à la seconde période de son histoire. — Dans cette seconde phase, que j'appelle hussite, les Vaudois empruntent leur littérature et une partie de leurs doctrines à la littérature et aux doctrines des Hussites et des frères de Bohême. Ici les bibliothèques de Genève et de Dublin possèdent de précieux documents, témoins de cette influence et de ces emprunts, que viennent corroborer des écrits en langue tchèque, pour la plupart inédits, conservés en Bohême, à Prague etc. — Dans la dernière période enfin, inaugurée par le Protestantisme, la dogmatique et la littérature Vandoise subissent d'une manière remarquable l'ascendant du nouveau milieu dans lequel pénètre l'Eglise Vandoise. — La littérature nous apparait donc, dans sa presque totalité, comme une littérature d'emprunt". —

Man wird in diesem wertvollen Werke Montets zahlreiche Auszüge noch nicht herausgegebener waldensischer Manuskripte finden, ebenso auch Gegenüberstellungen sehr lehrreicher waldensischer und katholischer Texte.

Es wird keine Frage sein können, daß man, ehe man dasselbe gelesen hat, auch nicht die mindeste Kritik daran üben darf. Wir gestehen indes, daß dieses Resumé uns im voraus geneigt macht, die Zweifel an der Originalität der waldensischen Reaktion nicht zuzugeben, welche in den an das Ende der ersten Periode gesetzten Schriften nach unserer Meinung entschieden an den Tag tritt. Hat es nicht einen Grund, daß diese Litteratur waldensisch genannt wird? Und könnte sie so heißen, wenn sie nur aus Citaten und Entliehenem bestände? Um eine andere Bemerkung zu machen, dient ein Satz, den wir von Herzog entlehnen: „Es gibt keine Sekte im Mittelalter, deren schriftstellerische Tätigkeit zugleich fast der erste Pulsschlag ihres Lebens im

Geiste ihres Stifters wäre, wie dieses bei den Waldensern der Fall ist (Artikel Waldenser)". Ist diese Tätigkeit nicht ein Beweis für die Originalität der waldens. Bewegung? Ich weiß nicht, ob Dr. Mantet in seinem Werke die Stelle bemerkt hat, welche die hl. Schrift bei den Waldensern einnimmt. Man ist versucht, in ihnen ein Volk unius libri zu sehen. Die Bibel nimmt ganz von ihnen Besitz, sie macht die Bibliothek ihrer Barben aus (vgl. Gieseler in den Göttinger gel. Anzeigen l. l.), von Valdo bis auf Marel gibt sie frische Luft der Wissenschaft, dem elementären Unterricht und den Predigten. Man vergesse auch nicht, dass die Erstlinge der Waldenser nur wenig Geschmack daran hatten, von sich reden zu machen. Wie Gilles sagt: „Unsere Väter haben stets mehr Sorgfalt darauf verwandt, in allen Dingen es gut zu machen, als zu schreiben und das Andenken an ihre Toten zu erhalten". Was bezüglich der waldensischen Litteratur die Bibel in dieser ersten Periode betrifft, so halte ich es für Pflicht, an die Kritik von Reuß zu erinnern (Revue de Théol. et de Phil., Strassb. 1851—53) und an S. Berger (La Bible française au moyen-âge. Paris 1884, I. partie, c. 1). Dass über die Waldenser-Bibel gegenwärtig in Deutschland eine interessante Kontroverse stattfindet, zwischen Dr. Haupt in Würzburg und Dr. Jostes in Münster, bezüglich des von Dr. Keller hervorgehobenen Codex Teplensis ist bekannt.

Quellen: Die direkten Quellen sind genügend durch Herzog (Art. Waldenser) angegeben. Wir widerholen hier seine Übersicht: Bernhard, Abbas Fontis Calidi (Font-Cande) † c. 1193, adversus Waldensium sectam, in der Max. Bibl. Tom. XXIV, f. 1585 sq. Alanus ab Insulis (Alain de Lille) † c. 1202, Summa quadripartita adversus haereticos, Waldenses, Iudaeos et paganos, wovon die zwei ersten Bücher edirt sind von de Visch. Antwerpen 1654. Ebrord von Bethunia in der Provinz Artais, dem Ende des 12. Jarhunderts und Anfang des 13. Jarhunderts angehörig, liber antihaeresis besonders gegen die Katharer gerichtet, zuerst unter dem falschen Titel contra Waldenses herausgegeben in der Trias scriptorum c. Wald. Ingolst. 1614, dann in der Maxima Biblioth. Tom. XXIV. Gualter Mapes, Archidiakonus in Oxford, de secta Waldensium in Usserius, De christianae ecclesiae successione etc., London 1687 und bei Hahn S. 257. Petrus monachus Vallium Cernaji (de Vaux Cernay) † c. 1218, historia Albigensium (vom Jare 1206—1217) in Duchesne, historiae Franciae scriptores, 1649, Tom. V, f. 554 sq. Der Dominikaner Stephanus de Borbone (Etienne de Bourbon) oder de bella villa schrieb gegen die Mitte des 13. Jarhunderts librum de septem donis spiritus sancti, nach nicht edirt; was die Waldenser darin betrifft, ist aufgenommen in d'Argentré collectio judiciorum I, 85—91. Der Dominikaner Rainerius Sacchonus, Summa de Catharis et Leonistis seu pauperibus de Lugduno, um das Jar 1250 geschrieben, — in Martene et Durandus, Thesaurus novus anecdotorum, Paris 1717, Tom. V, f. 1759 sq. Diese Summa hat mehrfache Umarbeitung erlitten und Zusätze erhalten; diejenige Summa, die in Max. Bibl. XXV, f. 262 vorliegt, rürt, was die Zusätze betrifft, von einem späteren Schriftsteller her, der deutsche Waldenser im Auge hat, Gieseler nennt ihn Pseudo-Rainerius, s. darüber Gieseler, De Rainerii Sacchoni Summa de Catharis et Leonistis Commentatio critica, Programma Paschale, Goettingen 1834 und dessen Lehrbuch der Kirchengeschichte, 4. Ausgabe, Band II, 2, S. 613. Der Traktatus de haeresi Pauperum de Lugduno bei Martene et Durand, thes. novus anectod. Tom. V, f. 1778, ist warscheinlich von David v. Augsburg, einem im J. 1271 oder 1272 verstorbenen Dominikaner verfasst. — Moneta von Cremona, ebenfalls Dominikaner, adversus Catharos et Waldenses libri quinque c. 1240 geschrieben, edirt in Rom 1743. Es kommt noch in Betracht die disputatio inter Catholicum et Paterinum haereticum, sowie der index errorum Waldensium bei Mart. et Dur. Tom. V, f. 1755 sq. Ferner: doctrina de modo procedendi contra haereticos, geschrieben unter Gregor X. (forma abjurationis), bei Mart. et Durand Tom. V, f. 1799, — die Ursbergische Chronik, c. 1225—1229 geschrieben, edirt in den M. G. Scr. XXIII. Liber sententiarum Inquisitionis Tolosanae (die Urteile vom Jare

1307—1323 umfassend) in Limborch's historia Inquisitionis, Amsterdam 1692. Peter von Pillichdorf, c. 1444, contra haeresin Waldensium in Max. Bibl. XXV, f. 277 sq. Joachim Camerarius, Historica narratio de fratrum orthodoxorum ecclesiis, Heidelb. 1605, Frankf. 1625. Lasitius, Historia de origine et rebus gestis fratrum Bohemorum liber octavus, mit Auszügen aus den sieben ersten Büchern, von A. Comenius, edirt Amsterdam 1660, s. darüber Dieckhoff S. 32. Gindely, Geschichte der böhmischen Brüder, erster Band, 1857. Zezschwitz, „Die Katechismen der Waldenser und der böhmischen Brüder, kritisch bearbeitet, mit einer Abhandlung über das Verwandtschaftsverhältnis beider Religionsgemeinschaften und ihrer Schriften". Vergl. Keller (a. a. O. S. 22, Anm. 1, S. 25, Anm. 6). Man wird überdies noch indirekte Quellen in meinem Werkchen finden: Valdo ed i Valdesi avanti la Riforma (Firenze 1880).

II. Die Periode des Schismas. Auch in dieser Periode unterscheiden wir drei Phasen: Die der Widergeburt der Waldenser durch die Reformation; die des heldenmütigen Kampfes um die Existenz; die des Niedergangs, welche unmittelbar der gegenwärtigen Periode unserer Freiheit vorausging.

Gleich zum Beginn würde es sich darum handeln, die religiöse, sittliche und kirchliche Lage der Waldenser zu schildern in der Zeit, als die Reformation aufleuchtete. Sie haben uns selbst diesbezüglich alle nur wünschenswerte Aufklärungen geliefert. Denn sie haben sich eifrig bemüht, der Reformbewegung entgegenzugehen, mit etlichen ihrer bekannteren und benachbarten Fürer sich zu beraten, ihnen mit rürender Demut den Niedergang ihrer Genossenschaft auseinanderzusetzen, so wie dies lang und breit Herzog in seinem Buch „Die Roman. Waldenser" berichtet (IV. Buch, I. Kap.) unter dem Titel: „Die Verhandlungen mit Oekolampad und Bucer; Lehre, Verfassung, Disciplin, Sitten und Gebräuche der romanischen Waldenser um das Jar 1530". Dahin bezügliche waldensische Originalstücke wurden durch Herzog bekannt gemacht, und zwar in der Weise, dass jetzt über diesen Gegenstand Licht verbreitet ist und man weiß, was man über die Abfassungszeit des Katechismus zu halten hat, welchen Perrin und Leger an den Anfang des 12. Jarhunderts verlegen. Die Reformatoren gaben die Anweisung, la Nobla Leiczon der Reformation, worüber die Aktenstücke durch die Bemühungen Herzogs bekannt wurden; den Waldensern blieb nur übrig, darüber zu einer Entscheidung zu kommen. Man verabredete also eine Synode, die im Monat September 1532 im Dorfe Chanforans, in dem Tale d'Angrogne, zusammentreten sollte. Farel und Saunier waren hier ausschlaggebend. Die Beschlüsse dieser Synode, mit wenig Sorgfalt von Perrin erwänt, zuverlässiger von Gilles, sind von Herzog aus den waldensischen Manuskripten in Dublin erforscht und von ihm selbst veröffentlicht (Rom. Waldenser), und durch Dr. Benrat verbessert worden (Rivista Cristiana, 1876). Sie wurden nicht mit völliger Einmütigkeit gefasst. Die Lehre der Prädestination besonders verwirrte etliche. Zwei Pastoren, Waldenser aus Frankreich, verließen die Heimat und begaben sich nach Böhmen, um dort die Unterstützung der Brüder anzurufen. Sie verhielten sich hier in der Art, dass sie ebenso die Kirche der Täler, als die der Böhmischen Brüder beunruhigten. Auf der Synode, welche in dem Tale St. Martin 1533 stattfand, wurde der Anschluss an die Lehren der Reformation definitiv beschlossen. Damit ist nicht gesagt, dass man die Trennung von der katholischen Kirche beschloss, aber sie war die natürliche Folge; weder die Reformirten, noch die römischen Katholiken hatten den geringsten Zweifel darüber. Die Verfolgungen, die man übrigens voraussah, bewiesen es zum Überfluss, ebenso aber auch die offenbare Protektion durch die protestantischen Nationen.

Es handelte sich nun darum, die beschlossene Reformation durchzufüren. Eins der hauptsächlichsten Mittel zur Erreichung dieses Zweckes war die Übersetzung der Bibel. Sie, welche uns Aufschluss über das ursprüngliche Leben der Waldenser gibt, wird uns auch die Erklärung der waldensischen Widergeburt durch

die Reformation geben. Man weiß, dass die Arbeit dieser Übersetzung Robert Olivetan anvertraut wurde, einem Verwandten Calvins und bekannt in den Waldenser Tälern, wo sein Amt und seine Kenntnis der h. Schrift geschätzt war. Der Wert der Übersetzung Olivetans, besonders der des Alten Testamentes, wurde durch Reuß wider zu Ehren gebracht (s. Bd. XI, S. 24, Bd. XIII, S. 33 u. Lichtenberger, Encycl. art. sur Olivétan; vgl. Berger, La Bible franc., p. 312 sq.). Man weiß auch, dass das Waldenser Volk sich eine schwere Steuer auflegte, um die Kosten der Übersetzung zu bestreiten. Es begann durch Vermittlung seiner Pfarrer sich mit der reformirten Lehre bekannt zu machen. Die Bücher der Reformatoren, gelegentlich kolportirt, gelangten zu ihm. Die Reformation wurde bald in den französischen Tälern durchgefürt, in der Provence, wo die Zal der schismatischen Waldenser schnell auf mehrere Tausende wuchs. Im Jare 1535 überreichten sie ihrem Könige Franz I. ein Glaubensbekenntnis. Zehn Jare später stürzte sich die Verfolgung über die erneuerten Gemeinschaften wie ein Lämmergeier der Alpen auf eine leichte Beute; mehr denn 20 Dörfer wurden verbrannt; die Einwoner noch Tausenden getötet. Die Überlebenden, ungefär 4000, suchten in den höher gelegenen Alpen eine Zufluchtsstätte. Die Verfolgung erneuerte sich im Jare 1560, wärte jedoch nicht lange. Die Täler, welche gegen Italien zu lagen und infolge des Vertrages von Crespy unter französischer Botmäßigkeit standen, sahen die Reformation sich langsamer vollziehen. Die öffentliche Predigt des Evangeliums fing erst im Jare 1555 an, dem Gründungsjare unserer ältesten Kirchen (temples). In demselben Jare wurde zu Turin der französische Kolporteur Bartholomäus Hector verbrannt; im Jare 1557 erlitt der Barbe Goffredo Varaglio, von Geburt ein Katholik und einst als Mönch zur Bekehrung der Häretiker tätig, die Todesstrafe. Die italienischen Täler kehrten unter die Herrschaft des Hauses Savoyen zurück, unter der Regierung Emmanuel Philiberts, infolge des Vertrages von Chateau-Cambresis. Schon im Jare 1560 machte man den Waldensern die Zumutung, katholische Prediger aufzunehmen. Nachdem sie eine Bittschrift eingereicht hatten, in der sie baten, ihnen doch zu erlauben, bei dem Glauben ihrer Väter bleiben zu dürfen, versuchte man sie mit Gewalt zu bekehren und das Blut floss in Strömen. Hierauf versuchten die Waldenser einen bewaffneten, jedoch fruchtlosen Widerstand. Im Jare 1561, infolge des Vertrags von Cavour, wurde ihnen, jedoch unter schweren Bedingungen, eine gewisse Duldung zugestanden. Aber selbst diese Duldung war eine Täuschung, sie hinderte nicht neue Bedrängnisse, welche die Waldenser bedrohten, weshalb sie sich unter einander enger durch die Abmachung verbanden, welche l'Union des Vallées genannt wurde und die bestimmt war, die Treue in dem Glauben der Reformation aufrecht zu halten. Ein Glaubensbekenntnis wurde im Jare 1559 der Confessio Gallicana nachgebildet, das in französischer Sprache durch Antoine Leger in Genf veröffentlicht wurde; im Jare 1662 folgte ein solches in italienischer Sprache.

Die Kolonie der Calabresen, welche ebenfalls der Reformation sich angeschlossen hatte, bat um Prediger. Man sandte ihr Etienne Negrin und Louis Pascal. Hierauf begannen die Verfolgungen, welche zu ihrem gänzlichen Untergange fürten, worüber auf das eingehendste Crespin in seiner Histoire des Martyrs berichtet. Das tragische Geschick dieser Kolonie hat noch in unseren Tagen ein Echo gefunden in den Schriften eines Expriesters, eines Deputirten der italienischen Abgeordnetenkammer, Namens Filippo de Boni (L'Inquisizione ed i Calabro Valdesi), welcher den Archiven eine interessante Geschichte über die Märtyrer entnahm; und durch Alexander Lombard von Genf, einen Abkömmling alter ausgewanderter Italiener aus der Zeit, von der wir sprechen. (J. L. Pascale et les Martyrs de Calabre.) Ein waldensischer Evangelist besuchte vor zwei Jaren die von der alten Kolonie bewonten Orte und konstatirte daselbst, dass das Andenken an die Väter noch nicht gänzlich erloschen ist; die Sympathie für die „Brüder aus Piemont“ ließ sich an gewissen Anzeichen erkennen, u. a. daran, dass man den Dialekt des Tales von Angrogne, welchen der Evangelist mit ihnen sprach, noch verstand, und durch den ausgezeichneten Empfang, welcher ihm zu

teil geworden ist, aber man muſs sich hüten, darin ein Pfand der nahen Rückkehr zum evangelischen Glauben zu sehen.

Man sieht aus diesen Tatsachen, daſs der Anschluſs an die Reformation und der Bruch mit der römischen Kirche die Waldenser etwas kostete. Dies war aber nur ein Vorspiel der immer entsetzlicheren Verfolgungen, welche folgen sollten, und welche die „heldenhafte Zeit" bezeichnen. Wir können jedoch nicht die Absicht haben, sie hier alle zu berichten. Übrigens ist diese Partie die bekannteste in der Waldenser Geschichte, welche in allen Sprachen erzält und selbst besungen wurde. Wir beschränken uns nur mit Herzog auf die folgenden Bemerkungen: Die Pest des Jares 1630 hatte nahezu die Hälfte der Bevölkerung weggerafft, auch beinahe alle Pastoren (es blieben nur zwei in den italienischen Tälern übrig); die Folge war, daſs man Fremde herbeirufen und die italienische Sprache in dem Kultus suspendiren und die der neuen Pastoren annehmen muſste, nämlich die französische. Von da stammt die Veränderung des Kultus, nach dem Typus der Schweizer Reformirten. Der „Barbe" verschwand und ward zum „Herrn" (Monsieur); die Disziplin wurde etwas schlaff und man fing an, sie für die Fremden zu erleichtern; durch besondere Kassen ermöglichte man es, daſs junge, dazu befähigte und geneigte Leute der kirchlichen Carriere sich zuwanden. Erwänungen darüber findet man in den Archiven der Universitäten von Genf und Basel u. s. w. Wie wir bereits gesagt haben, ist das Zeitalter der großen Verfolgungen auch das der heldenmütigen Verteidigung. Nicht bloß darin war es heldenmütig, daſs die Geduld der ursprünglichen Waldenser wider zum Vorschein kam, es verdient noch von einem anderen Gesichtspunkte aus die Bezeichnung heldenmütig; die Zurückhaltung bei der Verteidigung hatte durch den Einfluſs der Reformation einem anderen Prinzipe Platz gemacht; die waldensische Kirche wurde sichtlich eine s t r e i t e n d e; der Kampf um die Existenz bildete Charaktere, und einige derselben sind würdig, unter die größten gezält zu werden, welche die Menschheit bewundert; zu diesen gehören z. B. ein Janavel und ein Arnaud. Die entsetzlichste und am berüchtigtsten gebliebene Verfolgung ist die des Jares 1655. Der von dem Vorstande Leger erhobene Lärmschrei fand ein Echo in ganz Europa und die Solidarität unserer Glaubensgenossen prägte sich in den Drohungen Cromwells aus, welcher davon sprach, selbst das Herzogtum Savoyen „mit seiner Flotte" anzugreifen, und in der Hilfe, welche seine Regierung und die anderen Mächte uns auf verschiedene Weise zu teil werden ließen. Doch die Zeit der schwersten Krisis für die Waldenser ist sicherlich die ihres erzwungenen „A u s z u g s" in den Jaren 1686—87. Wer hat davon nicht gelesen? Und wer hat nicht die Erzälung der „glorreichen Rückkehr" (Glorieuse rentrée) im Jare 1689 gelesen, deren Plan das Werk des alten Janavel, und deren Ausfürung das Werk unseres alten Arnaud ist? Diese Rückkehr gleicht etwas dem Rückzug der 10,000, nur daſs sie kein Rückzug, sondern ein Sieg ist, und zwar ein solcher, daſs Napoleon I. davon mit voller Bewunderung sprach. Man bereitet sich in den Waldenser Tälern vor, zum erstenmale dieses große Ereignis, durch welches uns das Vaterland zurückgegeben wurde, gelegentlich des 200järigen Gedächtnistages, mit ein wenig berechtigtem Stolze festlich zu begehen. Das Bürgerrecht wurde damals durch das Blut der Besten unter uns erworben; daran halten wir auch fest. Eine der angesehensten Stimmen der italienischen Presse hat das einmütige Gefül aller derjenigen, welche sich in Italien zu einem patriotischen Liberalismus bekennen, in folgenden Worten ausgesprochen: „Sieno rese grazie pubblicamente da tutta Italia a voi, o Valdesi, che l'antica madre mai non avete voluto odiare e sconoscere insino al giorno glorioso che fu da Dio coronata la vostra costanza, e un patto comune di libertà vi riconciliava con gli emendati persecutori" (Terenzio Mamiani, Rivista contemporanea, 1855). Aber greifen wir nicht vor. Wir sind noch weit von den Festen der Freiheit entfernt, auf welche diese edelmütigen Worte anspielen, wir sind noch erfüllt von dem Gedächtnis an die Schrecken der Verfolgungen. Nicht alle ausgewanderten Waldenser kehrten zurück und einige der Zurückgekehrten, namentlich ihr Leiter Arnaud, muſsten 9 Jare später widerum den Stab der Verbannung ergreifen; und die Pfarreien Schön-

berg, Großvillars, Pinache, Neu-Hengstedt u. s. w. in dem Königreiche Württemberg, wo unser Dialekt noch verstanden wird, bezeugen, wiewol in etwas ausgearteter Weise, von der Lebensfähigkeit unserer waldensischen Überlieferungen. Pastor Arnaud beschlaß 1721 seine Tage in Schönberg. Andere Vertriebene ließen sich in Kur-Brandenburg nieder.

Kehren wir aber zu den Waldensern in den Alpentälern zurück. Gegen das Ende des 18. Jarhunderts war ihre Lage noch sehr elend, wie dies aus einer Adresse des Pastors Appia an den österreichischen General Neipperg im Jare 1799 zu ersehen ist. Indessen erschallte zu Paris das Freiheitslied wärend der Tage der Revolution. Napolean interessirte sich für ihr Schicksal, stellte ihre Synoden wider her und bewilligte Gehalte für die Pastoren. Mit seinem Sturze verschwanden auch die Hoffnungen, welche er erregt hatte, und der Wind trieb von neuem, wenn auch nicht zur Verfolgung, so doch mindestens zur Unterdrückung unter der Regierung Victor Emmanuels I., Karl Felix's und noch unter dem Beginne der Herrschaft Karl Alberts.

Die Kirchenverfassung der W. ist die der reformirten Kirchen auf Grund des Presbyterialsystems. Lediglich die Collaquien (Lakalkonsistorien) sind in Abgang gekommen, wie auch in der Schweiz und schließlich in Frankreich. Die Verwaltung wird durch die Tafel (La Table, entsprechend dem Board der Engländer) gefürt, welche aus fünf Mitgliedern besteht. Der Präsident heißt Moderateur. Mit dem Zusammentritt der Synode hört sein Amt auf und die Synode wält ihren Präsidenten (siehe über die Verfassung der Jare 1690—1828, Weiß, Die Kirchenverfassung der piemontesischen Waldensergemeinden, Zürich 1844).

Nach ein Wort über die Litteratur dieser zweiten Periode der waldensischen Geschichte. Seit dem Anschluss an die Reformation bringt eine Idee, welche beim ersten Anblick fremdartig erscheint, und sowol als eine kleine waldensische Reaktion als auch durch die polemischen Bedürfnisse der Zeit zu erklären ist, in die geschichtliche Litteratur der Waldenser ein und fürt dieselbe schließlich auf einen falschen Weg. Diese Idee war, die Waldenser seien durch die Annahme der Refarmatian nur zu ihren ältesten Traditianen zurückgekehrt. Das ist im Grunde dasselbe Raisonnement, welches man in unseren Tagen von den Proselyten hört, welche von Rom zu uns kommen und sagen: „Wir wechseln nicht unsere Religion, wir kehren nur zu der Religion unserer Väter, zu unserer eigenen Religion zurück, denn wir haben immer den Namen von Christen getragen". Wie dem auch sein mag, die Folge war das, was Herzog mit Recht „eine neuwaldensische Ansicht", nennt, ein Irrtum unserer geschichtlichen Litteratur über unsere Ursprünge. G. Morel schreibt den Waldensern nur ein vierhundertjäriges Alter zu, behauptet aber anderenteils, dass sie von den Zeiten der Apostel her immer denselben Glauben wie die Reformatoren bekannt hätten. Perrin (Hist. des Vaudois, Genf 1609) läßt uns von Valdo abstammen, einen Katechismus weist er in die Zeiten vor der Reformation, andere waldensische Schriften in einen Zeitpunkt vor Valdo selbst. Gilles (Hist. ecclés. des églises reform. etc., Genf 1648), nüchtern wie er ist, läßt sich über diesen Punkt durch das allgemeine Varurteil irre füren und kammt sa weit, dass er sich auf die ungenauen Anfürungen stützt, welche er einem solchen katholischen Schriftsteller entnimmt, um dann zu schließen, dass es in den Tälern schon vor Valdo Bewoner gegeben hätte, die van unseren Gläubigen „non éloignés" gewesen wären. jedach nimmt er keinen Anstand, in Valdo unseren Reformator anzuerkennen. Leger (Hist. général des églises évangeliques des vallées de Piemont, Leyden 1669) verwirft dies alles. Er läßt uns bis ins 7. Jarhundert hinaufsteigen; was sage ich? nahe genug an die Zeiten der Apostel. So könnte man aus einigen Tatsachen den Schluss ziehen, dass es Waldenser schon vor Jesu Christo gegeben hätte. Wie Reuß satirisch bemerkt hat, haben diese ersten Geschichtschreiber die Kosten der Gelehrsamkeit ihrer Nachfolger bis auf unsere Tage getragen. Man hat die Apostel Paulus und Jakabus durch die Täler reisen lassen; man hat die charakteristischen Lehren der Reformation in das Credo

der ursprünglichen Waldenser hineingeschrieben; man hat behauptet, der Glaube der Waldenser sei niemals reformirt worden, und über diesen ganzen Plunder von Erfindungen und Fälschungen hat man sich geeilt, den „Schleier der Nacht der Zeiten“ als Entschuldigung auszubreiten, der „temps immemorial“, wie der erste Artikel der waldensischen Konstitution sagt. Von Leger bis Brez, von Brez bis Peyran, Muston und Monastier, von Bert bis auf Meytre, einen Studenten von Genf, findet man, was unsern Ursprung betrifft, stets dieselben Widerholungen. Charvaz, Bischof von Pinerolo, zieht seinen Nutzen aus dieser Legende. Man hat ihm die Kritik allzuleicht gemacht (Recherches historiques sur la véritable origine etc., Paris 1836). Aber protestirt jemand von uns gegen die Legende? Man zält ihn dann unter die Anhänger der „Neuen Schule“, wie noch neuerdings Pastor E. Bonnet von Angrogne in dem „Témoin“ schreibt. Das ist genau ebenso, wie die römisch-katholischen Theologen es machen, wenn sie uns „Neuerer“ nennen, wärend wir doch nichts anderes tun, als zu den ersten Überlieferungen der christlichen Kirche zurückzukehren. Aber dieses traditionelle Vorurteil sinkt zu Boden und fällt. Man kann sagen, dass Leger keinen Kredit bezüglich unseres Ursprunges mehr hat; Gilles hat noch etliche Parteigänger, welche zugeben, dass die wichtigste Anregung und der Name Waldenser von Valdo uns zugekommen seien, welche aber zugleich der Meinung sind, dass unsere Täler in den Tagen von Valdo von Waldensern bewont gewesen wären, jedoch one dass sie diesen Namen getragen hätten. Sie sind noch sehr an der Arbeit, das zu beweisen, und wir würden sehr glücklich sein, es bewiesen zu sehen. Diese sagenhafte Tradition besteht noch überall in den Ländern englischer Zunge. Von Sir Samuel Morland bis zu Worsfold in England und Wylie in Amerika zieht sich diese monotone Verteidigung unseres alten Ursprungs in der Art hindurch, dass wir dadurch kompromittirt werden, wie man es auch bei dem Erscheinen des bereits erwänten Werkes von Pius Melia zu London gesehen hat.

Das Hauptverdienst unserer Schriftsteller aus dieser Epoche besteht demnach nicht in dem, was sie über die erste Periode, sondern was sie über die Zeiten der Verfolgungen mitgeteilt haben, deren Zeugen sie mehr oder weniger waren. Gilles besonders enthält in seinem Buche einen Schatz wol bewiesener Tatsachen. (Der Moderateur P. Lantaret hat seine Geschichte neu herausgegeben, Pignerol 1881.) Selbst Leger verdient noch Glauben, wiewol seine Hand von Entrüstung zittert. Partei ergreift Pius Melia, indem er die Warheit seiner Behauptungen bestreitet, welche sich auf die Grausamkeiten unserer Verfolger beziehen. (Vgl. Colletta, Storia del Regno de' tempi di Carlo Emanuele II., Genova 1877.) Mag er auch hie und da übertrieben haben, so ist das zu begreifen, die aber, welche so weit gehen, wie der klerikale Melia, dass sie die Tatsachen selbst in Zweifel ziehen, werden die Kritik nicht auf ihrer Seite haben, auch in Italien nicht (vgl. l'Archiv. Stor. Ital. ann. 1878, disp. VI). Über die populärste Persönlichkeit aus der Epoche der großen Verfolgungen, Arnaud, hat man eine Erzälung, betitelt: „Histoire de la glorieuse rentrée des Vandois dans leurs Vallées“. Sie wurde zum erstenmale im J. 1710 zu Kassel durch Arnaud selbst veröffentlicht, welcher übrigens nicht der Hauptverfasser ist (dieser ist vielmehr Renaudin); man hat dieselbe auch in englischer Übersetzung im Jare 1827 herausgegeben; französisch 1845 in Neuschatel, 1879 in Genf, Fick, und endlich in den waldensischen Tälern 1882. Pfarrer K. H. Klaiber, an einer der waldensischen Pfarreien Württembergs, hat auf Grund neuer Untersuchungen die Biographie unseres Helden geschrieben: „Henri Arnaud, Pfarrer und Kriegsoberster der Waldenser, ein Lebensbild u. s. w. (Stuttgart 1880). Ich höre, dass er daran denkt, eine neue und vermehrte Auflage erscheinen zu lassen. Ich hebe über die Periode der Verfolgungen die schöne topographische und militärgeschichtliche Studie von A. de Rochas aus Aiglun hervor: „Les Vallées Vandoises etc. (Paris 1881). Die Archive Turins bieten keine großen Quellen für diesbezügliche Studien dar. Indes enthalten sie, außer den „Istruttioni“, die von Janavel zum Plan der ruhmreichen Rückkehr geliefert sind, mehrere Manuskripte, welche sich auf Leger und auf die große Polemik beziehen, die durch seine „Histoire“

veranlaſst worden iſt, und eine gewiſſe Anzal Notizen zweiter Güte. Die Univerſität in Turin beſitzt einen kleinen Band, betitelt: „Apologia delle Chiese Riformata e del Piemonte ect.“, dem wir die alte italieniſche Überſetzung der „Confession de Foi“ entnommen haben. (La Confessione di Fede della Chiesa Valdese etc., Firenze 1883.)

Die hiſtoriſche Litteratur herrſcht wärend der Periode des Schismas, und zwar in dem Grade, daſs das, was uns außerdem zu erwänen übrig bleiben würde, von geringem Werte iſt. Ich füge nur noch über die Waldenſer in Württemberg hinzu, daſs man über ſie ſich unterrichten kann in: Keller, Kurzer Abriß der Geſchichte der würtembergiſchen Waldenſer, Tübingen 1796, und Moſer, Altenmäßige Geſchichte der Waldenſer u. ſ. w., Zürich 1798; über die in Brandenburg bei Dieterici, Die Waldenſer und ihr Verhältnis zum Brandenburger Staate, Berlin 1831. S. überdies die ſchon genannten Manuel di S. Giovanni und A. von Lamarmora, ebenſo Claretta, Ricotti u. ſ. w.

III. Die Periode der Freiheit. Sie zält noch keine 40 Jare, aber die Freiheit gibt ihr einen Wert, der nicht zu verkennen iſt. Es handelt ſich hier nicht darum, eigentliche, aufeinanderfolgende Phaſen zu unterſcheiden. Gleichwol werden wir verſuchen, eine gewiſſe Ordnung feſtzuhalten, welche ermöglicht, auch dieſe Periode in Abſchnitte einzuteilen.

Der König Karl Albert gab am Anfange ſeiner Regierung keinen Grund, die Freiheiten zu ahnen, welche das Ende derſelben bezeichneten. Von Jeſuiten umgeben, ſchien er ſich von ihnen leiten zu laſſen. Aber es erhob ſich der Wind der öffentlichen Meinung, welcher der Freiheit ganz Italiens günſtig war. Die liberale Partei in Piemont wurde durch Männer wie Balbi, Gioberti, Cavour, die Brüder d'Azeglio, Brofferio u. ſ. w. begründet; ſie verbreitete ſich über die ganze Halbinſel durch Mazzini und ſeine Giovine Italia, Guerrazzi, Montanelli u. ſ. w. (ſ. Marc Monnier, l'Italie est elle la terre des morts, Paris 1860). Die liberale Bewegung kam 1848 zum Siege; vier freie Verfaſſungen kamen zu Stande: zu Neapel, Rom, Florenz und Turin. Die piemonteſiſche allein blieb; die religiöſe Duldung, welche durch ſie aufgerichtet warden war, fand hier eine direkte und praktiſche Anwendung. Die Waldenſer übernahmen es, ihr einen Sinn zu geben, und Cavour, welcher der Fürer der liberalen Strömung vom Beginne an geweſen war, ſah voraus, daſs die Ausübung der religiöſen Freiheit auch der Freiheit überhaupt eine gute Grundlage gewären werde. Aber die Waldenſer vergeſſen nicht, daſs Roberto d'Azeglio die religiöſe und bürgerliche Emanzipation der Waldenſer zu ſeiner perſönlichen Angelegenheit machte, was durch die neuerdings erfolgte Veröffentlichung ſeiner Briefe nur beſtätigt wird. Das von Karl Albert unterzeichnete Emanzipationsedikt trägt das Datum des 17. Februar 1848. Ich verzichte auf die Beſchreibung der ihm gewidmeten Feſte; der begeiſtertſte Empfang begrüßte die Waldenſer in Turin, als ſie gekommen waren, ihrem Fürſten zu danken. Das Edikt ſprach übrigens nicht von der Freiheit im eigentlichen Sinne des Wartes, ſondern „von der Duldung, die mit den Geſetzen übereinſtimmt“, indem es hinzufügt: „du reste, rien n'est innové quant à l'exercice de leur culte“. Das war ein Vorbehalt, ein „unglücklicher Vorbehalt“, wie damals unſer Moderateur ſagte. Wehe den Waldenſern, wenn ſie nicht die günſtige Stunde benützt hätten! Wehe ihnen, wenn ſie dieſelbe miſsbraucht haben würden! Sie hatten etwas beizutragen zu der Erfüllung des Berufes, welchen Piemont hatte; jenes Piemont, von welchem der Publiziſt G. Maſſari ſchrieb: „Le sort de l'Italie dépend du Piemont; sur ce point s'accordent les éesperances et les désirs de tous les Italiens, car la force est là“ (La Patria, 6. März 1848). Aber Gott, welcher den Tag unſerer Freiheiten vorbereitet hatte, gab es etlichen Perſonen in das Herz, ſein kleines Volk darauf ebenfalls vorzubereiten. Das durch Gleichgültigkeit halb erloſchene Licht des Glaubens lebte wider auf durch den Beſuch von Felix Neff (1826) und durch das treue ſelbſt puritaniſche Zeugnis eines Antoine Blanc und anderer unter unſeren Waldenſer Paſtoren, z. B. des Joſua Meille. Antoine Blanc veranlaſste wärend mehrerer Jare im Schoße

der Woldenser Kirche eine Art Sondervereinigung, die derjenigen der ersten Waldenser in ihrem Verhältnis zur römischen Kirche änlich wor, oder der Speners innerholb der lutherischen Kirche. Diese Verbindung erweiterte sich später, und van ihr gingen manche guten Beisviele ous, der Eifer für die Mission und für andere Reformen. Allerdings muss man sagen, dass dadurch auch in ihrem Schoße ein sektirerischer Geist ouslebte; die Sendlinge des Darbismus und onderer — ismen haben stets den Wunsch ihn zu erwecken und sich dann davon zu nären. An die Seite dieser demütigen Woltäter muss man noch Gilly, Beckwith und bald auch Stewart stellen, welche gleichermaßen die Hilfe des Wartes, des Glaubens und der christlichen Freigebigkeit gebracht haben. Wir besitzen durch sie nach jetzt die Schulen, welche für das Geschlecht, welches heute die Verantwartlichkeit für die Missian der Kirche trägt, notwendig sind. Nach den Schulen kamen die Kirchen der Waldenser in Turin, und van Turin bis nach Sicilien.

Der Protestantismus war in Italien schan durch einige Gemeinschaften vertreten, als die waldensische Mission begann. Der preußische Gesandte, Baron Waldburg-Truchseß, hatte, gestützt auf die Vollmacht Wilhelms III., in Turin eine Kapelle für den vrotestantischen Kultus eröffnet. Seine Prediger waren nach einander J. P. Bonjour und Amédée Bert, Waldenser Pfarrer. Demselben Monarchen verdanken wir ouch, unter anderen Woltoten, die Gründung eines Stipendiums für waldensische Studenten in Berlin. Als Freiherr van Truchseß in Taskana war, ließ er daselbst 1826 einen Betsal eröffnen. Eine Kapelle in Rom wurde 1819 errichtet, Dank dem Gesandten, dem Geschichtschreiber Niebuhr. Die deutsche Gemeinde in Venedig geht auf einen olten Ursvrung zurück; jedoch erlangte sie die Kapelle, welche sie hente besitzt, erst 1813. Die Gemeinde in Livorno, zu gleicher Zeit deutsch und holländisch, besteht seit 1807; die zu Bergama, aus verschiedenen Elementen zusammengesetzt, besteht seit demselben Jare; diejenigen in Neapel, sawol die deutscher als französischer Sprache, seit 1825; die zu Genua seit 1826. Man hat auch in etlichen Städten Kirchen für den anglikanischen Kultus; derselbe nimmt aber, der alten Gewanheit der anglikanischen Kirche gemäß, eine völlige Sonderstellung ein; diese Kirche besitzt eine Diözese des Mittelmeeres mit dem Bischafssitze in Gibraltar und unterhält in Malta eine kleine Station zur Evangelisation und ein in itolienischer Sprache geschriebenes Jaurnal, genannt l'Indicatore. Dr. Stewart gründete 1844 zu Livorno die erste Station der schattisch-freien Kirche, welche jetzt schon ein Collaque ader Presbyterium in Italien, Kapellen in Rom, Neapel, Florenz, Genua und Malta hat. Doch interessiren sich im allgemeinen diese Gemeinden nicht für die waldensische Mission; ihre Pastoren sind weniger indifferent; mit einer verschwindenden Ausnahme, begünstigen sie sie tatsächlich.

Kehren wir zur Kirche der Talleute zurück, um ihr auf das Gebiet ihrer Missian zu folgen. Wir fragen uns: War dieselbe legitim? wünschenswert?

Die Frage scheint schwierig; sie ist es aber nicht. Die Tatsachen übernehmen die Antwart, dass *sie es sei*, weil eine Resarmation der katholischen Kirche nicht zu haffen ist. Dasselbe, was Savonarala in seinem Märtyrertume erfaren hat, dass eine Reformation unmöglich ist, es sei denn ganz unabhängig vom Papsttum. dasselbe ist noch in unseren Zeiten der Fall; die palitische Wetterfane, Papst Pius IX., an einem Tage dem Liberalismus sich zuneigend, am anderen Toge ein Sklave der jesuitischen Reaktion, und die Selbsttäuschungen des Abbate Giaberti, des Abbate Lambruschini und aller anderen lassen erkennen, wie töricht es wäre, sich darouf zu verlassen, eine Erfarung, welche die hachkirchlichen Anglikaner bei der oltkatholischen Bewegung machen mussten. Das was zur Rechtfertigung der evangelischen Missian dient, ist, dass *sie allein möglich ist*. Überdies, wenn die Waldenser Kirche einen durch Jarhunderte lang wärende Standhaftigkeit erprobten Beruf hat, und besanders ein durch die Barmherzigkeit Gattes verliehenes Ansehen besitzt, darf sie nun darauf verzichten, nachdem die Freiheit sie dazu aufruft? Beckwith hatte Recht, dem Moderator der Waldenser Kirche zu schreiben: „On bien vous serez missionaires, on bien vous ne serez rien“.

Die Waldenser machten sich denn auch an's Werk und, wie wir sehen werden nicht vergeblich.

Die Waldenser Synode, welche vom 1.—4. August 1848 gehalten wurde, beschloss die järliche Feier des Festes der Befreiung (17. Februar) und beauftragte „die Tafel", den Gebrauch der italienischen Sprache im öffentlichen Unterrichte und bei der Predigt in allen den Gemeinden zu begünstigen, in welchen die Sache durchfürbar wäre". Man fügte bei: „Italiener von Geburt und Charakter, berufen unsere Tätigkeit inmitten der Bevölkerung auszuüben, welche nur diese Sprache spricht, mussten wir wärend der Unterdrückung, deren Opfer wir Jarhunderte lang waren, eine andere Sprache annehmen. Jetzt, da diese Unterdrückung nicht mehr besteht, jetzt, da das Vaterland uns als gleichberechtigt mit allen seinen anderen Kindern anerkennt, und von uns verlangt, unsere Talente und unsere Kräfte seinem Dienste zu weihen, sind wir schuldig, wenn wir nicht auf unsere Aufgabe verzichten wollen, uns eiligst zu unserem Ursprung zurückzuwenden, indem wir unsere Sprache wider annehmen". (Echo des Vallées, 1848, 7. Septembre.)

„Ganz sicher versetzte", wie der erste waldensische Evangelist sich ausdrückte, „das Edikt über die Befreiung der Waldenser diese Kirche in eine neue Lage; zugleich aber wurden ihr auch neue Pflichten auferlegt" (Bart. Malan, lettre du 8. sept. 1848 à la Table).

Ehe nun regelmäßig der neue Weg beschritten wurde, sandte „die Tafel" einige junge Diener am Worte nach Florenz, damit sie in der italienischen Sprache sich praktisch üben und sie sich aneignen sollten. Schon seit einigen Jaren war eine Genferin freiwillig in Pisa damit beschäftigt, mit Hilfe von sog. Asylen den Elementarunterricht und damit die Erziehung zu heben. Es war Fräulein Mathilde Calandrini. Ihr zur Seite übte Charles Eynard, ebenfalls aus Genf, derselbe, welcher ein Freund von Ricasoli wurde, einen sehr ernsten Einfluss. Sie traten mit Montanelli, Guicciardini und selbst mit Lambruschini in Beziehung. Von da datirt auch die Tätigkeit des Tito Chiesi. Man versuchte positiv, aber nicht polemisch zu wirken. Man hatte keinen Erfolg. Man nannte Lambruschini spottweise, aber mit wenig Recht, il Laterino (den kleinen Luther). Nachdem man Italien ermant hatte, alle Dinge zu versönen, die Bibel und das Konzil von Trient, Pius IX. und die Freiheit, überließ man das Übrige der Zeit, der Verbesserung der Kindererziehung und der der Seidenwürmer. Die ersten evangelischen Privatversammlungen wurden in Florenz 1844 und in Pisa 1846 gehalten. Die ersten öffentlichen Versammlungen in der schweizer- und deutsch-protestantischen Kapelle 1849 wurden von dem Waldenser Pastor Barthélemi Malan präsidirt. Aber die Polizei mischte sich hinein und untersagte sie. Mehrere Evangelische wurden später verhaftet, u. a. der Graf Guicciardini; sie wanderten ins Exil. Indessen ging die Bewegung in Florenz weiter und verbreitete sich in die Provinz. Man nahm Franscesca Madiai und seine Frau gefangen. Ihr Prozess machte großes Aufsehen und die Evangelische Allianz interessirte sich für sie, one daß sie das Zugeständnis der Duldung für den evangelischen Kultus erlangen konnte. Das Feuer glimmte unter der Asche bis zum Jare 1860, welches für Florenz das der Freiheit wurde.

Man muss anerkennen, daß dies einesteils einem Komité in Genf zu verdanken ist, anderenteils der ausharrenden Energie des Dr. Stewart in Livorno, welcher dieses, unglücklicherweise sektirerische Comite überlebt hat und die Hauptstütze der waldensischen Mission in Toskana und an anderen Orten geworden ist.

Wärend dieser Zeit wurde Louis De Sanctis durch die Bibel in Rom bekehrt, verzichtete auf eine von seinen Kollegen beneidete Stellung und begab sich nach Malta, von wo aus er anfing Italien durch die Feder zu evangelisiren, indem er hier das Blatt „Il Cattolico Cristiano" leitete. Er setzte sich auf dieser Insel mit anderen, sogenannten evangelischen Priestern in Beziehung, welche

in jeder Art unter ihm standen. Er kam nach Genf, und später begehrte er die Weihe für die Waldenser Kirche.

Der erste eigentliche Evangelist der Waldenser Kirche war J. P. Meille. Seine erste feste Stelle war die in Turin, waselbst 1854 ein schönes Gatteshaus noch unter den Augen des Generals Beckwith errichtet wurde. Seine zweite Stelle war in Genua, unterstützt van dem Evangelisten P. Geymanat. Jeder dieser Evangelisten hatte einige Zeit lang zwei Prediger vall Feuer an der Seite, der erstere den De Sanctis, der zweite Mazzarella. Die Erfalge wurden gehindert durch einen Streit unter den Waldensern, der über die Kirche della Gran Madre di Dio in Genua entstand. Diese Kirche war durch die Waldenser gekauft warden, aber der Erzbischaf dieser Stadt, seinen Einfluss auf den jungen König Victar Emmanuel, dessen Lehrer er gewesen war, missbrauchend, bat diesen, die Erlanbnis zu diesem Kaufkantrakt zu verweigern. Der König beauftragte Cavaur, die Waldenser zu überreden, anf ihre Erwerbung zu verzichten. Diese taten es aus Klugheitsgründen. Man lebte in einer Zeit, in welcher man ein schon liberales Regiment nicht reizen durfte, da es, um der Entwicklung der waldensischen Missian Einhalt zu tun, nur das Statut buchstäblich hätte anzuwenden brauchen. Aber Mazzarella und besanders seine Parteigänger dachten nicht sa. Sie schrieen, es sei ein Ärgernis gegeben, klagten die Waldenser an, sie hätten sich mit den Götzendienern vermengt, und warum? Weil, indem man die Kirche zurückgab, in derselben der kathalische Kultus wider hergestellt wurde! Man kann die Gewissensbedenken hierüber respektiren; aber wie kann man verstehen, dass einige Jare später Mazzarella, der immer Prediger des Evangeliums war, an der Subskriptian zur Errichtung einer Statue Voltaires in Paris sich beteiligte?

Die Trennung vallzag sich zu derselben Zeit in Genua und in Turin; sie hatte bald auch Anhang in dem Camité zu Genf, und die Türe war nun dem Plymauthismus und nach anderen — ismen weit geöffnet, sa sehr, dass De Sanctis, der Charakterstärke und einen klaren Geist hatte und auch ein wenig auf Ordnung hielt, endlich müde und erschöpft, zu den Waldensern zurückkehrte, welche ihn als einen Prafessor ihrer Theolagenschule aufnahmen. Graf Guicciardini, welcher in jener Zeit mit Chiesi einen Aufruf an die Waldenser Kirche, um van ihr einen Evangelisten für Toskana zu erlangen, unterzeichnet hatte, ergriff die Partei der Separatisten und wurde ihr Leader, auch ihr Woltäter, indem er sie mit Geld aus der Fremde unterstützte. Dieser Mann hätte ane seine Exzentrizität der Zinzendarf Italiens werden können, wenn er es gewollt hätte; und heute assistirt er, selbst ein Sterbender, dem Tade seiner Partei. Wärend der Plymouthismus das Feld der Mission verwüstete, lebte die Zwietracht in seinem Schaße. Mehrere Kangregationen trennten sich von anderen, riefen den schottischen Pastar Mac Daugall, der in Florenz wonte, an, ihnen dach seine Hilfe zu leihen. Das geschah, und zwar sa, dass neben der Chiesa Cristiana libera de' Fratelli, l'Unione delle Chiese Libere entstand. Das ist die Unione, welche heute sich den Waldensern nähert und sich mit ihnen zu vereinigen beabsichtigt. .Auch andere neue Denaminatianen ließen sich in Italien nieder: die wesleyanischen Methodisten, die englischen Baptisten (open communion), die amerikanischen Baptisten (close communion), die bischöflichen Methodisten u. s. w. Das veranlasste eines Tages unsern König zu dem Warte: „Quante tinte!“ Ein Wart, welches ein Schatte, der besser deutsch als italienisch verstand, in dem Family Treasury durch die Warte übersetzte: „What a quantity of ink!“

Kehren wir zu den Waldensern zurück, weil es sich hier um sie handelt. Ich werde über ihre Mission einige Warte sagen, denn es ist unmöglich, darüber bis zum Ende zu berichten. Man wird drei aufeinanderfalgende Epachen unterscheiden können:

1) Van 1848 bis 1860. Wärend dieser Zeit wurde die Missian von der Tafel geleitet, welche ihren Sitz in den Tälern hatte. Ihre Evangelisten gingen

seit der Gründung der waldensischen Theologen-Schule (zu Torre-Pellice, 1854) von da aus.

2) Von 1860—1872. Die Theologen-Schule wurde nach Florenz verlegt, in den Palast Salviati, und die Leitung der Mission wurde einer aus fünf Mitgliedern bestehenden Kommission anvertraut, die von der Tafel unterschieden und der Synode unterstellt ist.

3) Von 1872—1885. Auf die Einladung dieser Kommission hin sandten die entstehenden Kongregationen ihre Abgeordneten nach Florenz, woselbst im Jare 1872 die erste allgemeine Missionskonferenz gehalten wurde. Andere Konferenzen folgten in Florenz, Genua, Turin und Mailand. Die Konferenz ist nicht eine völlige Synode, die eigentliche Synode wird vielmehr jedes Jar im Monat September in Torre Pellice gehalten; aber sie wird es notwendigerweise werden, wenn sie sich nicht mit der Synode zu einer gesetzgebenden Versammlung verschmelzen will. Zwischen der allgemeinen Konferenz und dem Kirchenvorstande bestehen die Distriktskonferenzen, welche den Kolloquien entsprechen. Dieser Distrikte sind es fünf und sie verteilen sich über ganz Italien, von Susa bis nach Catania.

Es mögen nun einige statistische Angaben folgen, nach welchen man einigermaßen den Fortschritt bemessen kann.

Im Jare 1848 zälte die Waldenser Kirche in ihrem Schoße 18 Geistliche, 15 Gemeinden, einige Elementarschulen, das Gymnasium und das Pensionat in Torre-Pellice (das erste für Jünglinge, das zweite für junge Mädchen), zwei Spitäler, nichts aber außerhalb der Täler. Im Jare 1885 ist die Lage in den Tälern dieselbe, nur dass Verbesserungen eingetreten sind; an der Stelle von 18 Geistlichen sind es 24; in Florenz besteht die Theologenschule, von welcher ungefär 100 Geistliche ausgegangen sind, von denen einige in den Pfarreien der Täler verwendet sind, andere sind Evangelisten in der Mission oder Pastoren in dem Kanton Graubünden, oder in der Waldenser Kolonie in Südamerika. Neue Gemeinden gibt es 43; die Zal der Kommunikanten ist nahe an 4000; die Zal der gelegentlichen Zuhörer beläuft sich auf 30—40,000 im Jare. Die Sonntagsschulen werden von 2180 Kindern besucht; die Gesamtsumme der freiwilligen Beiträge der Gemeinden für die Mission beträgt für verschiedene Dinge 57000 Franken.

Die Beiträge sind als ein köstliches Anzeichen zu beachten. Ich bemerke, dass es sich hier nicht um die Gemeinden in den Waldenser Tälern handelt, sondern um die jungen, durch alle Distrikte zerstreuten Missionsgemeinden, in welcher die Reichen ebensowenig in großer Zal vorhanden sind als in den Tälern selbst. Es möge hier die Zunahme der Beiträge beobachtet werden.

Jar	1870	Franks	9504,17
„	1875	„	23839,25
„	1880	„	49469,76
„	1884	„	57128,57

d. h. es kommen durchschnittlich 15,19 Franks auf jeden Kommunikanten.

Diese Summen genügen allerdings nicht, aber sie geben die Gewär dessen, was wir durchzufüren wünschen, das „far da sè“. Einige Gemeinden sind in dieser Beziehung schon völlig geordnet, z. B. die von Turin, Nizza; andere sind auf dem Punkt, es zu erreichen; so die in Mailand und Genua. Ich erwäne vorübergehend, dass die kleine Gemeinde, welche sich in Florenz, in dem Hause der Theologenschule vereinigt, für Verwaltung nichts kostet. Aber, wie gesagt, die Mittel genügen zur Unterhaltung der Mission nicht, sie genügen um so weniger, da sie Fortschritte macht. Auch dafür bedarf man der freiwilligen Gaben, die aus mehreren Ländern kommen, besonders aus Großbritannien, Holland, den Vereinigten Staten Amerikas und aus Deutschland. Der Gustav-Adolf-Verein hat besonders ein Recht auf unsere Dankbarkeit für den järlichen Beitrag, welchen

er unserer Theologenschule zuwendet. Das Comité in Stuttgart und andere kleine Beihilfen unterstützen direkt das Evangelisationswerk.

Die Waldenser Mission hat in gewisser Beziehung ihre Krönung in Rom erhalten, woselbst ihre Kirche am 25. Nov. 1883 eröffnet wurde. Im Folgenden geben wir eine Schilderung aus kompetenter Feder:

„Das Gebäude, zu gleicher Zeit monumental, schön und zierlich, ist vom reinsten römischen Stil. Es gewinnt beim Anblick seiner ganzen Höhe, welche 22 Meter beträgt, one dass es die zwei geräumigen Gemächer, die auf der eigentlichen Kirche angebracht sind, erkennen läßt. Es zieht an und bezaubert den Blick; und seine ganze Erscheinung, weit entfernt, die Schönheit der Stadt zu beeinträchtigen, ziert noch diese an Schmuck aller Zeitalter und jeder Art so reiche Stadt. Treten wir nun ein und bewundern wir das Innere der Kirche, so ist der Anblick nach günstiger als der des Äußeren. Seine Schönheit hat mich entzückt. Je mehr ich das Ganze und die Einzelheiten prüfte, desto mehr war ich von dem guten Geschmacke überrascht. Es ist allerdings ein maderner Gebäude, aber es ist auch für maderne Christen, welche sich dem Kultus im Geiste und in der Warheit ergeben haben". Ich verzichte, Rechenschaft über die Mission betreffs der Colportage, der Asyle und anderer Werke der Barmherzigkeit zu geben. Ich weise nur noch hin auf die „Bibliathek gen. Guicciardiniana", eine Sammlung von Büchern, welche der Graf Guicciardini seiner Geburtsstadt zum Geschenke gemacht hat und welche einige Tausende Schriften enthält, die sich auf die Reformation des 16. Jarhunderts und auf die religiöse Lage des gegenwärtigen Zeitalters beziehen.

Schließlich befindet sich alles dies nach im Zustande der Geburt, oder vielmehr der Widergeburt in dieser Periade der Freiheit, die noch kein halbes Jarhundert wärt. Und die Litteratur macht davon keine Ausnahme.

Beginnen wir bei der periadischen Presse. Sie hat Erfarungen gemacht. Schon 24 evangelisch-italienische Journale sind untergegangen, darunter 6 waldensische. Heute erscheinen 14 Journale. Dieses Übermaß ist aus der Vielheit der Sekten zu erklären, welche die Zal 7 erreicht hat. Haffen wir, dass sie dieselbe nicht überschreiten werde. Mit ein wenig mehr praktischem Sinn würde man die Zal der Journale auf drei beschränken können: ein Journal für die Kinder; ein anderes, eine Wachenschrift, für die Tagesneuigkeiten und für die allgemeine Bildung der Leser; endlich eine monatliche Revue. „L'Amico des Fanciulli entspricht lediglich dem ersten Zweck. Zwölf illustrirte Jaurnale rivalisiren mit Eifer, um dem zweiten Zwecke zu entsprechen; l'Italia Evangelica allein wird allgemein gelesen, besanders deshalb, weil es nicht sektirerisch ist; endlich La Rivista Cristiana versucht seit bald 13 Jaren, seitdem sie gegründet ist, dem dritten Zwecke zu entsprechen. Ich bemerke hier gelegentlich, weil ihr Charakter dem dieses Artikels entspricht, dass die Rivista Cristiana den fremden Lesern den Vorteil bietet, dass sie durch die Mitteilung der Dakumente unserer Archive das Studium der italienischen Refarmation des 16. Jarhunderts erwecken hilft und dass sie nicht vernachlässigt, Rechenschaft über den Zustand der religiösen Lage Italiens zu geben, insaweit dies zur Aufgabe der Tageslitteratur gehört.

Gehen wir nun zu den Büchern über. Sie sind fast alle in der Tipografia Claudiana gedruckt, welche in Turin beim Beginne der Mission eröffnet und zum Andenken an den Bischaf Claudius sa genannt wurde. Sie wurde 1861 nach Florenz verlegt, wo sie ein Anhängsel des Hauses Salviati ist. Sie wird von einem Camité englischer, jedoch nicht zu englischer Richtung geleitet. Nach ihrem Rechenschaftsbericht vom Jare 1884 hatte sie in 12 Manaten gedruckt: 137,955 Exemplare Bücher ader Traktate; 28,700 Exemplare des Kalenders l'Amico di Casa; 72,800 Exemplare der Wochenschrift l'Italia Evangelica; 60,000 Exemplare des Journals l'Amico de' Fanciulli; 11,700 Exemplare der Rivista Cristiana und dafür im ganzen eine Einnahme von 30,753 Franks gehabt.

Werfen wir nun einen aberflächlichen Blick auf diese Bücher, die minder wichtigen beiseite lassend, indem wir auch die in anderen Druckereien gedruckten

Bücher hinzufügen. Beginnen wir bei der h. Schrift. Die Tipografia Claudiana hat 1864 die erste italienische Stereotyp-Ausgabe der Bibel von Diodati, noch der Genfer Ausgabe des Jores 1641 gedruckt. Man druckte 1875 in Rom die Familienbibel in großem Format. La Tipografia Claudiana druckte ferner 1878 das Neue Testament. Professor Alb. Revel an unserer Theologenschule veröffentlichte 1881 seine neue Übersetzung des Neuen Testamentes (tip. Arte della Stampa, Firenze). Wir füren noch an den Abdruck der Notizen, welche Diodati 1641 über die Einleitung in die hl. Bücher erscheinen ließ (Firenze, Barbera 1880), ebenso die Chiave Biblica (Torino 1864) und das Dizionario de' Paralleli (Firenze 1864). Was die biblische Philologie betrifft, so haben wir das Manuale per lo studio della lingua ebraica, von demselben Professor Revel (Firenze 1879), und die Übersetzungen des Buches von Trench über die Synonymen des Neuen Testamentes und des Neutestamentlichen Handwörterbuchs von Cremer. Was die biblische Archäologie angeht, so haben wir Il Compagno della Bibbia von Professor A. Revel (Firenze 1872) und die Übersetzung der Reise in das heilige Land von Bonnet, das Dictionnaire géographique du Nouv. Testament von B. H. Cowper u. s. w. Was die Einleitung in die h. Schrift angeht: La Storia Letteraria dell' A. T. von Professor A. Revel (1879) und die Übersetzung der Werke von Angus, Fraser, Jalaguier, Tischendorf. Über Hermeneutik ein Werk von De Sanctis, betitelt: La Parola di Dio (Firenze 1870). Von Commentaren sind zu nennen: der Commentario esegetico pratico del N. T. von Dr. Stewart, welcher das Evang. Matthäi (1870), Markus (1874), Lukas (1880) enthält, das vierte Evangelium wird bald erscheinen; außerdem: l'Epistola di S. Jacobo durch Prof. A. Revel (1868); l'Epistola a Filemone von B. Pons (1875) und die Übersetzungen von Burnier, Gaussen, Haldone, Trench, Whedon u. s. w. Gehen wir zur Geschichte über. Hier sind bemerkenswert: Bert, I. Valdesi (Torino 1849); Geymonat, Gli Evangelici Valdesi (Firenze (1861); Tron, Pierre Valdo et les Pauvres de Lyon (Pignerol 1879); J. P. Meille, Le General Beckwith (Lausanne 1872); Comba, Valdo ed i Valdesi avanti la Riforma (Firenze 1880), la Storia della Riforma in Italia narrata col sussidio di nuovi documenti, introduzione (Firenze 1881), Francesco Spiera (1872), Baldo Lupetino (1875), G. Caracciolo (1875), Biblioteca della Riforma Italiana (angefangen 1883, zält schon 6 Bände); ferner Übersetzungen von G. A. Hoff, Maccrie, G. Bonnet, Lelièvre, Killen, Hussey, Flewker u. s. w. über das Leben der Reformatoren, über die Reformation und über das erste Zeitalter der Kirche u. s. w. Was die Dogmatik und Ethik betrifft, so haben wir, mit Ausnahme der dreibändigen Dogmatik von Geymonat, Scienza della Religione (1877—84) nur kleine Traktate, von denen die einen in mehreren Auflagen Beschreibungen der italienischen Reformation enthalten, die andern in Übersetzungen die Pilgerreise von Bunyan". In der Apologetik haben wir nur, mit Ausnahme von „Il Cristo degli Evangeli von Jones" Übersetzungen der Bücher von Luthordt, von M. Ilvaine, Potterson u. s. w. Bei der Polemik verdienen vor allen die zalreichen Schriften von De Sanctis Erwänung; dann die von Ridetti, nach ihnen Übersetzungen und Auszüge von Goy. Sciarelli, Bianciardi xc. Die Praktische Theologie bietet eine geringe Auswal, selbst unter den Übersetzungen, die man geliefert hat; dennoch müssen wir die Arbeiten von Gay über die Italiani del Vangelo, das Credo, die Vita di Saulo detto S. Paolo (sic) und über das Vaterunser anfüren.

Quellen: Für die Geschichte dieser letzten Periode ist zu beachten: Die periodische Presse, l'Annuario Evangelico, die Schriften von Bert, Meille und andere Gelegenheitsschriften; besonders dann die Archive der Tafel und (man möge mir erlauben, das, was ich gegenwärtig in Arbeit habe, beizufügen) die Korrespondenz der Männer, welche die Pioniere dieser Mission gewesen sind, z. B. Stewart, De Sanctis, Meille u. s. w. Für deutsche Leser weise ich noch auf das Buch von L. Witte hin: „Italien" (Freienwalde 1878). Ich erlaube mir endlich hier noch anzukündigen, dass ich nächstens eine Geschichte der Wal-

denser veröffentlichen werde (1885—1886), welche ich sowol französisch als italienisch hoffe erscheinen lassen zu können. Dr. **Em. Comba.**

Waldhausen, Konrad von, der erste jener Männer, welche als Vorläufer der husitischen Bewegung bezeichnet werden, war aus Waldhausen in Oberösterreich gebürtig, trat in den Orden der regulirten Augustiner-Chorherren, erhielt 1349 die Priesterweihe und arbeitete bis mindestens zum Jar 1360 in seinem Heimatlande Österreich, namentlich in Wien selbst, teils als Prediger, teils als Lehrer. Da er als Volksprediger berühmt geworden war, berief ihn Kaiser Karl IV., der sein Erbland Böhmen insbesondere auch kirchlich und wissenschaftlich zu heben bemüht war, nach Böhmen, was 1360, spätestens 1362 geschah. Konrad erhielt als Pfründe das Pfarramt zu Leitmeritz, predigte jedoch, vermutlich auf Wunsch des Königs, meist zu Prag in der Galluskirche, sehr häufig auch auf dem geräumigen Kirchplatz davor, weil das ihm zuströmende Volk in der Kirche, so groß sie ist, doch nicht Platz fand. Herzog Rudolf von Österreich wollte ihn wider für Wien gewinnen; warscheinlich hing es damit zusammen, dass ihm 1364 das erste Pfarramt der Hauptstadt übertragen wurde, das der Teynkirche am großen Ring in Prag. Als Konrad am 8. Dezember 1369 starb, befand er sich noch im Besitz dieser Stelle.

Ungeachtet Konrad kein Tscheche, sondern ein Deutscher war, übte er durch seine Predigten dennoch einen ausgebreiteten und tiefgreifenden Einfluss. Denn er war ein ernster Bußprediger, von aufrichtiger Gottesfurcht. Es war ihm ein Anliegen, seine eigene Seele zu retten, er wollte das Blut der Seelen, die verloren würden, nicht auf sich kommen lassen, Hesekiel 33, 8. Deshalb strafte er one Rückhalt die im Schwange gehenden Sünden der Prager, namentlich der Vornehmen und Wolhabenden, ihren Hochmut, ihre Üppigkeit und Habsucht. Je strenger er aber die Sünden strafte, desto zalreicher strömte das Volk seinen Predigten zu. Es fehlte nicht an Früchten der Buße: Wucherer erstatteten unrecht erworbenes Geld und Gut wider, leichtfertige junge Männer, vor denen ehrbare Bürgerstöchter nicht sicher gewesen waren, wurden erweckt und fürten einen sittlichen Wandel; Frauen entäußerten sich ihrer kostbaren Schleier, ihrer mit Gold und Perlen besetzten Gewänder, und legten einfache Kleider an. Aber nicht den Gemeindegliedern allein predigte er Buße. Er ging weiter, und hielt den Bettelmönchen ihre Sünden vor, Simonie, Habsucht und Erbschleicherei.

Vorher hatte er den geordneten Weg betreten, und dem würdigen Erzbischof Arnest von Pardubitz Anzeige gemacht von einigen bestimmten Fällen dieser Art, damit derselbe dagegen einschreite. Als aber der Erzbischof entgegnete, die Bettelorden seien exemt, nur deren Obere könnten einschreiten, da blieb ihm nichts anderes übrig, als gegen jene Missbräuche Zeugnis in der Predigt abzulegen. Das tat er denn seit Dezember 1363 und „spannte den Bogen des Wortes Gottes stärker wider sie“. Das erbitterte um so mehr, als die Bettelmönche onehin schon eifersüchtig waren auf den Augustiner-Chorherren, dem das Volk zuströmte, wärend ihre Klosterkirchen sich leerten. Man suchte ihn anzuschwärzen; besonders geschah dies von seiten der Augustiner-Eremiten zu St. Thomä und der Dominikaner in Prag. Es ist indes bemerkenswert, dass die Anschuldigungen derselben nicht einen Artikel des Glaubens und der Lehre, sondern lediglich Punkte der sittlichen Ordnung und Disziplin betrafen. Es ergibt sich hieraus mit Sicherheit, dass Konrad nicht die Kirchenlehre antastete, sondern bloß eine sittliche Besserung der Klöster und des Lebens der Gemeinden erstrebte. Der Erzbischof nahm die Sache in die Hand, und setzte einen Termin an; allein an diesem erschien niemand, der den Mut gehabt hätte, offen, Mann gegen Mann, die Anschuldigungen wider Konrad zu vertreten. Daher reichte der letztere nunmehr eine schriftliche Verantwortung ein gegen alle die Anklagen, welche, namentlich auf Grund seiner Predigten, gegen ihn erhoben worden waren. Diese Denkschrift hat unter dem Titel: „Apologia Conradi in Waldhausen“, aus einer Handschrift der Universitätsbibliothek zu Prag Prof. Höfler abdrucken lassen in seinen Geschichtsschreibern der husitischen Bewegung, II, 17—39.

Über Konrad sind zu vergleichen Palacky, Gesch. von Böhmen, III, 1, Prag 1845, S. 161—164; Neander, Allg. Gesch. der christlichen Relig. und Kirche, 3. Aufl., 1856, II, 2, S. 772; Lechler, Joh. v. Wiclif und die Vorgesch. der Ref., II, 116 ff. (Herzog †) Lechler.

Walpurgis, Walpurga, die Heilige, Schwester Willibalds, des ersten Bischofs in dem von Bonifatius gegründeten Bistum Eichstädt, und Wunnibalds, des ersten Abts von Heidenheim, war von Geburt eine Engländerin. Wir besitzen ihre von dem Mönche Wolfhard von Herrieden im 9. Jarhundert verfasste Biographie, die aber geschichtlich wertvolle Nachrichten sehr wenige, um so mehr Wundergeschichten enthält (abgedr. in d. Act. SS. O. B. von Mabillon III, 2, S. 260 ff., hier auch über einige jüngere Biographen der Heiligen). Über ihr Geburtsjar ist nichts bekannt, ebenso wenig über ihre Jugend, die Verwandtschaft mit Bonifatius wird der Anlass gewesen sein, der sie nach Deutschland fürte. Hier lebte sie in dem Kloster ihres Bruders, das Mönchen und Nonnen zum Aufenthalte diente. Nach seinem Tode übernahm sie die Leitung des Klosters (Vit. Wunneb. 28, S. 171). Sie starb warscheinlich vor Willibald von Eichstädt. Wärend ihre Heiligkeit, ihre Demut und Nächstenliebe vielfach gerühmt und gepriesen wird, weiß doch die Legende über ihr Leben selbst keine speziellen Tatsachen aufzufüren, durch welche jene Tugenden näher dargestellt und begründet würden, desto mehr aber redet die Tradition von den Wundern, die sie verrichtete, namentlich von wunderbaren Heilungen und Gebetserhörungen, die durch ihre Fürbitte bewirkt worden sein sollen. Ihr zu Ehren werden mehrere Feste gefeiert, nämlich der 4. August, als Festtag ihrer Abreise aus England, der 25. Februar als ihr Todestag und der 1. Mai als Fest ihrer Heiligsprechung. (Rendecker †) Hauck.

Walther von St. Victor, Schüler des Hugo von St. Victor, Subprior dieses Klosters bis zum Tode Richards, 1173, dann Prior, gestorben um 1180; das ist alles, was man von ihm weiß. Er ist bekannt durch ein noch ungedrucktes Werk, von dem sich größere Auszüge finden bei Bulaeus, Historia Universit. Paris., Tom. II, p. 200 sq. 402 sq. 562 sq. 629 sq. Es fürt den Titel: libri 4 contra manifestas et damnatas etiam in conciliis haereses, quas sophistae Abaelardus, Lombardus, Petrus Pictavinus et Gilbertus Porretanus libris sententiarum suarum acuunt, limant, roborant, gewönlich wird es von den Anfangsworten contra quatuor labyrinthos genannt. Die mystische Richtung Hugos und Richards von St. Victor war Walther fremd geblieben; er hatte nur die Abneigung gegen die Spitzfindigkeiten der Scholastik geerbt, über welche er manches Treffende sagt; er stellt denselben den Grundsatz entgegen, die Dialektik lasse nur die formale, nicht die materiale Warheit erkennen, sie könne die Richtigkeit der Folgerungen aus gegebenen Prämissen bestimmen, die Warheit der Prämissen aber, sowie die der Konsequenzen, liege außerhalb ihres Bereiches. Dieses Prinzip war allerdings richtig, allein Walther verdammte mit zu viel Heftigkeit jede philosophische Behandlung der kirchlichen Lehre als gefärliche Ketzerei. Sein Werk ist mit Schimpfworten und Verwünschungen angefüllt; er beschuldigt die Häupter der Scholastik, durch ihre Fragen und Gegensätze den Glauben schwankend zu machen; sie haben Christum sophistisch entstellt, und dieser falsche Christus sei der Minotaurus, das Ungeheuer, das in ihren Labyrinthen hause. Den Petrus Lombardus klagte er des Nihilismus an, indem er aus einzelnen seiner Behauptungen die gezwungene Folgerung zog, er habe gelehrt, Christus sei als Mensch nichts gewesen; dem Abälard warf er besonders Irrtümer in Bezug auf die Trinitätslehre vor, und den beiden anderen in Bezug auf die Person Christi. — S. über ihn Hist. litt. de la France, T. 14, p. 949; Planck, Über die Schrift Walther von St. Victor, Theol. Studien und Kritiken, 1844, 4. Heft. Mehrere Geschichtschreiber, selbst Neander, Bd. 5, S. 506, haben Walther von St. Victor mit Walther v. Mauretanien (d. h. von Mortagne in Flandern) verwechselt; dieser hatte zu Paris Rhetorik gelehrt, hatte Johann von Salisbury zum Schüler gehabt, war im Jare 1155 Bischof von Laon geworden und 1174 gestorben. Unter den wenigen Schriften, die von ihm übrig sind, ist

eine Epistel an Abälard zu bemerken, in der er dessen Auffassung der Trinität bekämpft. **C. Schmidt.**

Walton, s. Polyglottenbibeln, Bd. XII, S. 100.

Wandalbert, der Heilige. Zu den ältesten Klöstern in der Diözese Trier gehörte das Kloster Prüm, Prumia, in der Eifel. Den Grund zu demselben legte eine gewisse Bertrada mit ihrem Sone Charibert im J. 720 (vgl. Beyer, Urk.-Buch Nr. 8); erneuert und reich ausgestattet wurde das Kloster durch Pippin d. Kleinen und seine Gemalin Bertrada (Nr. 10. 16), wie auch Karl d. Gr. dasselbe weiter bereicherte (Nr. 28. 29. 35 2c.). Der dritte Abt seit der Neugründung war Markward (829—853); er hatte seine Ausbildung im Kloster Ferrières erhalten, und verpflanzte die Liebe zu gelehrten Studien, die dort heimisch war, in das deutsche Kloster. Unter ihm lebte Wandalbert als Mönch zu Prüm. Sieht man von den wertlosen Angaben des Trithemius in seiner Schrift de script. eccl. ab, so wissen wir über seine Person sehr wenig. Sicher ist nur, dass er im Jare 813 geboren wurde, das ergibt sich aus einer Stelle des Martyrologiums (Conclus. v. 10 f. p. 603 ed. Dümmler), aber zweifelhaft ist, ob man ihn für einen geborenen Deutschen halten darf. Wenn er sagen kann, dass der Kölner Kleriker Otrich ihn postquam longe a patria rebusque domesticis non tam exulere quam degere cepit, mit Rat und Tat unterstützte, und wenn dabei one Zweifel an seinen Eintritt in das Kloster zu denken ist, so können die Rheinlande nicht seine Heimat gewesen sein. Aus dem inneren Deutschland wird er aber schwerlich dahin gekommen sein; denn Florus von Lyon erscheint als ihm befreundet, er stellt ihm Bücher zur Verfügung (l. c.). Man darf deshalb wol annehmen, dass Frankreich seine Heimat gewesen ist. Noch sehr jung muss er seine litterarische Tätigkeit begonnen haben; denn die weltlichen Gedichte, mit welchen er nach dem Beifall der Menge strebte, wird er schwerlich im Kloster verfasst haben (Propos. v. 1 f. p. 576). Im J. 839 aber befand er sich bereits in Prüm. Denn damals forderte ihn Markward auf, die ältere Lebensbeschreibung des h. Goar zu überarbeiten und zu bereichern. Diese Schrift fürt den Titel: Vita et Miracula S. Goaris presbyteri, in zwei Büchern, zuerst zu Mainz 1489 gedruckt. Darauf nahm sie Surius in seine Acta Sanctt. ad 6. Jul. p. 92 sqq. auf, und als später Mabillon dieselbe vollständiger in einer Handschrift zu Rheims fand, ließ er sie mit kritisch-historischen Anmerkungen in den Actt. Benedd. (Tom. II, p. 269 sqq.) wider abdrucken; endlich findet man sie in den A. S. Boll. ad 6. Juli p. 337 sqq. Die Veranlassung zu diesem Werke gab, wie Wandalbert erzält, ein Streit, der über den Besitz der Celle des h. Goar am Rhein (s. d. Art. Bd. V, S. 247) zwischen dem Bistum Trier und der Abtei Prüm gegen Ende des 8. Jarhunderts entstanden war. Nach dem Tode des Heiligen, der sich vor allem durch tätige Nächstenliebe in der Bewirtung Armer und Fremder hervorgetan habe, sei die gewonte Gastfreundschaft von den Mönchen seiner Celle noch eine lange Zeit fortgesetzt worden, habe sich aber späterhin immer mehr verloren. Da habe es sich zufällig getroffen, dass der erste Abt von Prüm, Asverus, auf einer Reise nach Worms bei den Mönchen von St. Goar einkehrte; er habe die alte Gastfreiheit so gänzlich gesunken gefunden, dass er sein Befremden darüber gegen den damaligen Vorsteher derselben, einen gewissen Erping, äußerte, dieser habe das Aufhören der früheren Sitte mit der Armut der Stiftung entschuldigt, die kaum zu ihrer eigenen Unterhaltung hinreiche. Dies habe den Abt bestimmt, bald nach seiner Rückkehr sich deshalb auf dem Tage zu Attigny an den König Pippin zu wenden, welcher ihm selbst sogleich die Celle für den herkömmlichen Zweck übertrug. Indessen habe der Bischof Weomod von Trier dagegen Einrede erhoben. Zur Entscheidung kam die Frage, als Karl d. Gr. im J. 782 an der Lippe gegen die Sachsen stand und hier den bekannten Reichstag zu Lippspringe hielt. Karl erklärte das Recht des Abtes für begründet; um aber den Streit auch für alle künftige Zeit abzuschneiben, machte er als König sein Recht auf die Celle geltend und schenkte sie aufs neue der Benediktinerabtei Prüm. Der Abt Marquard wünschte nun auch in geschichtlicher Beziehung der Schen-

tung ein größeres Gewicht zu geben, und forderte daher Wandalbert auf, die schon vorhandene, aber sehr rohe und mangelhafte Lebensbeschreibung des h. Goar in reinerer Sprache und gebildeterer Darstellung umzuarbeiten und die Wunder, welche vom Grabe des Heiligen erzält wurden, hinzuzufügen und der gläubigen Nachwelt zu überliefern. Das auf diese Art entstandene Werk Wandalberts ist für die Geschichte Goars wertlos, gibt dagegen einen und den andern Zug für die Kenntnis des karolingischen Zeitalters.

Das zweite Werk Wandalberts ist das Martyrologium, welches er, aufgemuntert und unterstützt von dem oben genannten Otricus, in Versen schrieb und um das Jar 850 vollendete. Er benutzte bei der Ausarbeitung desselben die älteren Martyrologien des Hieronymus, Beda und besonders des Diakonus Florus von Lyon und setzte ihm eine in Prosa verfaßte Vorrede vor, in welcher er die verschiedenen von ihm angewendeten, aber in seiner Zeit, wie es scheint, vergessenen oder nur noch wenig bekannten Versmaße ausfürlich erklärt. Der Vorrede folgen sechs Gedichte in lyrischem Metrum, die Invocatio, eine Anrufung Gottes um Beistand und um Begeisterung zur würdigen Besingung der Triumphe der Heiligen, die allocutio, eine Anrede an die Leser des Martyrologiums, worin die Tugenden der Heiligen ihnen als Vorbilder empfohlen werden, eine doppelte Widmung an Otrich und an Kaiser Lothar, die propositio, der Plan des Werkes, und eine Übersicht der Zeitteile des Jares, der Jareszeiten, Monate und Tage. Das Martyrologium selbst folgt mit dem Januar beginnend dem Kalender und charakterisirt für jeden Tag einen oder mehrere Heiligen in kurzen Zügen ihres Lebens und Todes. Am Schlusse stehen zwei an Christus gerichtete Gedichte, die conclusio und der Hymnus in omnes Sanctos, letzterer in sapphischen Versen. Mit dem Martyrologium sind verbunden Gedichte über die Monate und deren Zeichen, sowie über die verschiedenen Landarbeiten und die Zeiten für die Jagd, die Fischerei und den Obst-, Land- und Weinbau, in heroischem Versmaße, ferner ein Horologium, endlich eine poetische Behandlung der Schöpfungsgeschichte. — So unverkennbar in allen diesen Poesieen das Bestreben ist, die Alten in Sprache und Ausdruck unmittelbar nachzuahmen und die metrischen Formen nach den älteren klassischen Mustern zu bilden, so finden sich in ihnen doch nur wenige Stellen, welche den Geist echter Dichtkunst verraten, und sie dürfen daher nicht sowol gelungene Dichtungen, als vielmehr beachtungswerte Kunstprodukte gelehrter Bildung jener Zeit genannt werden.

Das Martyrologium Wandalberts erschien zuerst, jedoch one die dasselbe begleitenden kleineren Gedichte, gedruckt im Jare 1563 in den Werken Beda's, dem es selbst teilweise längere Zeit fälschlich beigelegt wurde. Darauf ließ es Molanus in seiner Ausgabe des Martyrologiums des Usuard neben diesem nach den einzelnen Monaten abdrucken, 1568. Endlich lieferte d'Achery in seinem Spicilegium veterum Scriptorum, Tom. V, p. 305 sqq. einen vollständigeren Abdruck des Martyrologiums Wandelberts nebst dessen vorausgeschickten und nachfolgenden Poesieen, und fügte in der zweiten Ausgabe (Tom. II, p. 38 sqq.) das Gedicht desselben: De creatione mundi per ordines dierum VI — in pherekratischen Versen weiter hinzu, über dessen Wert die Urteile sehr verschieden lauten. Der Text der 2. Ausgabe ist bei Migne t. 121 widerholt; eine kritische Ausgabe gab Dümmler in den Poet. lat. aev. Carol. t. II, 1884, p. 567 sq.

Litteratur: Tritbemius, De scriptoribus ecclesiasticis p. 281 sq.; Oudinus, Comment. de scriptoribus II, p. 149 sqq.; Fabricius, Biblioth. med. et inf. Latinitatis, Tom. VI, p. 314 sqq.; Histoire liter. de la France, Tom. V, p. 377 sqq.; Bähr, Geschichte der röm. Literatur im karolingischen Zeitalter, S. 114 f. und 229 f.; Schroeckh, Kirchengesch. Th. XXIII, S. 215 f.; Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands, Bd. I, S. 465 u. 482; Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im M.-A., 4. Aufl., S. 210; Ebert, Gesch. d. Lit. des M.-A., 2. Bd., S. 185 ff.; Dümmler, N. Arch., 1879, S. 305 ff.

(G. H. Klippel †) Hauck.

Warburton, William, ein durch Gelehrsamkeit und schriftstellerische Tätigkeit hervorragender englischer Prälat, Doktor der Theologie, Bischof von Gloucester, wurde in Newark-upon-Trent (Grafschaft Nottingham) am 24. Dezember 1698 geboren und als der Son eines Sachwalters für die juridische Laufban bestimmt, in die er zuerst als Gehilfe, vom J. 1719 an aber als selbständig in seiner Vaterstadt prakticirender Sachwalter eintrat, wie es scheint, one großen Erfolg, weil one innere Neigung, die sich von Anfang an der Theologie und dem Kirchendienste zuwandte, bei dem er seinen gewaltigen Trieb, zu lehren und zu lernen, besser befriedigen zu können hoffte. Nachdem er unter der Hand die nötigen Vorstudien gemacht hatte, wurde er 1723 zum Diakon ordinirt und 1726 zum Priester. Im J. 1723 erschien sein Erstlingswerk: Vermischte Übersetzungen aus römischen Dichtern, Rednern und Historikern in Prosa und Versen, — dem bald das zweite: Kritische Untersuchung der Ursachen der Wunder u. s. w. — und eine juridische Abhandlung folgten. Nachdem er zuerst im Jare 1726 die kleine Pfarre von Greysly in Nottinghamshire bekommen hatte, wurde er 1728 zur Rektorstelle von Brand-Broughton in der Diözese von Lincoln befördert, wo er in stiller Zurückgezogenheit mit großem Fleiß und Eifer den Studien oblag, aus denen die Werke hervorgingen, welche seinen Namen auf die Nachwelt brachten. Es war im Jare 1736, dass sein Name zuerst bekannt wurde, und zwar durch die Schrift „The Alliance between Church and State", worin er, ausgehend von den Fundamentalprinzipien des Natur- und Völkerrechts, die Notwendigkeit und Billigkeit einer etablirten Kirche und einer Testakte (d. h. der Verpflichtung sämtlicher Statsdiener auf den Ritus der anglikanischen Kirche) aus dem Wesen und Endziel der bürgerlichen Gesellschaft abzuleiten sucht. Wärend er letzteres als eine Pflicht darlegt, welche die Statskirche zu ihrer Selbsterhaltung sich schuldig ist, ist er doch auch unbefangen genug, es für jede christliche Gemeinschaft als Pflicht darzustellen, die von ihr Dissentirenden in ihrem Glauben und in der gotlesdienstlichen Ausübung desselben zu dulden. Die Vorzüge einer originellen, fein angelegten und gewandt durchgefürten Argumentation, die den größeren Schriften Warburton's überhaupt eignen, treten schon in diesem Werke glänzend hervor. Der wachsende Einfluss dieser Schrift konnte nicht verfehlen, mannigfache Angriffe hervorzurufen, deren sich Warburton aber in den folgenden, stets erweiterten Ausgaben des Buches kräftig erwehrte, so dass seine Theorie mehr und mehr Boden gewann.

Bischof Horsley (Review of the case of the Protestant Dissenters, 1787) nennt das Werk „eine der feinsten Proben von der Anwendung einer wissenschaftlichen Beweisfürung auf einen politischen Gegenstand, die vielleicht in irgend einer Sprache zu finden sind" (vgl. auch das Urteil Bischof Hurd's in seiner Biographie Warburton's im ersten Bande der Gesamtausgabe von Warburton's Werken).

Versetzt uns diese Schrift in die langen, bis heute noch nicht ausgefochtenen Verfassungskämpfe zwischen der bischöflichen Kirche und den Dissenters, so werden wir dagegen durch das folgende, schon am Schuss der ersten Ausgabe der Alliance angekündigte Hauptwerk Warburton's mitten hineingefürt in jenen gewaltigsten Ringkampf, der im Zeitalter Warburton's die Geister bewegte, in die Kämpfe zwischen den Verteidigern der geoffenbarten und den Vertretern der natürlichen Religion, zwischen Orthodoxie und Deismus. Es ist dies die Schrift: „The Divine Legation of Moses demonstrated on the Principles of a religious Deist, from the Omission of the Doctrine of a future State of Rewards and Punishments in the Jewish Dispensation" in 6 Büchern, wovon der erste Band im Januar 1738 erschien, weitaus das bedeutendste und berühmteste Werk Warburton's, das sogleich nach seinem Erscheinen einen Sturm von leidenschaftlichen Angriffen und gemeinen Schmähungen (besonders von den Herausgebern des „Weekly Miscellany", vgl. z. B. die Nummer vom 14. Febr. 1738) im Lager der Gegner hervorrief, einen Sturm, der, wie Warburton klagt, „so beleidigend und brutal war, dass man ihn kaum hätte verzeihen können, wenn das Buch „„The Divine Legation of Mahomet"" gewesen wäre", und Warburton genötigt

war, schon nach einigen Wochen mit einer Verteidigungsschrift aufzutreten: „A Vindication of the Author of the Divine Legation of Moses“. Das große Werk wurde übrigens bald auch ins Deutsche übersetzt von J. Ch. Schmidt, Warb., Göttliche Sendung Mosis, aus den Grundsätzen der Deisten bewiesen, 3 Bde., Frankf. 1751—53.

Um den Inhalt der Div. Leg. zu verstehen, muss man sich erinnern, dass sich seit Morgan († 1743), Bolingbroke u. A. die Angriffe der Deisten namentlich auch auf das Alte Testament richteten, und ganz besonders das Fehlen einer ausdrücklichen Lehre von der Unsterblichkeit darin zum Stützpunkt nahmen. „Man kann nicht one Befremden sehen“, hatte Bolingbroke gesagt (sämtl. Werke V, 5, S. 240), „dass eine Lehre, wie die von der Unsterblichkeit der Seele, die so nützlich für jede Religion und daher allen Systemen des Paganismus einverleibt ist, in der Religion der Juden ganz ausgelassen ist“. Gegen diesen Einwurf, der die mosaische Religion ihres Offenbarungscharakters entkleiden sollte, ist die Beweisfürung der Div. Leg. ganz besonders gerichtet. Warburton sucht darin gerade aus dem Fehlen der Unsterblichkeitslehre im Mosaismus den Offenbarungscharakter desselben, die göttliche Sendung Mosis zu beweisen; er ist kün genug, den Hauptpfeil der Gegner, auf dessen Schärfe sie nicht wenig trotzten, gerade zu seinem Schild und widerum zur Angriffswaffe gegen jene zu machen. So geht denn Warburton in den drei ersten Büchern dieses Werkes nur darauf aus, die Notwendigkeit der Lehre von Strafen und Belonungen in einem zukünftigen Leben für die bürgerliche Gesellschaft darzulegen, und zwar mit Gründen, die im ersten Buche „aus der Natur der Sache selbst“ (dem Wesen der bürgerlichen Gesellschaft), im zweiten „aus dem Verhalten der alten Gesetzgeber und Statsmänner“, im dritten „aus den Ansichten und dem Verhalten der alten Weisen und Philosophen“, geschöpft sind. Er beweist hiebei jene Notwendigkeit zur Genüge sowol aus dem Inhalt und Zweck der Gesetzgebung selbst, als aus den Grenzen ihrer Gewalt. Die, welche das leugnen — wird weiter gezeigt —, müssen entweder behaupten, dass die Lehre von künftigen Strafen und Belonungen nicht darauf abziele, das Laster zu entmutigen und die Tugend zu befördern, oder, dass der Gesetzgeber sich gleichgültig verhalte zu dem sittlichen Zustande des bürgerlichen Gemeinwesens. „Der Gesetzgeber straft, nicht um die Person, der Unrecht geschah, zu rächen, sondern um einen künftigen Gesetzesübertreter abzuschrecken (bloß deshalb??); daher wird er die Drohung zukünftiger Strafen als seinen kräftigsten und natürlichsten Bundesgenossen benützen, der nicht nur dem einmal entdeckten Übertreter eine über die Macht des menschlichen Gesetzes noch hinausliegende Strafe, sondern auch dem nicht entdeckten die Gewissheit einer kommenden Rache vorhält. Ein zweiter, noch wichtigerer Grund, weshalb der Gesetzgeber die Stütze der Religion wünschen muss, wurzelt darin, dass er nicht nur das Nichtvorhandensein von Lastern, sondern auch die positive Existenz der Tugend wünschen muss. Da sind aber zwei Hindernisse, die sich stets jeder direkten Ermutigung der Privattugend seitens des States entgegenstellen, die Unmöglichkeit, sie zu konstatiren, sofern die Motive des Herzens nicht ergründet werden können, und die Unmöglichkeit zu sagen, wie sie belont werden soll“. Auch hier kann nur die Religion mit ihrer Lehre von künftigen Belonungen dem Gesetzgeber zu Hilfe kommen.

Nachdem Warburton im vierten Buche „das hohe Alter des ägyptischen Reiches und seiner Kultur als eine Bestätigung der Warheit der mosaischen Geschichte“ dargelegt hat, sucht er im fünften Buche den Charakter der jüdischen Theokratie zu zeichnen und zu beweisen, dass die Lehre von einem Straf- oder Lonzustande nach dem Tode „in der mosaischen Gesetzesökonomie nicht zu finden ist, noch einen Teil davon ausmacht“, und unterzieht im sechsten Buch alle Stellen, die aus dem A. und N. Testament für das Vorhandensein einer solchen Lehre im Mosaismus geltend gemacht werden, einer eingehenden Prüfung, wobei freilich manche Stellen auf eine Weise ausgelegt werden, mit der der Verf. dieses Artikels sich nicht einverstanden erklären kann (so sollen z. B. auch die Worte Hiob 19, 25 ff. „in ihrem wörtlichen Sinne nur die Hoffnung einer zeitlichen

Befreiung ausdrücken"). Da nun einerseits die Notwendigkeit der Lehre von Strafen und Belohnungen nach dem Tode für die bürgerliche Gesetzgebung, andererseits das Fehlen dieser Lehre im Mosaismus nachgewiesen ist, so ergibt sich die Frage: wie kann der israelitische Gesetzgeber die Sanktion seiner Gesetze durch jene Lehre übergehen, da doch die Unvollkommenheit aller menschlichen Gerechtigkeit dieser Sanktion so sehr bedarf? „Wie kann er das strikteste Sittengesetz, das je der Freiheit menschlicher Handlung auferlegt wurde, stützen one die Beihilfe einer Lehre, die selbst für die laxe Moralität Griechenlands und Roms als eine notwendige Stütze erkannt wurde?" Darauf antwortet Warburton sehr richtig: die Grundlage und Stütze der mosaischen Gesetzgebung war das theokratische Regiment, das den Juden eigen war, „das, ausgeübt von einer auf außerordentliche Weise eingreifenden Vorsehung, mit vollkommener Gerechtigkeit Lon und Strafe schon im zeitlichen Leben austeilte sowol an die Gesamtheit des Volkes als an das Individuum". Was einen zukünftigen Lon- und Strafzustand nötig macht für die Zwecke der Gerechtigkeit, ist die Regierung der Welt nach allgemeinen Gesetzen, welche, obschon sie gewönlich den Lon der Tugend und die Strafe des Lasters herbeifüren, doch oft auch das Glück des Lasters und das Elend der Tugend nicht hindern können. Von diesen, aus der Allgemeinheit der Gesetze entspringenden Konsequenzen ist nur eine Theokratie oder „besondere Vorsehung", wie die, welche über den Juden woltete, ausgenommen; darum konnte sie, aber auch nur sie, einer Gesetzgebung zur Geltung und Blüte verhelfen one die Lehre von Strafen und Belonungen nach dem Tode. Wenn darum zugegeben werden muss, dass unter dem gewönlichen Regiment der Vorsehung jene Lehre für das Wol der bürgerlichen Gesellschaft unentbehrlich ist, wie dies die Gesetzgeber aller Zeiten fülten, dass aber doch die mosaischen Institutionen one diese Stütze waren, und dieselbe auch nicht nötig hatten, um zu Kraft und Geltung zu gelangen, was Anderes folgt daraus, als „dass die Angelegenheiten der Juden geleitet wurden von einer außergewönlichen Vorsehung, welche Lon und Strafe mit gleicher Hand austeilte, und folglich dass die Sendung des Moses eine göttliche war" (Bd. VI, 6)?

Dies ist der Hauptnerv des Beweises. Die jüdische Religion — sagten die deistischen Freigeister — kann keine göttliche Autorität beanspruchen, weil ihre Vorschriften der Sanktion durch die Lehre von einer zukünftigen Vergeltung entbehren. Die jüdische Religion — entgegnet Warburton — muss göttlichen Ursprungs gewesen sein, eben weil sie diese Stütze vernachlässigte, die alle anderen Gesetzgebungen als einen Hebel nötig hatten, und weil sie dennoch sich Geltung verschaffte.

Wenn nun auch dies, was Warburton wol selbst nicht sagen wollte, gewiss nicht der einzige Punkt ist, von dem aus der göttliche Ursprung des Mosaismus verteidigt werden kann, ja nicht einmal der Kardinalpunkt, und der Verteidigung noch lange nicht aller Grund und Boden entzogen wäre, wenn man auch irgendwo auf Erden eine rein menschliche Gesetzgebung entdeckte, die sich Kraft und Geltung verschafft hätte one irgend eine Bezugnahme auf die Lehre von einer zukünftigen Vergeltung; wenn wir uns ferner beim Überblick über dieses Werk auch gestehen müssen, dass es statt der weitläufigen, die drei ersten Bücher umfassenden Auseinandersetzung eines Punktes, den die Gegner zum Voraus zugestanden, wol besser gewesen wäre, wenn Warburton auch die nachmosaische Hälfte der jüdischen Religion, den Prophetismus und die alttestamentliche Weisheit näher ins Auge gefasst und gezeigt hätte, wie trotz „der besonderen und außerordentlichen Vorsehung", die über den Juden woltete, doch auch diesem Volke das Leben bald genug viele dunkle Rätsel bot, wie namentlich auch über die Frage nach der Ursache des Glückes des Gottlosen und des Unglückes des Frommen der sinnende Geist der Weisen in Israel oft schmerzlich nach Licht ringen musste, wie aber auch gerade in diesen Zeiten die Ahnung einer jenseits des Grabes kommenden Vergeltung mehr und mehr hervorbrach, und die Hoffnung einer seligen Unsterblichkeit wenigstens in momentanen Lichtblicken von einzelnen erleuchteten Frommen erfasst wurde (vgl. Psalm 49, 16; Hiob 19, 25 mit den bekannten

Stellen bei Jesaja, Ezechiel, Daniel), obschan nicht geleugnet werden kann, daſs das alte Testament traß alles gewaltigen Ringens nach einem im Jenseits liegenden Schlüſſel auf die diesseitige Lösung der Widersprüche des Lebens angewiesen bleibt; — wenn endlich auch nicht zu leugnen ist, daſs nicht alle Verzweigungen der ausgedehnten Beweisfürung Warburtans sa gesund sind, wie der Stamm, von dem sie ausgehen, und ein Kritiker (Qnarterly Review, Aug. n. Nov. 1809, S. 401 ff.) mit Recht das Wart auf sie anwendel:

> Pondere fixa suo est, nndosque per aëra ramos
> Ostandens, trnnco, non frondibus, efficit umbram —

so ist das Werk dach eine der glänzendsten und bedentendsten Kantroversschriften, welche die englische Kirche je hervarbrachte, ausgezeichnet durch die Neuheit und Künhett ihres Standpunktes, frische und lebendige Darstellung und die im ganzen doch meisterhafte Durchfürung des Beweises, eine Arbeit van bleibendem Wert und unschäßbarem Verdienst. Die geschmackvalle und dabei dach gründliche Darstellung tritt nomentlich günstig hervar in den beigefügten Exkursen, z. B. über die Hieroglyphen und die Bilderschrift („der graße Beweis von W.'s Scharfsinn war seine dunkle Sehergabe für die madernen hieraglyphischen Entdeckungen" — Dean Milman), über die Mysterien, über den Ursprung des Buches Hiab (s. Appendix zum 6. Buch), das er für „ein allegarisches, auf die Rückkehr aus der babylanischen Gesangenschaft geschriebenes Gedicht" hält.

Warburtan's graßes Talent und Verdienst lenkte nun mehr und mehr die Augen auch höchstgestellter Persanen auf ihn. Im J. 1738 finden wir ihn als Kaplan des Prinzen van Wales Im J. 1739 verteidigte er des bekannten Dichters Pape „Essay on Man" in 7 Briefen, die unter dem Titel „A Vindication of Mr. Pope's Essay on Man, by the author of the Divine Legation" erschienen, und zu einer warmen, bis zum Tade Pope's im Jare 1744 fortgesetzten Freundschaft zwischen beiden fürten. Im Jare 1742 falgte über dieselbe Schrift Pape's ein „kritischer und philasaphischer Kammentar". Durch Pape, dem er überdies bei der Veröffentlichung und Überarbeitung van mehreren seiner Schriften (z B. Essay on Criticism, Essay on Homer, Dunciad) wesentliche Dienste erwies, wurde Warburtan mit vielen angesehenen Männern seiner Zeit, wie Lord Mansfield, Lard Hardwicke u. a., näher bekannt. Wie aber diese mit ihrer Freundschaft, sa ehrte ihn auch Lard Balingbrake mit seiner Feindschaft. Die vielen Angriffe der Gegner auf die Divine Legation, denen Warburtan gelegentlich auch in Predigten begegnete, aus welchen letzteren die Schrift „The principles of natural and revealed religion, occasionally opened and explained, in a conrse of sermons" (auch deutsch: Warb., Grundlehren der natürl. und geaffenbarten Relig., Hof 1760) entstand, wies er mit überlegener, freilich nicht immer genug Maß haltender Kraft 1744 und 1745 in den „Remarks on several occasional reflections" s. Bd. XI und XII der Gesamtausgabe) zurück, denen sich 1754 u. 1755 „A view of Lord Bolingbroke's Philosophy, in four letters to a friend" (die beste der gegen die kurz varher veröffentlichten Werke Balingbrake's damals auftauchenden Entgegnungen), 1757 die „Remarks on Mr. David Hume's Natural History of Religion" und andere kritische Abhandlungen anschlassen. Glänzend ging Warburtan namentlich aus seinem Streit mit Dr. Middletan über die wundertätigen Kräfte der christlichen Kirche hervor, den er durch seine Schrift „Julian" 1750 zu seinen Gunsten entschied; er beweist darin das Vorhandensein jener Kräfte aus der van Ammiannus Marcellinus berichteten Tatsache, daſs die von Julian zum Wideraufbau des Tempels nach Jerusalem gesandten Arbeiter durch widerhalte Ausbrüche van Feuer aus dem Tempelberge an der Ausfürung des kaiserlichen Willens verhindert wurden. Auch gegen die Rebellion, welche im Jare 1745 in Schatlland ausbrach, war Warburtan in kräftigen Predigten aufgetreten, die veröffentlicht wurden.

Die äußeren Auszeichnungen und Beförderungen, die sa mannigfache Verdienste wal früher verdient hätten, erfalgten ziemlich spät für Warburtan. Nachdem er im Jare 1746 zum Prediger van Linaoln's Inn (Landon) gewält worden

war, wurde er 1754 Kaplan des Königs, 1755 prebendary der Kathedrale von Durham, in welchem Jare er auch von dem Erzbischof von Canterbury (Dr. Herring) zum Doktor der Theologie creirt wurde, 1757 Dekan von Bristol und 1760 Bischof von Gloucester, welchen Sitz er bis zu seinem Tode den 7. Juni 1779 inne hatte. Aus der letzten Hälfte seiner unausgesetzten schriftstellerischen Tätigkeit ist noch zu nennen: „The doctrine of Grace, or the office and operations of the Holy Spirit vindicated from the insults of infidelity and the abuses of fanaticism 1762, 2 Bde. (bes. auch gegen die methodistischen Bewegungen, über die er hart urteilte, alles Zeugnis des Geistes Gottes in uns für übertriebenen Enthusiasmus erklärend, s. Life and times of Countess of Huntingdon 1844, I, p. 444 sq.), durch die jedoch sein Ansehen ebensowenig gewinnen konnte, als durch das den 6 Büchern der Div. Legation später hinzugefügte 9. Buch (das 7. und 8. wurden nicht vollendet), ein Versuch, „die wahre Natur und den Genius der christlichen Religion“ darzustellen.

Ein energischer Geist voll Kraft und Feuer, ein unermüdlicher Forscher, dessen Kenntnisse nur zu mannigfaltig waren, um immer exakt zu sein, dessen klarer Blick und lebhafte Phantasie keineswegs verdunkelt werden konnte durch ausgebreitete Gelehrsamkeit, ein edles, offenes, der Verstellung unfähiges Herz, dabei aber auch ein heftiges und bisweilen intolerantes, doch nicht unversönliches Gemüt (vgl. z. B. seine Streitigkeit mit Jortin über Virgil, mit dem trefflichen Dr. Lowth, nachher Bischof von London, über das Buch Hiob, sein hartes Benehmen gegen Whitfield; über letzteres s. Edinburgh Review, Juli 1838, S. 506 ff.), ein scharfer, oft satyrischer, dem großen Bentley nicht unänlicher Kritiker, war Warburton, dessen athletischer Körperbau auch äußerlich den gewaltigen Mann verriet, eine jener Kraftgestalten, die im Bewußtsein ihres gründlichen, durch den solidesten Fleiß errungenen Wissens nicht nur den Vorkämpfern des Unglaubens im 17. und 18. Jarhundert küne und gewaltige Streiche versetzen und den Offenbarungsglauben mannhaft verteidigen, sondern die zugleich auch ihrer Kirche gegen die Angriffe der Dissenters einen starken Schild vorhalten konnten, und so die Säulen wurden, auf denen das Gebäude der englischen Kirche hauptsächlich ruht. — Eine Gesamtausgabe der Werke Warburtons wurde von Bischof Hurd, dem oben genannten Biographen Warburton's, besorgt 1788, 7 Bde., neue Ausg. London 1811, 12 Bde. Dazu seine Briefe 1808, 2. A. 1809 und Selection from the unpublished papers of W. 1841. Die beste ältere Ausgabe der Div. Legation ist Buch 1—3 in der 5. Auflage 1766, Buch 4—6 in der 4. 1765. Eine 10. Auflage in 3 Bänden wurde 1846 von James Nichols herausgegeben. Sein Leben beschrieb außer Bischof Hurd 1794 (erweitert von Kilvert 1860) am besten J. S. Watson 1863.

Unter den Abhandlungen über Warburton sind außer dem genannten Aufsatz im Quart. Rev. zu nennen die im Edinburgh Review, Bd. XIII, S. 343 ff., im Quart. Review Nr. XIV; sodann die „Tracts by Warburton and a Warburtonian“, London 1789. Vgl. auch Allibone's Dict. of Authors III, p. 2569 ff. und Leslie Stephens Hist. of engl. Thougt c. VII. Zu erwänen ist auch noch die von Warburton 1768 gestiftete Vorlesung zur Verteidigung der Offenbarungsreligion, die Warburtonian Lecture genannt, welche seitdem alljärlich in der Kirche von Lincoln's Inn in London an drei bestimmten Sonntagen gehalten wird, ein Institut, aus dem nun schon eine ziemliche Reihe von apologetischen Schriften hervorgegangen ist (s. die Liste in der Cyclopaedia Bibliographica von James Darling S. 3102 ff., darunter neuestens erwänenswert: Stanley Leathe, old Testament prophecy 1880). **Christlieb.**

Wardlaw, Ralph, Doktor der Theologie, Prediger in Glasgow, wurde in Dalkeith (Grafschaft Mid-Lothian) am 22. Dezember 1779 geboren, ein Urenkel von Ebenezer Erskine, dem Begründer der Secession Church (im Jare 1733). Er studirte auf der Universität Glasgow und nachher in dem damals mit der Burgher-Synode verbundenen theologischen Institut zu Selkirk. Bald kamen ihm aber Zweifel an der Haltbarkeit des Presbyterialsystems, besonders in Folge von

Dr. Campbell's Lectures on ecclesiastical History, und nun wandte er sich dem besonders durch die Tätigkeit der beiden Haldane in Schottland aufkeimenden Congregationalismus zu, dessen Anfänge in jene Zeit (1798) fielen*), und wurde bald einer der Hauptträger und eine der glänzendsten Zierden desselben in Schottland. Nachdem er kurze Zeit in Perth und Dumfries als Prediger gewirkt hatte, wurde er im J. 1803 Pastor einer neugegründeten Congregationalistenkirche in Glasgow, und verblieb in diesem Amte, mit dem sich nach von 1811 an seine Wirksamkeit als Hauptlehrer der Theologie an dem neuen Congregationalistenseminar in Glasgow verband, ein volles halbes Jarhundert lang, obschon wärend dieser Zeit von einer Reihe anderer Independenten-Akademieen sehr ehrenvolle Rufe an ihn ergingen.

Seinen schriftstellerischen Ruf begründeten zuerst die 1814 veröffentlichten „Discourses on the Socinian Controversy", denen übrigens schon einige kleinere Abhandlungen vorausgegangen waren (z. B. 3 lectures über Röm. 4, 9—25 zur Beleuchtung des abrahamitischen Bundes und seines Verhältnisses zur Kindertaufe), ein für England und Amerika sehr zeitgemäßes Buch, das darum auch in beiden Ländern schnelle Verbreitung fand und für den damaligen (heutzutage vielfach veränderten) Stand der Kontroverse seinen Zweck (Entgegenwirken gegen den Einfluss der Schriften eines Priestley, Lindsay, Belsham) trefflich erfüllte. Es zeigt bereits alle die Vorzüge, die Wardlaw's Schriften durchgängig charakterisiren: klare, durchsichtige, alsbald den Kern der Sache in's Auge fassende und dabei sehr geschmackvolle Darstellung, eine durch das Studium der Philosophen (besonders seines Lieblings Dugald Stewart's) gewonnene dialektische Gewandtheit, und namentlich eine dem Gegner gegenüber stets milde, besonnene, maßvolle, würdige Haltung. „Suaviter in modo, fortiter in re", war allezeit seine Maxime, wie er selbst sagt (s. die Vorrede zur Dissertation on the scriptural authority, nature and uses of Infant Baptism). Auf die Verteidigung der unitarischen Lehre durch James Yates gegen Wardlaw ließ er 1816 die Schrift „Unitarianism incapable of Vindication" als letzte Antwort im Streite folgen. Als Anerkennung für die Dienste, die er durch diese Schriften der Sache des Glaubens namentlich auch in Amerika leistete, erhielt er 1818 vom Yale College in Connecticut den Doktorgrad in der Theologie. Im Jare 1821 erschienen die aus einer Reihe von Predigten hervorgegangenen „Vorlesungen über den Prediger Salomo's", die unter seinen zalreichen gedruckten Predigten eine hervorragende Stelle einnehmen, doch mehr von praktischem als wissenschaftlichem Werte sind. Im Jare 1825 verteidigte er das oben genannte, von Baptisten angegriffene Erstlingswerk über den abrahamitischen Bund in einer Abhandlung über die Kindertaufe (s. den Titel oben), wobon uns besonders der erste Teil gelungen scheint, in welchem er den von den Eltern auf das Kind vererbten Segen als Basis und Anknüpfungspunkt der Taufe geltend macht, und hiemit, wie wir glauben, den rechten Punkt in der Verteidigung der Kindertaufe gegen die Bap-

*) Über den Ursprung des schottischen Congregationalismus ist dem Leser vielleicht ein Verzeichnis der wichtigsten Litteratur willkommen: Memoirs of Greville Ewing, minister of the gospel, Glasgow; London 1843. — Memoirs of the Lives of Robert Haldane and James Alexander Haldane, by Alex. Haldane, 5. Aufl. London 1855. — Life, Times and Missionary Enterprizes of the Rev. John Campbell, by Rob. Philip. London 1841. — The Jubilee Memorial of the Scottish Congregational Churches, Edinburgh 1849. — Fathers of Independency in Scotland, or Biographical Sketches of early Scottish Congregational ministers, A. D. 1798—1851, by R. Kinniburgh, 1851. — Memoir of the Rev. John Watson, Pastor of the Congregational Church in Musselburgh and Secretary of the Union for Scotland, by W. L. Alexander, Edinburgh 1845. Vgl. auch desselben Memoirs of the life and writings of Ralph Wardlaw S. 39 u. ff. — Vergl. auch Jul. Köstlin, Die schottische Kirche, S. 330 u. ff., wo übrigens Wardlaw's Tätigkeit für Ausbreitung des Congregationalismus, sowie auch seine doch nicht geringen Einfluss ausübende Opposition gegen Dr. Chalmers in der Frage über das Freiwilligkeitssystem (s. unten) unerwänt geblieben ist.

tisten trifft. Im Jare 1830 gab Wardlaw zwei essays heraus on the assurance of faith und on the extent of the atonement and universal pardon, wovon aber der erstere an einer schiefen Begriffsbestimmung des Glaubens leidet. Im Jare 1832 erschienen die Discourses on the Sabbath, worin er die göttliche, vormosaische (dies besonders gegen Paley) Institution des Sabbaths und die allgemeine und permanente Gültigkeit des Sabbathgebotes verteidigt. Als neutestamentliche Autorität für die Verlegung des Sabbaths vom siebenten auf den ersten Wochentag wird Hebr. 4, 9—10 geltend gemacht, wo σαββατισμός nicht auf die himmlische Ruhe, sondern auf die irdische Sabbathfeier des Volkes Gottes im neuen Bunde gehen soll. Im folgenden Jare hatte Wardlaw die Ehre, die Congregational Lecture für 1833 halten zu dürfen; aus diesen Vorlesungen ging das Werk „Christian ethics, or moral philosophy on the principles of divine revelation“ hervor, worin er vom Schriftstandpunkt aus die früheren Systeme eines Adam Smith, Hutcheson, Hume und der Utilitarier und besonders das Butler's eingehend beleuchtet, und ganz richtig als den Hauptmangel derselben das Verkennen des tiefen angeborenen sittlichen Verderbens hervorhebt. Letzteres betrachtet er als so groß, dass er den sittlichen Prinzipien, die sich der Mensch im unwidergeborenen Zustand aufstellt, geradezu allen Wert abspricht (s. Kritiken hierüber in der Edinburgh Review, Bd. LXI, S. 59; North british Review, Bd. XIV, 304 ff. und in den Memoirs of R. Wardlaw von Alexander, S. 328 ff.).

Um diese Zeit konnte sich Wardlaw der immer lauter und hitziger werdenden Kontroverse, die seit 1830 zwischen den Independenten und der schottischen Statskirche über das Verhältnis von Stat und Kirche entstanden war, nicht länger entziehen, und bald sollte er einen hervorragenden Anteil an diesem Kampfe nehmen. Wärend erstere den Grundsatz verteidigten, dass der Stat die Kirche mit keinen äußeren Mitteln zu unterstützen habe, dass vielmehr auch der äußere Bestand der letzteren nur durch die freiwillige Tätigkeit der Gemeinden erhalten werden müsse, daher diese Partei „The Voluntaries“ genannt wurden, wurde von seiten der Statskirchlichen unter Zugrundlegung eines anderen Begriffes von bürgerlicher Obrigkeit die Notwendigkeit und Pflicht einer vom State ausgehenden Fürsorge für die Kirche behauptet. Den Vortritt auf dieser Seite fürte der damals noch nicht aus der Statskirche ausgetretene Dr. Chalmers, der für die Ausdehnung der schottischen Nationalkirche eine energische Tätigkeit entfaltete. Ihm gegenüber beförderte Wardlaw, der Independent, mit seinem ganzen Einfluss die Sache der Voluntaristen, und trat als Präsident der Voluntary Church Association in vielen öffentlichen Vorträgen und mehreren Flugschriften (z. B. Civil Esthablishments of Christianity tried by the Word of God 1832) für das Freiwilligkeitssystem in die Schranken. Als Chalmers 1838 in London vor einer glänzenden Versammlung Vorträge über das Statskirchentum und dessen Ausdehnung (Lectures on the Establishment and Extension of National Churches, Glasgow and London 1838) hielt, erwiderte ihm Wardlaw 1839, hiezu von verschiedenen Körperschaften der Dissenters aufgefordert, in einer Reihe von öffentlichen Vorlesungen, in London, die unter dem Titel „National Church Establishments examined“ erschienen; dieselben machten großes Aufsehen und wurden als eine völlig siegreiche Widerlegung der Prinzipien seines Gegners angesehen. Im Jare 1841 verteidigte Wardlaw diese Schrift und die Sache der Voluntaristen noch weiter in den „Letters to the Rev. Hugh M'Neile on his Lectures on the Church of England“. In diesem ganzen Streite, der, wie bekannt, im Jare 1843 in den Austritt Chalmers' und seiner Partei aus der Statskirche und die Gründung der freien schottischen Kirche umschlug, zeigte Wardlaw, obwol er öfters persönlich auf harte und unbillige Weise angegriffen wurde, stets eine ruhige und gemäßigte Haltung. Hieher gehört auch noch seine Schrift „Congregational Independency“ vom Jare 1848, worin er die independentische Kirchenverfassung in ihrem Gegensatze sowol gegen die Episkopalkirche als gegen den Presbyterianismus als „die kirchliche Politie des neuen Testaments“ darzustellen sucht, one jedoch viele neue Gründe beizubringen. Unter den übrigen Schriften Wardlaw's erwänen wir nur noch: Lectures on female Prostitution 1842 (in Glasgow und

Edinburg gehalten); Discourses on the nature and extent of the atonement of Christ 1843; Memoir of the Rev. John Reid 1845; The Life of Joseph and the last days of Jacob 1845 und Treatise on Miracles 1852, warin er auch auf den deutschen Rationalismus und Strauß Rücksicht nimmt, jedoch in einer Weise, dass man sieht, wie er diese nur aus zweiter und oft etwas trüber Quelle kennen lernte.

Im Februar 1853 hatte Wardlaw das seltene Glück, das 50järige Jubiläum seines Dienstes an der West George Street Chapel in Glasgaw feiern zu dürfen. Am 17. Dezember desselben Jares ging er nach treuer, fleißiger Arbeit (er arbeitete gewönlich bis lange nach Mitternacht und stand doch frühe auf) zu seiner Ruhe ein. Ein Teil der von Wardlaw in dem oben genannten Congregationalisten-Seminar in Glasgow gehaltenen Vorlesungen wurde 1856—57 von Rev. James R. Campbell unter dem Titel „Systematic Theology" in drei Bänden herausgegeben, ein Werk, das änlich Dwight's „Theology" oder Dick's „Lectures" oder Dr. Pye Smith's „Outlines of Christian Theology" ein nützliches Handbuch für Studirende und auch für intelligente Laien bleiben, und vielleicht noch mehr als alle genannten Schriften Wardlaw's ihm ein ehrenvolles Andenken sichern wird. Nach seinem Tode erschienen noch seine Vorlesungen über die Proverbien 1861, 3 Bde.; über d. Römerbr. 1861, 3 Bde.; Sacharja 1862, Jakobusbr. 1862. — Wardlaw's Lieder s. schon in seiner Selection of Hymns 1803, 1817, darunter 12 von ihm, die seither viel gebraucht wurden, und in den Memoirs of the Life and Writings of R. Wardlaw von Dr. W. L. Alexander, 2. Aufl., Lond. 1856. Über seinen Kampf mit den Socinianern vgl. The British Quarterly Review, Juli 1856, S. 63 u. ff. Über sein Leben und seine Schriften vgl. auch Evans u. Hurndall, Pulpit Memorials — of Congregational ministers 1878, S. 77—88. — **Christlieb.**

Warham, William, Erzbischof von Canterbury in den Jaren 1504—1532, stammte aus einer guten Familie in Okeley, Hampshire, und erhielt seine erste Bildung in der berühmten, van Wykeham gestifteten Schule zu Winchester. Von da bezog er die Universität Oxford, wo er im J. 1475 Fellow des New College wurde und bis 1488 blieb. Er legte sich hier vorzüglich auf das Studium des kanonischen und gemeinen Rechtes und promovirte in dieser Fakultät. Er scheint zwar durch den Bischof von Ely eine Pfründe erhalten zu haben, ob er aber diese selbst versah, ist sehr zweifelhaft. Denn bald nach seinem Abgang von der Universität wurde ihm die Stelle eines Advokaten in dem Court of Arches und gleichzeitig das Amt eines Moderators an der Civilgesetzschule in St. Edmund's parish, Oxford, übertragen. Seiner Tüchtigkeit als Rechtsgelehrter hatte er es zu danken, dass er im Jare 1493 mit Sir E. Poynings von Heinrich VII. an den Herzog von Burgund abgesandt wurde, um die Auslieferung des Prätendenten Warbeck zu bewerkstelligen, und einige Jare darauf in derselben Angelegenheit in eine Kommission gewält wurde, welche die Sache erledigte. Warham gewann das Vertrauen des Königs; eine glänzende Laufban eröffnete sich ihm; er stieg rasch zu den höchsten Würden empor. Zunächst wurde er Master of the Rolls, dann im Jare 1502 Großsiegelbewarer, im Januar des folgenden Jares Lord Großkanzler, kurz darauf Bischof von London und 1504 Erzbischof von Canterbury. So vereinigte er die zwei höchsten Ämter in Stat und Kirche, wozu er noch 1508 durch einstimmige Wal der Universität das Ehrenamt eines Kanzlers van Oxford erhielt. Bis zu Heinrichs VII. Tode behauptete er seine hohe, einflussreiche Stellung. Er galt Alles bei dem König und durfte es wagen, dessen Lieblingsplane — einer Vermälung des Prinzen Heinrich mit Arthurs Witwe — entgegenzutreten. Mit der Thronbesteigung Heinrichs VIII. (1509) änderte sich zunächst in Warhams äußeren Verhältnissen nichts. Er war der erste Mann in Stat und Kirche und präsidirte, wie zuvor, im Geheimen Rate. Unter der Hand aber machten sich bei dem jungen König andere Einflüsse geltend. Warhams Protest gegen die Heirat Heinrichs mit Katharine wurde überstimmt, und bald verdrängte Wolsey alle die bisherigen Ratgeber des Königs. Das anmaßliche Auf-

treten des Emporkömmlings, der gegen Recht und Brauch in Warham's Provinz sich das Kreuz vortragen ließ und immer mehr den König spielte, erbitterte Warham. Mit Entschiedenheit und Würde suchte der letztere seine Unabhängigkeit und Präcedenz zu waren. Da aber der König seinem Günstling die Statsgeschäfte fast ganz überließ, und Wolsey, zum Legaten ernannt, den Vortritt vor dem Primas von England erhielt, so legte Warham im Dezember 1515 sein Amt als Großkanzler nieder. Von da ab hatte er wenig Einfluss mehr. Nur einmal noch, nach Wolsey's Sturz im Jare 1529, schien es, als sollte er seine frühere Stellung wider gewinnen. Das große Siegel wurde ihm angeboten, allein er lehnte es ab, wozu ihn neben seinem hohen Alter auch noch andere Gründe bestimmten.

Zu einer anderen Zeit würde Warham eine ehrenvolle Stellung neben vielen seiner Vorgänger eingenommen haben. Seine Rechtsgelehrsamkeit und Tüchtigkeit in Statsgeschäften, sein würdevolles Auftreten als Kirchenfürst erwarben ihm allgemeine Achtung. Es wird ihm nachgerühmt, dass er bei allem Glanze seiner Hofhaltung für sich selbst äußerst einfach lebte. Die Lustbarkeiten, die in dieser Zeit auch bei Prälaten so gewönlich waren, zogen ihn nicht an, er verschmähte die Genüsse der Tafel. Auch wenn er hohe Gäste bei sich sah, blieb er nie über eine Stunde bei Tische. Er lebte ganz den Geschäften, seine Erholung fand er im Umgang mit Gelehrten, denen er sich, wie Erasmus es nicht genug rühmen kann, stets als hochherziger Gönner erwies. Aber er war ganz ein Prälat der alten Schule, völlig unfähig, die Zeichen der Zeit zu verstehen. Obwol nicht so grausam wie Andere, verfolgte er die Ketzer one Schonung. Für die Gebrechen der Kirche war er völlig blind. Er stellte sich an die Spitze der Prälaten in ihrer Opposition gegen Reformen. Als das Parlament vom Jare 1529 eine förmliche Anklage gegen die hohe und niedere Geistlichkeit erhob und neben anderen Missbräuchen die Sünden der geistlichen Gerichtshöfe ans Licht zog, antworteten die Prälaten in einer — vermutlich von Warham aufgesetzten — Verteidigungsschrift, in welcher sie alle Schuld von sich ablehnten, die Landesgesetze nach dem kanonischen Recht revidirt haben wollten und auf ein schärferes Verfaren gegen die Ketzer drangen. Die billigsten Wünsche für Reformen fanden bei Warham kein Gehör, die Einfürung reformatorischer Bücher war in seinen Augen ein todeswürdiges Verbrechen, die Übersetzung der heil. Schrift in die Landessprache eine mindestens überflüssige Sache. Um so geneigter war er aber, auf die trügerischen Eingebungen der heil. Magd von Kent zu lauschen als einer himmlischen Stimme zur Verteidigung der heil. Kirche. Doch das Parlament und die neuen Räte des Königs achteten wenig auf die Stimme der Prälaten; sie nahmen die Reformen selbst in die Hand und bedrohten die Geistlichkeit mit dem Prämunire. Sie musste sich mit einer schweren Geldbuße und der Anerkennung des Königs als Oberhauptes der Kirche loskaufen. Am 16. Mai 1532 überreichte Warham, der in der Konvokation die Verhandlungen darüber geleitet hatte, dem König das Instrumentum super submissionem cleri. Es war dies sein letzter öffentlicher Akt. Wenige Monate darauf starb er in dem Hause seines Vetters Warham, Archidiakonus von Canterbury, am 23. August 1532. Er wurde one Pomp in einer kleinen, von ihm erbauten Kapelle in der dortigen Kathedrale nördlich von Beckets Grabstätte beigesetzt. Er hinterließ nur so viel, um seine Begräbniskosten zu decken. Seine Bibliothek, die viele Werke über Theologie, Stats- und Kirchenrecht und über Kirchenmusik enthielt, hatte er All Souls and New College Oxford und der Winchester-Schule vermocht. Unter seinen Papieren fand man einen von seinen Notaren gefertigten Protest vom 9. Februar 1531, in welchem er feierlich Verwarung einlegt gegen alle Statuten des damaligen Parlamentes, die den Papst und apostolischen Stul, die Autorität der Kirche und die Rechte des Erzstules von Canterbury beeinträchtigen.

Quellen: Godwin, De Praesulibus, und die zalreichen Werke über die englische Reformation; W. J. Hook, Lives of the Archbishops of Canterbury (1860/76). C. Schoell.

Warheit ist einer der wichtigsten biblischen, theologischen, philosophischen Begriffe. Er bedeutet sowol im höchsten absoluten Sinn, als im gemeinen alltäglichen Sprachgebrauch das wirklich Seiende, das der Idee vollkommen angemessene Reale. Sein Gegensatz ist der Schein, das Nichtseiende, welches in Erscheinung zu treten begehrt, obwol es, der Wirklichkeit ermangelnd, zu sein nicht berechtigt ist. Das Merkmal der Warheit ist die Widerspruchslosigkeit, die Übereinstimmung der Erscheinung mit dem Wesen, der Gestalt mit dem Gehalt, der Teile mit dem Ganzen, des Facit mit den Faktoren, weshalb es im Grunde nur eine Warheit geben kann.

Das hebräische Wort אֱמֶת, seiner Ableitung von אמן entsprechend, drückt nicht diesen vollen Begriff, sondern nur eine Seite desselben, die Festigkeit, Treue, Zuverlässigkeit aus. *ἀλήθεια*, von *λανθάνω*, bezeichnet das, was offenbar ist, die Erscheinung, hinter welcher nicht etwas anderes sich verbirgt, sondern eine Wirklichkeit steht, die sich zu erkennen gibt. In diesem Sinne nennt Christus sich Joh. 14, 6 *ἡ ἀλήθεια*. Er ist die Warheit, weil die vollkommene persönliche Offenbarung Gottes. Und der hl. Geist heißt Joh. 14, 7 *τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας*, und 1 Joh. 5, 6 *τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια*, weil es sein Wesen ist, Warheit zu sein. Von den göttlichen Personen des Sones und des heil. Geistes trägt sich die Bezeichnung über auf das Wort, welches nicht bloß von ihnen zeugt, sondern in welchem sie ihr Zeugnis reden und üben: Eph. 1, 13: *ὁ λόγος τῆς ἀληθείας, τὸ εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας ὑμῶν*, vergl. Jak. 1, 18; 2 Kor. 6, 7; 2 Tim. 2, 15; Kol. 1, 5: *ἐν τῷ λόγῳ τῆς ἀληθείας τοῦ εὐαγγελίου*; vergl. auch 1 Joh. 1, 8 und 10, wo *ἡ ἀλήθεια* und *ὁ λόγος αὐτοῦ* parallel stehen. Dies Wort macht den Anspruch, die Warheit schlechthin zu sein, das wirklich Seiende auszusprechen und mitzuteilen. Denn wer es hört und annimmt, der hat auch, was es sagt. Daher die *ἐκκλησία* 1 Tim. 3, 15 *στῦλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας*; denn die Gemeinde, welche durch das Wort der Warheit gesammelt und erbauet ist, besitzt und trägt in sich den Offenbarungsinhalt.

Alle diese biblischen, näher neutestamentlichen Verwendungen des Begriffes ruhen auf dem Gedanken, dass es ein absolut höchstes Seiendes gibt, welches ursprünglich in der Gottheit selbst beschlossen und zusammengefasst ist, in der Offenbarung Gottes sich entfaltet und mitteilt. Rein und ungetrübt spiegelte sich dies absolute Seiende, die göttliche Realität, in der geschaffenen Welt ab, welche uranfänglich eine Welt der Warheit war. Insbesondere galt dies vom Menschen, dem kreatürlichen Abbild des Schöpfers (Pred. Sal. 7, 29: Gott hat den Menschen aufrichtig יָשָׁר gemacht). Aber die Sünde hat diesen Spiegel zerschlagen, das Abbild zertrümmert. Es ist nichts davon übrig geblieben, als ein tiefes, unaustilgbares Sehnen nach der Warheit, ein Sehnen, welches die gesamte Kreatur (*πᾶσα ἡ κτίσις*) mit den Kindern Gottes jetzt noch teilet (Röm. 8, 19—23), das auch der vorchristlichen Menschheit innewonte und, je nachdem es gehegt oder erstickt wurde, die Menschen spaltete in solche, die *ἐκ τῆς ἀληθείας* sind (Joh. 18, 37), und in solche, die *τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατέχουσιν* (Röm. 1, 18); in solche, von denen gilt, was Dion. Hal. de Thucyd. jud. 3 sagt: *τῆς φιλοσόφου θεωρίας σκοπός ἐστιν ἡ τῆς ἀληθείας γνῶσις*, und in solche, die mit Pilatus fragen: *τί ἐστιν ἀλήθεια;* (Joh. 18, 38).

Die Geschichte des menschlichen Geistes ist sein Ringen nach Warheit. Die Überzeugung, dass Warheit, wirkliches Sein vorhanden und für unser Erkennen erreichbar ist, gehört zu dem Erbteil, das unser Geschlecht aus der Urzeit bewarte. Eine befriedigende Erklärung des Entstehens der Naturreligionen wird in der Annahme liegen, dass die Völker in ihren Mythen der Warheit, oder dem, was sie für Warheit achteten, ein Kleid anzogen. Dies unbewusste Dichten war freilich vielen trübenden Einflüssen ausgesetzt. Eben deshalb konnten die Mythologieen auf die Dauer dem Warheitsbedürfnis nicht genügen. Das Heiligtum der alten Volksreligionen wird durch Zweifel an ihrer Warheit, durch die philosophische Forschung nach dem wirklich Seienden (*ὄντως ὄν*), nach dem Wesen der Dinge, unterwült;

nicht etwa bloß in Griechenland, ebenso in China, Indien, Ägypten. Die Religionen, von gewisser Offenbarung verlassen, arten aus in Superstition, die Philosophie, in fortgesetzter gegenseitiger Kritik ihrer Systeme, in ihren immer wider fehlschlagenden Versuchen, die Warheit zu konstruiren, welche doch ihrer Natur nach nicht gefunden, sondern nur empfangen werden kann, endigt im Skeptizismus, der an aller gewissen Warheitserkenntnis verzweifelt. Das Ende der vorchristlichen Entwicklung muſs der allgemeine Bankerott des menschlichen Geisteslebens werden, aus welchem nur wenige, zerstreute, einsame Auserwälte ihre stille Hoffnung retten, dafs die Warheit von oben her sich offenbaren werde.

Einen lange vorbereiteten und aufgesparten Boden fand diese Offenbarung in dem Volke, welches durch wunderbare göttliche Leitung sich der Berürung mit der Warheit niemals ganz, troß allem Widerstreben, hatte entziehen können. In Israels Mitte ging das Licht der Warheit auf. Jesus Christus ist ihre Verkörperung, die vollkommene Verwirklichung ihrer Idee; nicht so, dafs ein allmähliches Werden der Warheit in ihm zum Ziele des Seins gelangt wäre, dafs die alttestamentliche Offenbarung ihn als ihre reife Frucht aus sich herausgesetzt hätte, vielmehr ein neuer Anfang ist mit ihm gegeben. Er ist die absolute Warheit in Person. Ihn erkennen heißt die Warheit in sich aufnehmen und durch ihren Besitz selig sein. Indem er die Warheit, oder das Licht, ist er zugleich das Leben der Menschen (Joh. 1, 4. 9. 12; 14, 6).

Diesen wesentlichen Inhalt seines und des apostolischen Zeugnisses erfaren die Gläubigen aller Zeiten (Joh. 10, 10). Aber dem Glauben an ihn ist nun auch die Aufgabe der allseitigen Warheitserkenntnis gestellt. Was der Glaube in Christo unmittelbar hat, das muſs er sich denkend vermitteln, muſs es zur Aussage bringen, entfalten, und immer vollständiger zu begreifen suchen. Und zu dieser Aufgabe kommt eine zweite. Nachdem die Menschheit an der Offenbarung Gottes in Christo den sicheren Rückhalt und den festen archimedischen Punkt eines Standes in der Warheit hat, ist in ihr ein neuer, mächtiger, unaufhaltsamer Trieb erwacht, das Ware, wirklich Seiende auf allen ihrem Erkennen und Wissen zugänglichen Gebieten zu ergründen. Philosophische, mathematische, historische, naturwissenschaftliche Warheit begehrt sie. Nirgends will sie beim bloßen Schein stehen bleiben. Es fragt sich, wie die Resultate dieser Forschungen, die durch sie gewonnenen „Warheiten" zu der absoluten Warheit in Christo sich verhalten, mit ihr sich ausgleichen?

Der Gläubige hat in Christo die Warheit. Dessen ist er gewiſs. Sobald er nun darangeht, diese **subjektive Gewiſsheit** und ihren Inhalt zum Objekt seiner Selbstaussage zu machen, erfärt er, dafs sein Glaubensbewuſstsein und seine Glaubensaussage sich nicht one weiteres vollständig decken. — Sein Glaube und der ihm darin gegebene Warheitsbesitz ruht auf dem **Worte Gottes**, das er gehört hat (Röm. 10, 17), das durch die Wirkung des heil. Geistes in ihm kräftig geworden ist. Allein dies Wort ist doch durch Menschen an ihn gekommen; ist die Warheit bei dieser menschlichen Vermittlung in keiner Weise alterirt worden? — Er geht auf **die Schrift** zurück. Sie bietet ihm das eigene Wort Christi. Aber Christus hat nicht griechisch geredet. Seine Worte sind aus einer Sprache in die andere übertragen; hat dieser Vorgang ihren Warheitsgehalt nicht berürt? Christi Redeweise in den Synoptikern ist verschieden von der bei Johannes. Welche mag wol die ursprüngliche sein? Sollte die sprachliche Form gar keinen Einfluſs auf den Inhalt geübt haben? Bei Betrachtung der apostolischen Briefe kehren mehr oder weniger alle diese Fragen wider. — **Das Bekenntnis der Kirche**, wie es in den ökumenischen Symbolen vorliegt, ist das Ergebnis von Jarhunderte wärenden Kämpfen. Der christliche Gemeinglaube findet sich in ihm ausgesagt und dargestellt. Aber die absolute Warheit kongruirt nicht mit der kirchlichen Formel, die es nicht einmal zur mathematischen Evidenz, nicht zur völligen Widerspruchsfreiheit, in den wichtigsten Glaubenssätzen nur zu negativen Abgrenzungen bringt. Das gleiche gilt von den **Konfessionen der Partikularkirchen**. Der Streit, welche unter ihnen **die** Warheit habe, kann

gar niemals ausgetragen werden. Es liegen in diesen Bekenntnisschriften durchweg nur Auffassungen der Warheit, genauer geschichtliche Denkmale und Zeugnisse solcher Auffassungen vor, welche der Idee mehr oder weniger sich nähern; und wenn wir dem evangelisch-lutherischen Bekenntnis den höchsten Grad der Schriftgemäßheit vindiziren, so ist ihm selbst damit doch nur relative, nicht absolute Warheit zuerkannt.

Neben der Arbeit der Bekenntnisbildung und nach ihr durch alle Zeiten der Kirche geht die wissenschaftliche Tätigkeit, welche darauf abzielt, ein System der christlichen Warheit herzustellen. Von den frühesten Versuchen bis auf die neuesten Leistungen: welche unübersehbare Mannigfaltigkeit der Ausgangspunkte, der Anordnungsprinzipien, der Konstruktionspläne, der Resultate! Alle einzelnen Seiten der Warheit sind zur Darstellung und Ausbildung gelangt; ein System, das die Warheit, nicht mehr, nicht weniger bietet, ist nicht zustande gebracht, wird auch niemals zustande kommen: ἐκ μέρους γινώσκομεν (1 Kor. 13, 9): dabei bleibt es ἕως ἔλθῃ τὸ τέλειον.

So sind wir, auch nachdem Christus und in ihm die Warheit erschienen, doch noch auf das Suchen nach der Warheit angewiesen und müssen auf ihren Besitz doch wider verzichten? So hat Lessing recht mit seinem berühmten Ausspruch, dass die Warheit nur für Gatt, nicht aber für uns Menschen vorhanden und erreichbar sei? So gibt es eine christliche Gewissheit, dies Korrelat der christlichen Warheit, überhaupt nicht? Diese Fragen werden jedem zu bestimmten Aussagen, der den Glauben für eine bloße Fiktion hält und die Fähigkeit des Glaubens dem Menschen abspricht; und dazu widerum wird unausweichlich jeder getrieben, der den Glauben nicht hat. Ein Wunder ist die Offenbarung der Warheit, ein Wunder ist die gläubige Aufnahme der Warheit; beides sind Wunder Gottes, das erste ein- für allemal geschehen und vollbracht in Christo, das andere sich stetig widerholend und erneuernd in denen, welche durch das Wort der Warheit widergeboren werden zum Glauben an Christum (Jak. 1, 18; 1 Petr. 1, 23), welche, indem sie an seiner Rede bleiben, die Warheit erkennen (Joh. 8, 31 f.) und die Warheit tun (Joh. 3, 21; 1 Joh. 1, 6).

Wir gehen aber weiter und sagen, dass auch außerhalb des religiösen Gebiets widerspruchslose Warheit, die jeglichen Zweifel von sich selbst ausschlöße und zu ihrer Anerkennung des Glaubens in keiner Weise und in keinem Maße bedürfte, gar nicht existirt. Man statuirt gegen diese Behauptung Ausnahmen, vornehmlich zu gunsten der sinnlichen Warnehmung, der logischen Kategorieen, der Mathematik. — Wir lassen uns aber durch dieses Statut keineswegs imponiren.

Was es mit der Sinneswarnehmung auf sich hat, lehrt die neuere Physiologie. Sie hat den zu seiner Zeit überaus künen Satz Lichtenbergs vollauf bestätigt: „wenn wir glauben, wir sehen Gegenstände, so sehen wir bloß uns. Wir können von nichts in der Welt etwas eigentlich erkennen, als uns selbst und die Veränderungen, die in uns vorgehen" (G. Chr. Lichtenberg verm. Schr. I, 83). Man vergleiche hierüber die lehrreichen Erörterungen in Alb. Langes Geschichte des Materialismus p. 714 ff. Das von den Objekten außer uns auf die Netzhaut unseres Auges geworfene Bild ist nach physikalischen Gesetzen immer ein verkehrtes; trotzdem glauben wir, alles aufrecht zu sehen, und dieser Glaube ist uns dergestalt zur Natur geworden, dass wir der geistigen Operation des Umdenkens der Objekte uns gar nicht mehr bewusst sind. Wie sind nun die Dinge wirklich?, welches ist ihre Warheit? Wir haben ein Bild derselben im Auge, wir machen uns ein zweites in Gedanken; welches ist das richtige? Auf die Sinneswarnehmung aber gründet sich die mathematische Evidenz mit ihrem $2 \times 2 = 4$. Von dieser Grundlage schreitet sie fort an der Hand der logischen Denkgesetze. Worauf stützen sich diese? Auf die dem Menschen immanente Vernunft? Aber was ist Vernunft selbst anders als ein auf Glauben hingenommener Begriff, von dem lange nicht ausgemacht ist, ob ihm eine Wirklichkeit entspricht! Schließ-

lich aber langt die mathematische Erkenntnis beim Unendlichen, d. h. beim Irrationalen an, wo sie den Boden der Wirklichkeit verliert und zum letzten Ergebnis die Warheit hat, dass auch sie die Warheit nicht finden kann.

Es dürfte heute noch zu früh sein, den Streit über die vierte Dimension hier beizuziehen. Sollte aber jemals — und für absolut unmöglich möchten wir es nicht halten — die dreidimensionale Weltanschauung ernstlich erschüttert werden, welche Umwälzung aller Naturerkenntnis würde dann eintreten! Schon jetzt hat die Zuversicht, womit noch vor wenig Jaren die moderne Naturforschung ihre Hypothesen und Kombinationen als unanfechtbare Warheiten verkündigte, erheblich abgenommen. Mag das ignoramus et ignorabimus ein Ausdruck lobenswerter Bescheidenheit oder ein Schrei zorniger Verzweiflung sein, wir acceptiren es als ein Bekenntnis, dass auch die Naturerkenntnis über das ἐκ μέρους γινώσκομεν nicht hinauskommt.

Am traurigsten steht es mit der historischen Warheit. Ja man verlangt wol von der Geschichtschreibung das Unerschwingliche, wenn sie uns die Wirklichkeit der geschehenen Dinge zeigen soll, one an unsern Glauben zu appelliren. Vorläufig ist der Unglaube, das Misstrauen, der weitestgehende Zweifel in der Geschichtswissenschaft obenauf. Dass Erkennen der Warheit eine Sache des Wollens ist, wird nirgends mehr als hier offenkundig. Denn in der Vergangenheit findet jeder, was er finden will und trägt sein Gefundenes als Warheit vor. Keine politische, keine philosophische, keine religiöse Richtung, die nicht auf die Geschichte sich beriefe und aus ihr die schlagendsten Beweise für die Richtigkeit ihrer Meinungen beibrächte! Wir erinnern an die nahezu vollständige Umgestaltung, die das Bild der römischen Geschichte durch Niebuhr und Mommsen erfaren hat; an den Erfolg, den die Janssensche Darstellung des Reformationszeitalters in weiten Kreisen davonträgt; an die Rettungen solcher Persönlichkeiten, über deren Charakter ein feststehendes Verwerfungsurteil sich gebildet zu haben schien. Es wird der historischen Tatsachen wenige mehr geben, die nicht „im Interesse der Warheit" sehr verschiedener, wo nicht ganz entgegengesetzter Auffassung unterliegen. So dürfte es denn keine allzugewagte Behauptung sein, dass unsere Erkenntnis geschichtlicher Warheit wesentlich Glaubenssache ist.

Welches Gewicht haben endlich die warnenden Worte Pauli Kol. 2, 8—10 für unsere Zeit! Der Apostel bezeugt für die Philosophie, sofern sie eine Fürerin zur Warheit sein will, die denkbar geringste Achtung; sie gilt ihm als κενὴ ἀπάτη. Nichtsdestoweniger hat sie auf die Theologie der Kirchenväter, der Scholastiker, der protestantischen und römischen Kirche im 18. und 19. Jarhundert, und soweit sie κατὰ Χριστὸν gehandhabt wurde, keineswegs nur verderblich eingewirkt. Mit ihren Bemühungen a priori, nur aus eigenen Mitteln, die Rätsel der Gottheit, der Welt, des Menschen zu lösen, ist sie gescheitert. Sie hat zum teil vortreffliche, unentbehrliche Methoden der Untersuchung geliefert, sie hat die höchsten Probleme der Erkenntnis aus früherer Verwirrung herausgeschält und klar gestellt. Diese Verdienste sollen ihr nicht geschmälert werden; es sind Verdienste um die Warheit. Die Warheit selbst ist ihr unerreichbar geblieben. Die gegenwärtig vorherrschende philosophische Richtung, der Monismus, wird trotz ihrer hohen Ansprüche dem Schicksal ihrer Vorgängerinnen, das z. B. die Philosophie des Unbewussten von Hartmann unerhört schnell ereilte, nicht entgehen. Sie ist nur schädlicher als andere, weil an die Stelle der Vornehmheit, in die sich früher die philosophischen Schulen abschlossen, eine weit getriebene Popularisirung halbreifer Resultate getreten ist.

Wir sind mit unserer Musterung zu Ende. Wie verhält sich, im großen betrachtet, das Warheitsstreben der heutigen Menschheit zu der von den Gläubigen festgehaltenen Offenbarungswarheit? Wir müssen sagen: überwiegend feindlich. Gab es einst eine Zeit, da die Kirche das Monopol der Warheit zu besitzen angesehen war und in der Tat der freien wissenschaftlichen Forschung im Bereich der natürlichen Erkenntnis Schwierigkeiten, Hemmnisse, ja wol gar Ver-

bote entgegenstellte, so ist nunmehr längst nicht bloß vollständige Emanzipation der weltlichen Wissenschaft von allem und jedem kirchlichen Zwang erfolgt, sondern dieselbe scheint sich für frühere Bedrückung rächen zu wollen, indem sie geflissentlich ihre Tätigkeit auf Zerstörung der Kirchenlehre, auf Betonung und Verschärfung des Widerspruchs zwischen ihren Resultaten und den religiösen Dogmen, auf Herabwürdigung des christlichen Glaubensstandpunktes richtet. In diesem Kampfe wird auch grundsätzlich protestantisches und römisch-katholisches Christentum ganz unterschiedslos behandelt. Dass es doch sehr zweierlei ist, ob der Papst in einem Syllabus „der gesamten modernen Bildung den Fehdehandschuh hinwirft", oder ob ein evangelischer Geistlicher für seine Person, noch dazu aufs äußerste provoziert, seine Zweifel an der Unfehlbarkeit des kopernikanischen Systems verlauten läßt, wird absichtlich verkannt. Papst und Pastor heißen geschworene Feinde der Warheit; christliche Glaubensüberzeugung und wissenschaftliche Erkenntnis gelten als unvereinbare Gegensätze.

Vertreter aller Wissenschaftszweige reichen sich zu diesem Bund wider die Kirche die Hand; in ihrem Gefolge kämpft die periodische und die Tages-Presse und die sogenannte schöne Litteratur. Es ist ein starkes Zeugnis für die Macht der christlichen Warheit, dass sie ihren zalreichen und gewaltigen Gegnern nicht nur nicht unterlegen ist, sondern sich immerhin noch aufrecht hält und das Feld behauptet.

Es wäre sehr zu bedauern, wenn die protestantische Kirche durch den schweren Streit, den sie für das ihr anvertraute Kleinod der Heilswarheit zu bestehen hat, sich jemals in ihrer vorurteilsfreien Würdigung des außerkirchlichen Warheitsstrebens beirren ließe. Sie wird ihre Zuversicht bewaren, dass in Christo Jesu die absolute, ewige, seligmachende Warheit geoffenbart ist. Diese Warheit ist nur *eine*, es kann keine zweite geben; darum ist auch ihr endlicher Sieg gewiss. Ihr Sieg wird aber niemals darin bestehen, dass ihr die Welt zu Füßen liegt. Diese Hoffnung der päpstlichen Kirche ist *ein Irrtum*. Rom hat demselben die bedenklichsten Opfer gebracht. Es sucht seine Stärke, mit welcher es dem Ansturm der antichristlichen Strömung zu widerstehen glaubt, in der festgeschlossenen kirchlichen Einheit. Wie man dieser *Einheit* zu Liebe die *Warheit* römischerseits preisgeben kann, hat das vatikanische Konzil mit seinen kläglichen Folgen, der Unterwerfung der deutschen und französischen Bischöfe, an den Tag gebracht. Dem gegenüber zeigt die protestantische Christenheit das bedauerliche Bild einer maßlosen Zersplitterung. Aber ihr ist die Warheit lieber und werter, als eine mit ihrer Verleugnung erkaufte Einheit.

Daran jedoch muss uns alles gelegen sein: *die Warheit haben, das heißt Christum haben*; in *der Warheit stehen*, heißt *in Christo* gewurzelt und gegründet sein, beides *durch den Glauben*. Von diesem Punkte aus mögen wir dem Ringen und Forschen nach der Warheit, welches unabhängig von der Offenbarung oder selbst im feindlichen Gegensatz zu ihr geschieht, nicht etwa gleichgiltig, sondern teilnahmsvoll zusehen. Ja wir müssen festhalten, dass ein gläubiger Christ, je nach seinen Gaben, in diese Bestrebungen, unbeschadet seiner persönlichen Stellung zu Christo, miteintreten kann und soll, in der Gewissheit, dass schließlich all' jene Arbeit und Anstrengung des Menschengeistes dennoch dem Herrn und seinem Reich der Warheit dienen muss: *πάντα γὰρ ὑμῶν ἐστιν, ὑμεῖς δὲ Χριστοῦ* (1 Kor. 3, 21—23).

Sodann aber ist nicht zu vergessen, dass die Warheit einen Gemeinschaft bildenden Trieb in sich trägt, dass Christus ein *Reich der Warheit* stiften wollte. Zusammenschluss derer, die aus der Warheit sind, tut not. In ihrer gegenwärtigen Vereinzelung sind die Freunde und Liebhaber der göttlichen Warheit nicht nur onmächtig, dem um sich greifenden Widerspruch und Abfall zu steuern, sondern überdies ganz eigentümlichen Gefaren und Versuchungen ausgesetzt. Sie geraten leicht dahin, einzelne Seiten der Warheit, die ihnen durch Erfarung nahe getreten und bedeutsam geworden sein mögen, mit übertreibendem Eifer zu betonen, enge und schroff zu richten, ja über dem Teil, das sie sich auserkoren, das Ganze zu verlieren (vgl. die Schilderung Jean de Labadies und seiner Separa-

tion bei M. Göbel, Geschichte des christl. Lebens i. d. rh.-westf. Kirche, Bd. II). Daher gilt es, *μακροθυμεῖν* (1 Kor. 13, 4) und der Stunde harren, da Christus seine zerstreuten Auserwälten sammeln und darnach das Reich der Warheit zur Erscheinung in Herrlichkeit bringen wird.

Litteratur: Cremer, Bibl.-theol. Wörterbuch s. v. *ἀληθής*. Frank, System der christlichen Wahrheit, I, § 1—3. Thomasius, Christi Person und Werk, I, 144 f. —

W a r h a f t i g k e i t als göttliche Eigenschaft definirt, veracitas per quam Deus c o n s t a n s est in dicendo vero et promissis servandis, ist im Alten Testament vornehmlich stets widerkehrende Aussage von der unbedingten Treue und Zuverlässigkeit der göttlichen Offenbarung. Sie erzeigt sich als notwendige Folgerung aus der wesentlichen Heiligkeit und Warheit Gottes, sie bildet den Grund der Zuversicht, womit die Frommen dem Worte Gottes trauen und gehorchen. Die Erschütterung dieser Zuversicht war das erste Ziel, worauf der Verfürer Gen. 3, 1 hinarbeitete; ihr Wanken war der erste Schritt zur Sünde. Durch die ganze Heilsgeschichte des alten Bundes zieht sich die Voraussetzung, dass Gottes Wort fest stehe als der Eckpfeiler der Frömmigkeit. Die Patriarchen leben und sterben darauf. Mose wird nicht müde, dem Herrn sein Wort vorzuhalten, durch das er sich mit Israel verbunden habe. Bileam wider seinen Willen (Num. 23, 19), Samuel in heiligem Eifer (1 Sam. 15, 29) bezeugen Gottes Warhaftigkeit im Reden und im Tun (vergl. Ps. 33, 4 und den Art. Reue Bd. XII, S. 724). Sobald die Kunde von Davids Salbung ruchbar in Israel wird, gilt es der Abigail wie dem Saul und Jonathan als ausgemachte Sache, dass er auch wirklich König werde (1 Sam. 23, 17; 24, 21; 25, 30). Wie überschwänglich die dem David gegebene messianische Verheißung war, er fasst sie mit freudigem Glauben (2 Sam. 7, 28. 29). Insbesondere verwendet die Prophetie die Warhaftigkeit des Gottes, dessen Werk seinem Worte mit untrüglicher Sicherheit nachfolgt zum Nachweis seiner Erhabenheit über die Götzen (Jes. 41, 21—29; 42, 8. 9; 45, 20—22; 46, 9—11 u. ö.). Bemerkenswert ist die häufige Verbindung חֶסֶד וֶאֱמֶת (*χάρις καὶ ἀλήθεια* Joh. 1, 14, 17) als Merkmale göttlicher Offenbarung. Auch dass Gott, weil warhaftig, aller Lüge feind (Ps. 5, 5), den Warheitliebenden und Aufrichtigen hold ist (1 Chr. 30, 17; Ps. 15, 2; Sach 8, 16), wird oft hervorgehoben. — Nicht minder ist dem Neuen Testament, namentlich dem johanneischen Sprachgebrauch, die Bezeichnung Gottes und seines Wortes als des warhaftigen (*ἀληθινός* syn. *πιστός* 1 Kor. 1, 9; 2 Kor. 1, 18) geläufig (1 Joh. 5, 20). An die Warhaftigkeit ihres Berufers heißt Paulus die Thessalonicher sich halten (1 Thess. 5, 24) als an die Bürgschaft für die Vollendung des göttlichen Heilsrates über sie. Der ganze Hebräerbrief fürt die unantastbare Zuverlässigkeit der göttlichen Offenbarung aus, welche in Weissagung und Erfüllung zusammenstimmt und unbedingte Annahme, gläubigen Gehorsam fordert (2, 1—4; 4, 1 ff.; 6, 18; 10, 23; 11; 12, 25 ff.).

Der Glaube an die Warhaftigkeit Gottes fällt für unser evangelisches Christenvolk mehr oder weniger in eins zusammen mit dem Glauben a n d i e b u c h s t ä b l i c h e W a r h e i t d e r B i b e l. Redensarten wie: „das ist ihm ein Evangelium“, oder: „so wahr, als ob es in der Bibel stünde“, oder, negativ gewendet, die Zweifelsfrage: „wo steht das geschrieben?“, beweisen sattsam, dass der schlichte Christenmensch mit den subtilen Distinktionen unserer modernen Kritik nichts anzufangen weiß. Wir möchten nicht unbemerkt lassen, dass die theologische Wissenschaft unserer Zeit in ihrem vornehmen Fort- und Hinwegschreiten über derlei Bedenken einen Schaden anrichtet, den s i e mit i h r e n Mitteln nimmermehr zu heilen vermag. Der gemeine Mann wird, wenn ihm der unbefangene Bibelglaube zerstört ist, an Gott auch nicht mehr glauben; er wird sagen: man weiß nicht mehr, was in der hl. Schrift Gottes-, und was Menschenwort sei, so zweifle ich, ob Gott überhaupt zu den Menschen geredet habe, und will lieber gar nichts mehr glauben. — Dass dies thöricht und voreilig geschlossen ist, ver-

hat von Alters her den Epiphaniastag für die Wasserweihe ausersehen. (Calendarium Syrorum ed. Genebrard: Ea nocte aqua consecratur in totum annum). Im Orient schöpfte man gern aus dem Jordan, und es entstand der Aberglaube, dass dieses durch Christi Taufe geweihte Wasser niemals faul werde (Casaub. Exercitt. in Baron. 13, nr. 10, p. 183). Nachher wurde dieselbe Wirkung, welche die Fäulnis verhüten sollte, dem Weihesegen zugeschrieben; Christus- und Heiligenbilder wurden in das Wasser getaucht, und die Menge glaubte, dass es dadurch eine dauernde Frische erhalte. Dieser Volksglaube hat in der griechischen Kirche lange fortbestanden; wenigstens sagt der Engländer Smith von dem am Epiphaniastage zu Konstantinopel konsekrirten Wasser geradezu: Hanc aquam ab omni labe et putredine immunem per duos tresve annos manere opinantur Graeci; doch bemerkt er anderwärts, dass man nach Bedürfnis monatsweise und noch öfter frisches Wasser zu konsekriren pflege. Änliches bezeugt Leo Allatius, indem er einzelne Beispiele von vieljärig frisch gebliebenem Weihwasser berichtet. In neueren Zeiten mag der Aberglaube in Wegfall gekommen sein, wärend der Gebrauch mit großer Pietät aufrecht erhalten wurde. Und zugleich erhielt sich die Sitte, die Flüsse oder Quellen selber, aus denen das Taufwasser geschöpft wurde, am genannten Tage aufzueisen und mit feierlicher Prozession und unter Ceremonieen und Gebeten zu segnen. Der gegenwärtige Stand der Sache ist folgender: Die ganze orthodoxe griechische und russische Kirche beobachtet noch heute den Ritus der Wasserweihe, und zwar in doppelter Gestalt, als *μέγας ἁγιασμὸς τῶν ἁγίων θεοφανειῶν* und als *μικρὸς ἁγιασμός*. Zu beiden Handlungen liegen die liturgischen Formulare in griechischer, slavonischer, jetzt auch in deutscher Sprache vor. Die große Wasserweihe bezieht sich ausdrücklich auf die Taufe; sie wird am Epiphaniastage entweder in der Vorhalle der Kirche oder auch an einem Flusse oder einer Quelle vollzogen. Die zugehörige Liturgie, welche den Segen des Jordan und die heiligende Kraft des Geistes und der Widergeburt auf das Wasser herabfleht, ist ausfürlich, enthält schöne und poetische Stellen und erinnert vielfach an die altkirchliche Symbolik des Wasserelements. Der Ritus besteht in der senkrechten Eintauchung des Kreuzes mit dem Kreuzeszeichen. Die kleine Weihe dagegen wird nur in der Kirche vor einem Gefäß mit Wasser mit Räucherung und unter Berürung mit dem Kreuz verrichtet. Das liturgische Formular nimmt hier keine Beziehung auf die Taufe, sondern erwänt nur den Teich in Bethesda und erbittet eine allgemeine Heilkraft für Seele und Leib; aus den Worten geht hervor, dass das so geweihte Wasser zur Besprengung als Segens- und Heilmittel gebraucht werden soll. Es entspricht also seiner Anwendung nach dem Weihwasser (aqua lustralis) der römischen Kirche.

Vergl. Augusti, Denkwürdigkeiten, II, S. 208; Heineccius, Abbildung der alten und neuen griechischen Kirche, II, S. 244—247; III, S. 308; Thomas Smith, De graecae ecclesiae statu hodierno, p. 19. 81. 104; Allatii Dissert. ad Boineb. p. 687; Durandus, De divin. offic. lib. IV, cap. 82; Mirus, kurze Vorstellung der griechischen Kirche, S. 131; Goari, Euchol. p. 353 sqq. 467; Euchologion der orthodox-katholischen Kirche, deutsch von Michael Rajewsky, Wien 1862, Thl. III, S. 49. 65. Dr. Gaß.

Waterland, Daniel, Doktor der Theologie, geboren in Wasely Lincolnshire 1683, bekleidete eine Reihe von Ämtern in der englischen Kirche und starb als Kanonikus von Windsor, Hauptpfarrer von Twickenham und Archidiakonus von Middlesex in London 1740. Die Bedeutung dieses Mannes beruht hauptsächlich auf seiner tapferen Verteidigung der Kirchenlehre gegen die Arianer und Socinianer seiner Zeit. Seine Schriften sind fast lauter Kontroversschriften und für die Gegenwart nur nach zum Teil von Bedeutung. Er machte sich in Cambridge, wo er studirt hatte, als master des Magdalen College zuerst bekannt durch sein Auftreten gegen die Unterzeichnung der 39 Artikel von Seiten der arianisch Gesinnten, wodurch sein nachheriger Hauptgegner, Dr. Samuel Clarke, sich bestimmen ließ, die Unterzeichnung der Artikel beharrlich zu verweigern. Die Kontroverse mit ihm begann 1719, als

Waterland, damals Kaplan König Georgs I., seine erste Schrift zur Verteidigung der Gottheit Christi „Defence of his Queries“ veröffentlicht hatte. Den Gegenschriften der Arianer (Jackson, Clarke, Whitby und Anderer), die darauf drangen, dass die die Trinitätslehre begünstigenden Schriftstellen „nach den Maximen eines richtigen Raisonnements“ ausgelegt werden müssen, antwortete er mit schnellfertiger Feder in einer Reihe von Schutzschriften, die ihm bald einen Ruf verschafften, und worunter besonders zu nennen: „A Vindication of Christ's Divinity, being a defence of some queries relating to Dr. Clarke's scheme of the Holy Trinity“, 1719, welchem Werke 1723 „A second vindication of Christ's Divinity“ und 1725 „A farther defence of Christ's Divinity“ nebst einer Reihe von Predigten über denselben Gegenstand folgten. Die eingehendste dieser Schutzschriften ist die zweite. Waterland stützt sich darin seinen Gegnern gegenüber besonders darauf, dass die Trinitätslehre, ihrer mysteriösen Natur nach, eine jenseits des Gebiets der Vernunft liegende Frage sei, und dass die betreffenden Schriftstellen in ihrem einfachen und nächsten Sinne zu nehmen seien, in welchem auch die Väter sie genommen haben. Bei solcher prinzipiell verschiedenen Stellung zur hl. Schrift konnte der Streit nicht sehr fruchtbringend werden. An einem entschieden wunden Fleck wusste er aber seine Gegner zu fassen, als er sich, was vorher nur andeutungsweise geschah, gegen die von ihnen so oft angewandte apriorische Beweisfürung (vgl. bes. Clarkes Schrift: „Demonstration of the Being and Attributes of God“) wandte und die Schwäche derselben sowol bei religiösen als wissenschaftlichen Fragen in einigen Briefen an einen Freund darlegte, deren Substanz Bischof Law 1734 unter dem Titel: „A dissertation on the argument a priori by a learned hand“ veröffentlichte; siehe das Schriftchen auch im IV. Band der Gesamtausgabe von Waterlands Werken. — Als Clarke in seinen Angriffen auf das Athanasianische Glaubensbekenntnis so weit ging, bei den Bischöfen auf Beseitigung desselben anzutragen, schrieb Waterland zur Verteidigung dieses Symbols „A critical history of the Athanasian Creed 1724, der sich nachher eine „Vergleichung der hl. Schrift und der Arianer in ihren Darstellungen von Gott dem Vater, Son und Geist“, sowie die Schrift: „Importance of the doctrine of the Holy Trinity“ anschlossen. Dass er darin die Trinitätslehre als fundamental betrachtet, erregte im arianischen und socinianischen Lager viel Lärm und Erbitterung.

Über seine Kontroverse mit Dr. Whitby siehe „Whitby“. Noch gegen viele andere hatte er das Schwert zu ziehen. So verwickelten ihn seine „Bemerkungen über Dr. Clarkes Erklärung des Church Catechism“ in einen Streit mit Dr. Sykes über ethische Fragen und die Sakramente, bis des Deisten Tindals Schrift „Christianity as old as the creation, or the gospel a republication of the religion of nature“ ihn nach dieser Seite des Schlachtfeldes rief, wo er mit Werken, wie „Scripture vindicated“ (drei Teile, 1730 bis 1732), „Christianity vindicated against infidelity“ und anderen sich auch dieses Gegners, dem sich bald Dr. Middleton zugesellte, wärend Dr. Zachary Pearce auf seine Seite trat, kräftig erwehrte. Unter den übrigen Werken Waterlands nennen wir nur noch sein letztes „A Review of the doctrine of the Eucharist, as laid down in scripture and antiquity“ vom Jare 1737, worin er einerseits die Ansicht Hoadlys (zwinglisch, im Abendmal ein bloßes Mal der Gemeinschaft erkennend) andererseits die Johnsons und Bretts (römisch, ein eigentliches Sünopfer statuirend) zu widerlegen sucht. Dass Waterland fast in allen seinen Schriften den Gegnern, trotz ihrer manchmal rohen Angriffe, one Bitterkeit und Gereiztheit, wenngleich mit Festigkeit und Entschiedenheit gegenübertritt, muss rühmend anerkannt werden.

Seine Werke wurden erst neuerdings gesammelt und erschienen in 11 Bänden in Oxford, 1823—1828. Dass hievon 1843 eine neue Ausgabe (in 6 Bänden) erschien, zeigt, dass Waterlands Waffen noch immer nicht alle rostig geworden sind. Der erste Band der Gesamtausgabe enthält auch die Biographie Waterlands von Bischof Van Mildert.

Christlieb.

steht sich ja von selbst; aber nur wer in Christo persönlich fest gegründet und so der Warheit teilhaftig ist, wird solchen Raisonnements sich enthalten, wer es einmal anstellt, schwer davon abzubringen sein. — Wir geben uns nicht der Täuschung hin, als ob diese Bemerkungen auf unsere Gelehrten irgend welchen Eindruck machen könnten, doch wollten wir sie nicht unterdrücken.

Die Warhaftigkeit als christliche Tugend und Pflicht wird vom Apostel Eph. 4, 20—25 aufs klarste abgeleitet und begründet. Aus der in Jesu (vgl. v. Hofmann z. d. St., die hl. Schr. N. T.'s IV, 1, p. 179 ff.) geschehenen Ablegung des alten und Anziehung des nach Gott in Gerechtigkeit und Heiligkeit der Warheit geschaffenen neuen Menschen und der damit verbundenen stetigen Erneuerung im innersten Lebensgrunde folgt das Abtun der Lüge und dass ein jeder mit seinem Nächsten die Warheit rede. Ist die Warheit in das *πνεῦμα τοῦ νοός* eingedrungen und hat sie von diesem Quellpunkt des persönlichen Lebens durch den gläubigen Zusammenschluss mit Christo Besitz ergriffen, so wird auch alles Reden des Christen ein Reden der Warheit werden; und die Verpflichtung hiezu ergibt sich aus der gliedlichen Gemeinschaft aller Christen, als welche in ihrer Vereinigung den Leib Christi bilden. Denn die Glieder eines Leibes sind einander Warheit schuldig, one welche die Einheit des Leibes nicht bestehen kann.

Es ist hieraus leicht ersichtlich, wie sehr die christliche Forderung der Warhaftigkeit dem alttestamentlichen Verbot des falschen Zeugnisses überlegen ist. Sie hat ihre positive Wurzel in dem neuen Leben der Widergeburt und ist insofern eine absolute Forderung, von welcher es keine Ausnahme gibt. Der Christ hat nur ein Ja, das Ja, und ein Nein, das Nein ist (Matth. 5, 37; Jak. 5, 12; 2 Kor. 1, 17. 18). Warheit muss der Gürtel seiner Lenden sein (Eph. 6, 14), d. h. ihm die festgeschlossene sittliche Haltung geben, die durch jede bewusste Abweichung von der Warheit beeinträchtigt wird. Er soll nichts wider, alles für die Warheit können (2 Kor. 13, 8), auch leiden (Offb. Joh. 1, 9) und sterben (1 Kor. 15, 31). Er soll allerdings die Warheit reden in Liebe (Eph. 4, 15). Aber die Liebe bringt nicht eine Einschränkung der Warhaftigkeitspflicht mit sich (da ja die Liebe nach 1 Kor. 13, 6 nicht *χαίρει ἐπὶ τῇ ἀδικίᾳ, συνχαίρει δὲ τῇ ἀληθείᾳ*), sondern zeigt ihrer Erfüllung nur die Richtung auf die *οἰκοδομή* des Nächsten. Die Liebe, welche mit der Warheit in Konflikt gerät, ist des Namens nicht wert. —

Die Warhaftigkeit verbietet uns jede absichtliche Täuschung des Nächsten, sei es zu unserem oder zu seinem (vermeinten) Nutzen. Wir können aber ebensowol mit Schweigen als mit Reden eine solche Täuschung bewirken. Jenes geschieht durch Unaufrichtigkeit, dieses durch Lüge (s. d. Art. Bd. IX, S. 1) und zweideutige Aussagen (wider die Regel Christi Matth. 10, 16 *γίνεσθε ἀκέραιοι*). Gebilligt werden die Verletzungen der Warhaftigkeit wol von niemand, aber entschuldigt von „aller Welt“. Man erkennt an, dass Aufrichtigkeit und Redlichkeit in Worten und Werken die einzig sichere Grundlage des menschlichen Verkehrs sei, zieht aber diese Anerkennung sofort dadurch zurück, dass man behauptet, mit der Warheit allein sei im Leben nicht auszukommen, man müsse hie und da kleine Ausnahmen sich und anderen gestatten. Die hierüber aufgestellten Theorieen, widerspruchsvoll in sich selbst, können unmöglich befriedigen. Welche Praxis sich auf sie beruft, liegt klar am Tage; sie macht die Warhaftigkeit zur Ausnahme.

In einem christlichen Gesellschaftszustand, wo die Warhaftigkeit regierte, wäre der gerichtliche Eid überflüssig. Seine faktische Unentbehrlichkeit bildet eine stehende Anklage gegen das vorherrschende Namenchristentum.

Warhaftig soll der Christ auch gegen sich selbst sein (1 Joh. 1, 8; Jak. 3, 14). Die längst gestellte Aufgabe des *γνῶθι σεαυτόν* vertieft sich für ihn zu der des *δοκιμάζειν* und des *διακρίνειν ἑαυτόν* (1 Kor. 11, 28. 31). Nachdem erst in Christo die Größe des natürlichen Verderbens, die Macht der Sünde, der Ernst des göttlichen Zornes als die Faktoren, mit welchen die menschliche Selbsterkenntnis zu rechnen hat, aufgedeckt wurden, ist die Pflicht, uns selbst zu prüfen

und zu beurteilen, ein Hauptbestandteil der christlichen Selbsterziehung, muss one Unterlass geübt werden und erfordert die allerstrengste Warhaftigkeit. Denn so hoch es die Kunst, andere zu belügen und zu betrügen, in der Welt gebracht hat, sie wird an Scharfsinn und Behendigkeit, an List und Beharrlichkeit von der Selbsttäuschung weit übertroffen. Wir sind unerschöpflich an Entschuldigungen, Beschönigungen, Ausflüchten, um das wirkliche Bild unseres Innern vor uns selbst zu fälschen. Nur das mannhaft gefürte und wider unser eigenes Herz gekehrte Schwert des Geistes (Eph. 6, 17) kann hier durchgreifend und nachhaltig der Warheit zum Siege verhelfen. Denn in dem so gebrauchten Worte Gottes (Hebr. 4, 12. 13) richtet der Geist der Warheit sein Strafamt an denen aus, die geheiliget werden.

An die Warhaftigkeit sind endlich besonders zu manen die den Namen haben und dafür angesehen sein wollen, dass sie der Sache und dem Reiche der Warheit dienen: Prediger und Seelsorger, Vorsteher und Leiter der vielerlei Werke äußerer und innerer Mission, namentlich „christliche Schriftsteller und Schriftstellerinnen". Wir erwänen nur beispielsweise: Leichenreden, Jaresberichte, Aufrufe zu Beiträgen, sogen. christliche Erzälungen, Traktate, Rezensionen. Bei einigermaßen scharfer Prüfung aller dieser unter dem Stempel des Reiches Gottes laufenden Erzeugnisse fült ein ernster Warheitssinn sich tausendfach gestoßen und beleidigt. Was soll da werden ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως Matth. 12, 36, 37?

Karl Burger.

Warnefried, s. Paulus Diakonus (Bd. XI, S. 389).

Warsager, s. Weissagung.

Wasserweihe in der griechischen Kirche. Die Weihe des Taufwassers ist ein alter Kirchengebrauch, dessen erste Anfänge wir jedoch nicht mehr nachweisen können. Cyprian schreibt Ep. 70 vor, dass das Wasser, um die Sünden des Täuflings abzuwaschen, zuvor durch den Priester gereinigt und geheiligt werden müsse, scheint also diesem Akte eine wunderbare Wirkung beizulegen: Oportet mundari et sanctificari aquam prius a sacerdote, ut possit baptismo suo peccata hominis qui baptizatur, abluere (mit Bezug auf Spr. 9, 19 (LXX); Ezech. 36, 25. 26). Dieselbe Verordnung widerholt conc. Carth. a. 256; Aqua sacerdotis prece sanctificata abluit peccata. In der griechischen Kirche liefern die Constitt. apost. VII, 43 (s. Rheinwalds Archäologie S. 471) wie für das Tauföl, so auch für das Wasser, ein liturgisches Einsegnungsgebet, in welchem der Priester Gott anfleht, dem Wasser Gnade und Kraft zu verleihen, damit es den zu Taufenden mit Christo gekreuzigt werden, sterben und begraben werden und zur Kindschaft in ihm auferstehen lasse, auf dass er der Sünde absterbe und der Gerechtigkeit lebe. Unstreitig entspricht diese Konsekration der anderen, welche dem Abendmal vorherging, weil ihre Bedeutung unabhängig von dem Sakrament selbst gedacht und auf mehrere aufeinander folgende Taufhandlungen bezogen werden konnte. Doch gelangte diese Vorstellung nicht zu einem dogmatischen Ausdruck. Die Fortdauer der Sitte bezeugen von den Lateinern Ambrosius und Augustinus, von den Griechen Chrysostomus, welcher Hom. 1 in Acta ap. Hom. XXIII. de bapt. Christi von der Weihe eine Art von Wandelung herleitet, da das so gesegnete Wasser fortan nicht zum Trinken, sondern nur zur Heiligung tauglich sei (siehe Schöne, Geschichtsforschungen, Bd. II, S. 280). Desselben Ritus geschieht in der liturgischen Beschreibung des Pseudodionysius Erwänung De hierarch. eccles. cp. 2. Seit dem 9. Jarhundert erscheint das Weihwasser als ein kirchlich eingefürtes katholisches Institut. Der Zeitpunkt dieser Weihehandlung fiel mit den bevorzugten Tausterminen zusammen, sie wurde daher anfänglich am Ostersabbath oder in der Pfingstvigilie oder am Epiphaniasfest verrichtet. Später aber, als mit der Einfürung der Kindertaufe jene Beschränkung wegfiel, blieb doch dies Andenken an die genannten Termine dadurch erhalten, dass zu Ostern oder Pfingsten eine feierliche Generalkonsekration des Wassers für das ganze Jar vorgenommen wurde, was natürlich nicht ausschloss, dass außerdem, sobald es nötig wurde, auch mit anderem, eben erst konsekrirten Wasser getauft werden durfte. Die griechische Kirche

Young", eine gute Hilfe beim Bibellesen für Jüngere; 1831: „Life of the Rev. John Wesley", im Auftrage der Konferenz abgefasst, kürzer und populärer als die voluminöse Biographie Wesleys von Moore, ausgezeichnet durch achtungsvolle Behandlung der englischen Statskirche; 1832 „Biblical and Theological Dictionary" (größtenteils kompilirt, dritte Auflage schon 1833; 10. Aufl. 1850, dazu Ausg. in New=York 1853 und sonst). Watson durfte wenigstens noch die Vorbereitungen zur Neger=Emanzipationsakte erleben und starb am 8. Januar 1833. Nach seinem Tode erschien die „Erklärung des Neuen Testaments" (kurz, praktisch, für das größere Publikum), wovon besonders fleißig das Evangelium Matthäi ausgearbeitet ist. Dazu „Predigten und Predigtskizzen", 3 Bde. 1834, und New=York 1845.

Das kurze, aber streng ausgekaufte Leben dieses im ganzen mehr praktisch angelegten, aber dabei auch in schwierigen, spekulativen Fragen meist von einem richtigen Instinkt geleiteten Geistes ist, was rastlose Tätigkeit und Vielgeschäftigkeit, Gewissenhaftigkeit und praktische Gewandtheit betrifft, gewissermaßen ein Typus des Wesleyanismus in seiner besonneneren, milderen Form. Wol in wenigen Männern ist derselbe reiner und fleckenloser zur Erscheinung gekommen. — Näheres über sein Leben siehe in den „Memoirs of the Life and Writings of the Rev. Rich. Watson" von Rev. Thom. Jackson im ersten Band der Gesamtausgabe seiner Werke (zusammen 13 Bände 1834—1837), 7. Auflage London 1857 bis 1858. — Eine „Analysis" seiner theol. Instit. schrieb 1842 Dr. Mc Clintock; neue Ausg. London 1876. **Christlieb.**

Watson, Thomas, hervorragender nonkonformistischer Prediger, studirte in Immanuel College, Cambridge; Pfarrer von St. Stephan, Walbrook, London 1646. Als Nonkonformist vertrieben 1662, predigte er in Crosby Hall seit 1672 und starb in Essex um 1689. Unter seinen kräftigen, Viele anziehenden Predigten wurde durch ihre Erfolge besonders bekannt die über Heaven taken by Storm, s. unten Art. Pred., Geschichte der. Seine Predigten über den Westminster Katechismus, ein Seitenstück zu den vielen deutschen Predigten über den kleinen luth. oder den Heidelberger, werden noch immer gelesen; Titel: A Body of practical Divinity, consisting of 176 sermons on the Assembly's Catechism 1692 u. ö., letzte Ausg. New=York 1871. Sonst sind von ihm noch 3 Abhandlungen bekannt: 1) The Christian's Charter; 2) The art of divine Contentment; 3) A discourse of Meditation; 6. Aufl. London 1660. — Eine Auswal seiner Werke erschien London 1821 und New=York. 1855. **Christlieb.**

Watt (Joachim von), als Humanist Vadianus genannt, wurde den 30. Dezember 1484 zu St. Gallen geboren. Sein Vater gehörte zu den angesehensten und begütertsten Kaufleuten der Stadt und war darauf bedacht, dem Sone eine sorgfältige wissenschaftliche Erziehung zu teil werden zu lassen, die ihn, zunächst one Rücksicht auf einen bestimmten Beruf, in das Studium des eben aufblühenden Humanismus einfürte. Wie so viele seiner Landsleute bezog er zu diesem Zweck die Universität Wien im Herbst 1502, kurz nachdem sein späterer Freund und Kampfgenosse Zwingli dieselbe verlassen hatte (vgl. gegen die gewönliche Annahme eines Zusammenseins beider in Wien die Bemerkungen des Unterzeichneten in der Zeitschrift für Kirchengeschichte, III, 563, und Egli, Theol. Zeitschrift aus der Schweiz, I, 92, und über Vadians Aufenthalt in Wien überhaupt: v. Aschbach, Gesch. der Universität Wien 1877, II, S. 393—409; Horawitz, Der Humanismus in Wien, Historisches Taschenbuch, 6. Folge, II, 1883. 188 f.), und gab sich hier, nachdem der Zuspruch eines durchreisenden Freundes seiner Familie ihn noch rechtzeitig der Gefar studentischer Verwilderung entrissen hatte, unter der Leitung eines Celtes und Cuspinianus mit allem Eifer dem Studium des klassischen Altertums und insonderheit der lateinischen Dichter hin. Nach mehrfachen Reisen, die ihn nach Polen, Ungarn und bis nach Venedig fürten, und einer kurzen Lehrtätigkeit in der Kärnthischen Stadt Villach ließ er sich als humanistischer Lehrer in Wien nieder und wusste sich bald teils durch den Umfang seiner

Kenntnisse, die sich allmählich auch auf die Rechtswissenschaft und auf die Theologie ausdehnten, teils durch die gewinnende Macht seiner Persönlichkeit und seines Lehrvortrags sowie durch seine dichterische Begabung eine angesehene Stellung unter den Humanisten der Universität zu erwerben. Er wurde 1514 vom Kaiser öffentlich als Dichter gekrönt, 1516 zum Rektor der Universität erwält, und stand mit den Fürern der humanistischen Bewegung, einem Reuchlin, Hutten, Eoban Hesse u. a. in Freundschaft und Briefwechsel (Charakteristische Mitteilungen daraus bei Wirz, Helvetische Kirchengeschichte nach Hottinger bearbeitet, III, 1810, 458 f.). Auch mit Zwingli finden wir ihn seit 1511 in regem brieflichem Verkehr; er wird von dem Freunde in Glarus um Anleitung für das Studium des Griechischen und um freundliche Aufnahme der in Wien studirenden Schweizer gebeten, und die Zeugnisse des Dankes, welche spätere Briefe dieser letzteren an ihn enthalten, bringen es zum Ausdruck, wie groß ihre Anhänglichkeit und Begeisterung für ihn war und wie mannigfaltige Bande des Vertrauens und der Freundschaft zur Vorbereitung seiner späteren reformatorischen Erfolge in der Heimat schon durch diese Wirksamkeit in Wien von ihm geknüpft wurden. Unter den zalreichen in Wien von ihm veröffentlichten Schriften ist die bedeutendste: Pomponii Melae Hispani libri de situ orbis tres, adjectis J. Vadiani Helvetii in eosdem scholiis 1518.

Nach 16järiger Abwesenheit kehrte Vadian 1518 in seine Vaterstadt zurück. Um sich einen bestimmten Wirkungskreis in derselben zu sichern, hatte er noch in den letzten Jaren seines Wiener Aufenthalts das Studium der Medizin absolvirt und den Doktorgrad in derselben erworben, so dass er sich kurz nach seiner Ankunft in der Heimat zum Stadtarzt ernennen lassen konnte, — ein Beruf, den er dann bis zu seinem Tode festgehalten und neben seinen mannigfaltigen sonstigen Arbeiten mit Geschick und Gewissenhaftigkeit ausgeübt hat. Und bald sollte nun aus dieser neuen Stellung in der Vaterstadt auch noch eine andere und höhere Berufsaufgabe, die kirchlich reformatorische, für ihn erwachsen, durch welche er, wie Zwingli etwa von ihm rühmt (Werke I, 632; VII, 312), als „wahlkönnender Leibs- und Seelenarzt der Stadt St. Gallen und der ganzen Eidgenossenschaft zierlich und ehrlich“ werden sollte. Vadian hatte sich schon in Wien von der Notwendigkeit einer durchgreifenden Reformation der Kirche überzeugt und begrüßte deshalb in St. Gallen die dahin zielenden Schriften von Erasmus und Luther mit freudiger Zustimmung. Er schrieb schon im Anfang des Jares 1520 selbst an den letzteren (vgl. K. u. W. Krafft, Briefe und Dokumente aus der Zeit der Reformation, 1875, S. 22), ließ sich die von ihm erschienenen Schriften durch Zwingli von Zürich aus schicken und wird von diesem darüber gelobt, dass er an den Festtagen sich lieber mit ihnen als mit den kalten und nutzlosen Andachtsübungen der gewönlichen Frömmigkeit beschäftige (19. Juni 1520). Mit Erasmus trat er im Sommer 1522 durch einen Besuch in Basel in persönlichen Verkehr; vor allem aber schloss er sich an Zwingli an, dessen reformatorische Grundsätze er völlig teilte und der ihn auch seinerseits als einen seiner vertrautesten und tatkräftigsten Freunde besonders wert hielt. In St. Gallen benützte er zunächst seinen steigenden Einfluss im Rat, welchem er seit 1520 angehörte, um evangelisch gesinnte Prediger und Lehrer, wie Benedikt Burgauer, Dominicus Zili und namentlich Joh. Keßler (s. den Art. Bd. VII, S. 646) in die Stadt zu ziehen, und legte sogar selbst den Predigern seiner Vaterstadt in einer Reihe von Vorträgen die Apostelgeschichte aus, um ihnen damit „für die Besserung des Lebens und der kirchlichen Gebräuche das rechte Vorbild und die aus der Quelle selbst geschöpfte Anleitung an die Hand zu geben“ (Keßler). Bald machte sich aber sein Einfluss auch nach außen hin spürbar. In Appenzell war er für die Einfürung der Reformation tätig; in Zürich leitete er Oktober 1523 die Verhandlungen des zweiten Religionsgesprächs sowie im Nov. 1525 die Disputation mit den Widertäufern, und im katholischen Teile der Eidgenossenschaft war er als „der Hauptketzer, aus welches Rat und Anschlag alle Dinge regiert würden“, so verhaßt, dass er auf einer Tagsatzung zu Zug 1524 nur durch schleunige Flucht vor den tätlichen Angriffen der Gegenpartei sich retten konnte. Hauptsächlich infolge seiner Wirksamkeit war denn auch St. Gallen die erste Stadt der Schweiz, die

Watson, Richard, Bischof von Llandaff, halb Chemiker, halb Theologe, geboren 1737 in Heversham, Westmoreland, studirte von 1754 an im Trinity-College in Cambridge, wo er sich besonders auf Mathematik legte und ward 1764 unerwartet zum Professor der Chemie daselbst ernannt, obgleich er sich vorher nie damit beschäftigt hatte. Dennoch konnte er über diese damals noch ganz junge Wissenschaft in kurzer Zeit Vorlesungen halten und eine Reihe von Abhandlungen veröffentlichen, welche längere Zeit hindurch als Einleitung in die Elementarlehren der Chemie geschätzt waren. Als wichtigstes, praktisches Resultat dieser Studien gibt er selbst eine Verbesserung in der Bereitung der zur Fabrikation des Schießpulvers nötigen Holzkohle an. Ebenso unerwartet kam ihm 1771 seine Ernennung zum regius professor der Theologie daselbst, mit welcher Stelle das Rektorat von Somersham in Huntingdonshire verbunden war. Auch in diesem Amte musste seine Beredtsamkeit und sein Scharfsinn den Mangel an Gelehrsamkeit anfangs ersetzen. 1774 wurde er auf die Präbende, 1780 auf das Archidiakonat von Ely und das Rektorat von Northwold in Norfolk, 1782 auf das Bistum von Llandaff befördert. Er scheint jedoch in seinen Ansichten zu unabhängig gewesen zu sein, als dass er ein sehr nützliches Glied der kirchlichen Administration hätte werden können, wie er denn auch in der Politik meistens auf Seiten der Opposition stand. Daher zog er sich schon 1789 auf ein Landgut in Calgarth Park, Westmoreland, zurück, auf welchem aus dem geistlichen Hirten und Säemann ein irdischer wurde, indem er sich fortan bis zu seinem Tode im Jare 1816 mit Verbesserungen in der Landwirtschaft beschäftigte.

Ein mehr vielseitiger als tiefer Geist, der seine Theologie für „rein biblisch" erklärte, dagegen nichts auf „Systeme" hielt, ist Watson für die Gegenwart, was Theologie betrifft, hauptsächlich von Bedeutung durch einige apologetische Schriften, besonders „Apology for Christianity" 1776, in einer Reihe von Briefen, gerichtet an Edward Gibbon, Verfasser der Geschichte des Verfalls und Untergangs des römischen Reiches, worin er dessen rationalistische Ansicht von der Entstehung und Verbreitung des Christentums mit Feinheit und Gewandtheit widerlegt (7. Auflage, London 1816), und „Apology for the Bible" 1796, in einer Reihe von Briefen, gerichtet an Thomas Paine, Verfasser von „The age of reason", eine Untersuchung der waren und fabelhaften Theologie, worin er dieses rohe Machwerk, das nur alte Angriffe auf die heil. Schrift widerholt, sich aber durch fanatischen Hass gegen die Kirche auszeichnet, auf würdige und besonnene Weise in seiner Oberflächlichkeit und Haltlosigkeit darlegt. Auch von Irland und Amerika aus wurde dem Verfasser für diese Verteidigungsschrift verdientes Lob gezollt. Kleinere Schriften änlichen Inhalts sind: „A defence of revealed religion in two sermons", „A charge, delivered to the clergy of the diocese of Llandaff" (4. Auflage, London 1816). Daneben ist Watson in der englischen theologischen Welt noch bekannt als Herausgeber einer trefflich ausgewälten Sammlung theologischer Abhandlungen, unter die er auch viele Schriften von Dissenters aufnahm: „Theological Tracts" 1785, 2. A., London 1791, in 6 Bänden, wovon der erste John Taylors Abhandlung über die Göttlichkeit der Schrift und Verwandtes, der zweite Lardners Geschichte der Apostel und neutestamentlichen Schriftsteller, der dritte Abhandlungen von Brett, Johnson, Taylor u. a. über die Übersetzungen der hl. Schrift und Verwandtes, der vierte Abhandlungen von Locke, Clarke, John Smith, Benson u. a. über Vernunftreligion, Prophetie, Inspiration, der fünfte apologetische Schriften von David Hartley, Joseph Addison, Macknight u. a., der sechste ins Gebiet der Ethik einschlagende Schriften von Secker, Osterwald und Fawler enthält. Wir möchten diese Sammlung deutschen Theologen empfehlen als eine englische Bibliothek im Kleinen.

Die zalreichen Predigten von Watson und andere kleinere theologische Schriften sind weniger von Bedeutung. Seine vielen sonstigen Schriften sind teils chemischen (z. B. chemical essays, 5 Bände, London 1781—1787), teils landwirtschaftlichen, teils namentlich auch politischen Inhalts. Besonderes Aufsehen machte unter letzteren: „An address to the people of Great Britain", 1798, hervorgerufen durch den Aufstand in Irland. Er beschwört darin sein Volk, den

Forderungen der Zeit nachzugeben. Das Buch erlebte schnell 14 Auflagen. Hierher gehören auch seine Reden zu Gunsten der Katholikenemanzipation, die er aber nicht mehr erlebte. Über die von ihm selbst geschriebenen „Anecdotes of the life of Richard Watson“, herausgegeben von seinem Son, 2 Bände, 1817; 2. A. 1818, s. die scharfe Kritik im Quaterly Review, Bd. XVIII, S. 229 ff. Dass Watson von seinen litterarischen Verdiensten wol eine etwas zu hohe Meinung hatte, wird man jenem Artikel zugestehen müssen. Das Verzeichnis sämtlicher Schriften Watsons siehe in der Encyclopaedia Britannica. **Christlieb.**

Watson, Richard, einer der hervorragendsten Methodisten, Sekretär der wesleyanischen Missionsgesellschaft, geboren 1781 in Barton-upon-Humber, Lincolnshire, wirkte von seinem 15. Jare an als Reiseprediger in der Nähe von Lincoln. Ursprünglich zu einem Handwerk bestimmt, musste er, wie damals viele methodistische Geistliche (die Wesleyan Theological Institution wurde erst 1834 gegründet), für seine theologische Ausbildung selbst sorgen. Eifrige, aber nicht ordentlich geleitete Studien brachten ihn 1801, obwol mit Unrecht, in den Geruch des Arianismus; er gibt seine Stelle auf und vereinigt sich bald nachher mit der „Methodist New Connexion“, die sich kurz zuvor von den Wesleyanern abgezweigt hatte, bei der er sich aber um ihrer Disziplin willen nie ganz glücklich fült. 1811 kehrt er zu den Wesleyanern zurück und wirkt als Prediger in Wakefield, dann in Hull und von 1816 an in London, wo überall seine klare, überzeugende und dabei schwungvolle Beredtsamkeit ihm bald einen großen Ruf verschaffte. Seit 1813 hatte er an der Erweiterung der wesleyanischen Mission eifrig mitgearbeitet; 1816 wurde er zum Sekretär der bald nachher zur Hauptgesellschaft erweiterten Londoner wesleyanischen Missionsgesellschaft erwält, welchen einflussreichen Posten er neben der Pastoration einer Methodistenkirche bis zu seinem Tode inne hatte. In dieser Eigenschaft schrieb er gegen die Angriffe, welche im Parlament gegen die wesleyanische Mission in Westindien gemacht wurden, „A Defence of the Wesleyan Methodist in the West Indies“, 1817, eine Schrift, die viel beitrug zur Aufdeckung des Elends der Schwarzen und später zur Abschaffung der Sklaverei in Westindien. Die sich von da an bildenden Antisklavereivereine (Wilberforce u. a.) unterstützte Watson eifrig bis zu seinem Tode mit seinen Erfarungen in der westindischen Mission.

Im J. 1818 schrieb er gegen einige Stellen in Dr. Adam Clarkes (eines der Häupter der Wesleyaner) Kommentar des Neuen Testaments, worin dieser die ewige Sonschaft Christi leugnet und ihn nur in Bezug auf seine menschliche Natur als Son Gottes betrachtet, eine Schrift „Remarks on the Eternal Sonship of Christ and the Use of Reason in Matters of Revelation“, und sucht darin zu beweisen, dass Christus in ewigem Sonesverhältnis zum Vater gestanden habe, auch abgesehen von seiner Menschwerdung. — 1820 folgte auf Ansuchen der wesleyanischen Konferenz eine Kritik einer Schrift des damaligen poeta laureatus R. Southey: „Das Leben Wesleys und das Aufkommen des Methodismus“, worin er die rationalistisch oberflächlichen Angriffe dieses Dichters auf die Prinzipien des Methodismus treffend widerlegt. Sein bedeutendstes Werk sind die 1823 bis 1824 erschienenen „Theological Institutes or a View of the Evidences, Doctrines, Morals and Institutions of Christianity“, 2 Bände, neue Ausg. New-York 1850, eine (mehr populäre, als streng wissenschaftliche) Glaubens- und Sittenlehre, besonders dienlich Studenten und jungen Geistlichen, die, wie einst er, auf Selbstunterricht angewiesen sind. Gegen Calvin lehrt er darin die Allgemeinheit der Erlösung, die Freiheit des Menschen gegenüber den Gnadenwirkungen, und stellt sich in der Prädestinationslehre, die er bei Calvin als mehr auf spekulativer, denn auf biblischer Grundlage ruhend richtig nachweist, auf Seiten der Arminianer. Dies Werk wurde zwar nicht offiziell, aber moralisch und wissenschaftlich die Fane des Methodismus. Daran reiht sich sein „Katechismus über die Beweise von der Warheit des Christentums und der heiligen Schrift“, der nebst einigen kleinen Kinderkatechismen Watsons von der Wesleyanischen Konferenz für den kirchlichen Gebrauch autorisirt wurde. — 1830: „Conversations for the

des Dr. Chauncy in Mark Lane (London), 1702 der eigentliche Pastor derselben bis 1712, in welchem Jare er sich in Folge einer schweren Krankheit, von der er sich nie vollkommen erholte, genötigt sah, sich in die Stille zurückzuziehen, one jedoch sein Amt ganz niederzulegen, das er nominell bis zu seinem Tode bekleidete. Eingeladen von Sir Thomas Abney, unter seinem gastlichen Dache im Abney-Park (Norden Londons) Erholung zu suchen, wollte er sich für eine Woche dahin begeben; aus der Woche wurden aber 36 Jare, indem die edle, gottesfürchtige, liebenswürdige Familie ihn von da an auf diesem ihrem anmutigen Landsitze in freiwilliger Gefangenschaft behielt, die Watts als unverheirateter, allein stehender Mann um so dankbarer annahm. Der kleine, kaum etwas über 5 Fuß hohe Mann war ein reiner, edler, untadelhafter Charakter wie Wenige, und endete sein stilles, an äußeren Ereignissen armes Leben am 25. November 1748.

Seine erste Schrift waren die im J. 1706 veröffentlichten Horae Lyricae (4. Aufl. London 1722), meist religiöse, zum Teil einem lateinischen Dichter, Matthias Casimir, nachgeahmte (vgl. „The poet of the Sanctuary" von J. Conder, S. 47), vielfach an jugendlicher Überschwänglichkeit leidende Ergüsse, die dabei doch des Guten genug enthielten, um Vertrauen in die poetische Kraft des Verfassers zu erwecken. Im J. 1707 folgten die „Hymns and Spiritual Songs", durch die Watts Name der größte und populärste unter den englischen geistlichen Liederdichtern geworden ist. Hierin hatte Watts keinen Vorgänger, sondern musste selbst erst Ban brechen, weshalb man ihn nicht mit Unrecht „den Erfinder der Hymnen in englischer Sprache" genannt hat (J. Montgomery, „the christian Psalmist", S. XX). Ihm gelang es zuerst, das Vorurteil, dass außer den Psalmen keine Lieder in den öffentlichen Gottesdienst einzufüren seien, zu überwinden. Zwar wie es bei den ersten Mustern einer neuen Gattung von Poesie oft der Fall ist, dass ihnen noch viele Fehler und Unvollkommenheiten ankleben, sind auch in diesen Liedern und in den Psalmen Watts (s. unten) zalreiche und oft harte Mängel und Verstöße sowol in der Form als im Inhalt, prosaische Gedanken und Ausdrücke, Reime, die schlechter sind als keine, und nachlässige Reimlosigkeit, wo gute Reime absolut nötig wären, Fehler, die leider von den meisten Nachfolgern Watts so treulich adoptirt wurden, dass heute noch die englischen Liedersammlungen, was Reinheit des Reims betrifft, sich im allgemeinen weit nicht mit unseren deutschen Kirchenliedern messen können, so viel diese auch noch zu wünschen übrig lassen, wobei wir jedoch nicht vergessen dürfen, dass diese Fehler zur Zeit Watts viel weniger anstößig waren, als jetzt; dessen ungeachtet kann man bei der schlichten und doch erhabenen Einfalt und der warmen gläubigen Innigkeit dieser Lieder wol begreifen, dass sie eine so beispiellose Popularität erlangten, und dass jetzt in allen Ländern englischer Zunge in die Liedersammlungen sämtlicher evangelischer Denominationen eine lange Reihe Wattsscher Lieder aufgenommen und in gottesdienstlichen Gebrauch gekommen ist. Hiezu mag neben dem Vorzug, dass Watts in diesen Liedern so rein evangelisch ist, dass man aus ihnen durchaus nicht entdecken könnte, zu welcher besonderen Denomination ihr Verfasser gehörte, namentlich auch das beigetragen haben, dass man in ihnen für alle Umstände und Lagen des Lebens ein passendes Wort, dass jede Stimmung in ihnen einen entsprechenden Ausdruck findet. Nach einzelnen Seiten hin sind sie wol je und je von späteren Dichtern übertroffen, in Tiefe der Empfindung, in Wärme, Kraft und Einfachheit des Ausdrucks sind sie von Keinem erreicht worden (vgl. auch das Urteil in der North British Review, Bd. XXVII, S. 31 ff.).

Einen nach Watts eigener Ansicht noch wichtigeren Beitrag zur Hebung des öffentlichen Gottesdienstes leistete er durch die Übersetzung der Psalmen in die christliche Liedersprache, die 1719 erschien unter dem Titel: „The Psalms of David imitated in the language of the New Testament". Es wurde zwar schon vor Watts eine metrische Übersetzung der Psalmen beim Gottesdienst gebraucht, doch konnte Watts mit Recht klagen, dass „die Psalmodie der am unglücklichsten ausgefürte Teil des Gottesdienstes" sei (s. Vorrede zu den Hymns and Spir. Songs; über die Einfürung der Psalmodie in England und den Kirchengesang

vor Watts überhaupt vgl. Tander a. a. O. S. 6 ff. S. 56—88; Montgomery a. a. O. S. VI ff.). Watts hat durch diese Übersetzung, obschon sich mancher Widerspruch gegen sie erhob, die englische Psalmodie reformirt, indem er, statt den hebräischen Grundtext (mit dem er sich übrigens eingehend beschäftigte) in möglichst getreuer Weise widerzugeben, ihn durchweg in ganz freier Weise evangelisirte und so dem Volke in der Übersetzung zugleich die christliche Auslegung des Psalters in den Mund legte. Wo das Original prophetisch auf den neuen Bund hinweist, deutet er in der Übersetzung gleich auf die historische Erfüllung hin und substituirt sehr häufig geradezu den Namen Jesu Christi in den Stellen, die ihm messianisch gedeutet werden zu müssen schienen; wo der Psalmist nur von Furcht Gottes redet, setzt Watts Glaube und Liebe hinzu; wo jener von Sündenvergebung durch die Gnade Gottes spricht, fügt dieser das Verdienst Christi bei; wo Opfer von Farren und Rindern erwänt werden, substituirt er das Opfer Christi; wo zeitliche und irdische Segnungen in Aussicht gestellt werden, verwandelt er sie in geistliche und himmlische, in der festen Überzeugung, „dass unserem Erlöser mehr Ehre erzeigt wird, wenn sein Name, seine Gnaden und Taten in seiner eigenen Sprache gemäß dem helleren Licht, das er jetzt gebracht hat, ausgesprochen werden, als wenn man zu den jüdischen Formen des Gottesdienstes und zur typischen und figürlichen Sprache zurückgeht“ (s. die Vorrede zu den Psalmen; vgl. auch Watts' Abhandlung „über die Verbesserung der Psalmodie“ im 9. Bande der Gesamtausgabe seiner Werke, S. 1—38). Dass bei diesem Verfaren nicht immer bloß aus, sondern oft auch eingelegt wird, war nicht wol zu vermeiden, und die in England landläufige, heute noch auf den meisten Kanzeln mit kritikloser Sicherheit geübte Auslegung der Psalmen, die, so viel immer möglich, messianisch deutet, kommt sicherlich zu einem großen Teil auf Rechnung der Watts'schen Psalmen, die von ihrem ersten Erscheinen an eine außerordentlich rasche Verbreitung und, ebenso wie die Lieder, allerwärts Aufnahme in den gottesdienstlichen Gebrauch fanden; aber ebenso gewiss ist auch, dass in Bezug auf Erhöhung der gottesdienstlichen Feier, Belebung des religiösen Sinnes, ja auch Fortpflanzung eines lebendigen Glaubens in glaubensarmen Zeiten das Verdienst der Lieder und der Psalmen Watts ein ganz unschätzbares ist.

An die Hymnen und Psalmen schloss sich 1720 das treffliche Liederbuch für Kinder an: „Divine and Moral Songs for the Use of Children“, das um seiner edlen, echt kindlichen Einfalt willen in unzäligen christlichen Familien Eingang gefunden hat und ein Lieblingsbuch der englischen Jugend geworden und geblieben ist. Heute noch sollen durchschnittlich 80- bis 100,000 Exemplare järlich davon verkauft werden (s. Milner, Life of Watts, S. 372).

Obschon das Andenken Watts heute hauptsächlich durch diese Erzeugnisse seiner Muse fortlebt, so verdienen doch auch einige andere seiner zalreichen Werke nach Erwänung. Er war ein vielseitiges Talent, kein einseitiges Genie, und beschäftigte sich neben poetischen und biblisch-theologischen Studien noch mit Logik, Astronomie, Geographie, englischer Grammatik, Pädagogik und Ethik. Unter den hierauf bezüglichen Schriften ist besonders zu nennen seine **Logik**, die nicht nur in den Akademieen der Dissenters, sondern auch auf den Universitäten der englischen Kirche in Schulgebrauch kam, jetzt aber veraltet ist; seine Abhandlung „The improvement of the mind“, seine philosophischen Essays, die übrigens zeigen, dass metaphysische Spekulation sein Feld nicht war, „First principles of geography and astronomy“; sehr charakteristisch sind die „Reliquiae juveniles, or miscellaneous thoughts in prose and verse“. Im J. 1728 erschienen die beiden **Katechismen** samt einer Abhandlung über katechetischen Unterricht und einer Erklärung des Assemblys Catechism (d. h. den kürzeren Westminsterkat.), welche die vorher im Gebrauch gewesenen Katechismen eines Owen, Bowles, Gouge, Matthew Henry, Noble, Cotton u. A. schnell verdrängten und lange noch vielfach im Gebrauch blieben. Als Prediger war Watts sehr ernst und eindringlich und galt für einen der besten Kanzelredner seiner Zeit. Da ihn seine Krankheit oft am Predigen hinderte, so gab er im Jare 1721 für seine Gemeinde einen Band **Predigten** heraus; 1723 und 1727 folgten zwei weitere Bände. Der Vor-

mit der entschiedenen Durchfürung der Reformation sich Zürich anschloss; nachdem schon im April 1524 ein Predigtmandat im evangelischen Sinne erlassen worden war, wurden am Ende des Jares 1526, in welchem Vadian zum ersten Mal das Bürgermeisteramt bekleidete, unter seiner Aufsicht die Bilder aus der Stadtkirche beseitigt, eine Kirchenordnung festgestellt und Ostern 1527 die evangelische Abendmalsfeier eingefürt (vgl. Die Feldnonnen bei St. Leonhard; Zur Reformationsgeschichte von St. Gallen; St. Galler Neujahrsblatt 1868). In die Jare 1525 und 1526 fällt für Vadian auch der entscheidende Kampf mit den Widertäufern, der ihm durch die große Zal und die fanatischen Exzesse ihrer St. Gallischen Anhänger sowie durch die Teilnahme seines eigenen Schwagers Conrad Grebel besonders erschwert wurde.

Neben der Reformation der Stadt war Vadians Absicht von Anfang an auch auf diejenige der unter dem Kloster stehenden Landschaft und auf die Befreiung derselben aus dessen Botmäßigkeit gerichtet, und der für die Reformation siegreiche Ausgang des Religionsgesprächs von Bern, Januar 1528, dessen Verhandlungen er gleichfalls als Hauptvorsitzender zu leiten hatte (s. d. Art. Berner Disputation II, 313), schien ihm in der Tat auch dieses letzte Ziel seiner kirchlichen Politik, die Aufrichtung des evangelischen Bekenntnisses in der ganzen nordöstlichen Schweiz und die Übernahme der klösterlichen Herrschaftsrechte durch die Obrigkeit zur Verwirklichung zu bringen. Die Landschaft sagte sich in immer weiterem Umfang von der Botmäßigkeit des Abtes los, und der Tod desselben im März 1529 gab die erwünschte Gelegenheit, die Herschaftsrechte des Klosters für erloschen zu erklären und dieses selbst als ein dem Stat verfallenes Eigentum einzuziehen; über die damit verbundenen Rechtsverletzungen tröstete sich Vadian mit der Erwägung, dass one eine solche Vernichtung der äbtischen Herrschaft die Untertanen niemals zur freien Ausübung ihres Glaubens gelangen würden und dass mit der einmal aufgegangenen Erkenntnis von der Schriftwidrigkeit des Mönchtums auch die ihm zuerkannten Rechte von selbst ungültig geworden seien, da „in Sachen des Glaubens, Gottes Ehre und das Heil der Seele betreffend, nicht der Menschen Machen und Erkenntnis höher geachtet werden dürfe als Gottes Wort und Gebot" (Deutsche historische Schriften III, 337; Strickler, Aktensammlung II, Nr. 956). Allein die Niederlage bei Kappel und der ihr folgende Friedensschluss zerstörte alle diese Hoffnungen; Vadian fiel, als er die Nachricht davon empfing, in eine tötliche Krankheit und musste nach seiner Genesung froh sein, durch seine Energie und Besonnenheit wenigstens die Stadt bei ihrem evangelischen Glauben und Gottesdienst zu erhalten. Er überlebte den bei Kappel gefallenen Freund noch um zwanzig Jare und blieb auch in dieser Zeit in mannigfaltiger Weise für das Wol der Kirche tätig. Mit den Leitern der schweizerischen Kirchen, namentlich mit Bullinger, stand er in lebhaftem Briefwechsel, und wie der letztere bemühte auch er sich nach Kräften, eine Einigung mit Luther in Bezug auf die Abendmalslehre herzustellen (vgl. seinen Brief an Luther in den Stud. und Krit. 1882, IV, S. 715 f. sowie die dort mitgeteilte Äußerung Butzers, dass Vadian ihn mehr als irgend einen andern in dem Konkordienwerk unterstützt habe). Auch an der dogmatischen Diskussion beteiligte er sich durch mehrere nicht unerhebliche Beiträge, die ihn, was den dogmatischen Standpunkt betrifft, als entschiedenen Anhänger Zwinglis in der Abendmalsfrage, aber auch des in den ökumenischen Bekenntnissen niedergelegten orthodoxen Lehrbegriffs zeigen. Über die Abendmalslehre veröffentlichte er 1536 die Schrift: Aphorismorum de consideratione eucharistiae libri VI, 256 S. F., eine exegetische und dogmenhistorische Rechtfertigung der mnemonischen Auffassung des hl. Abendmales, die durch den Satz bezeichnet ist: „Christus hat uns durch die Einsetzung des hl. Males beim Scheiden eine Erinnerung an sich zurückgelassen, indem er uns durch klare Worte versichert, dass er seinen Leib uns gibt, damit er uns zur Speise, und dass er sein Blut dargibt, damit er uns zum Trank werde" (p. 28 s. 158). Ebenso vertrat er später in Bezug auf die Christologie den schweizerischen Standpunkt in einigen vornehmlich gegen Schwenkfeld gerichteten Schriften, in denen er die unveränderte Fortdauer der menschlichen Natur Christi auch im Stande der Verklärung zu

beweisen sucht. Die beiden bedeutendsten derselben sind: Orthodoxa et erudita D. Joachimi Vadiani Epistola, qua hanc explicat quaestionem, an corpus Christi propter conjunctionem cum verbo inseparabilem alienas a corpore conditiones sibi sumat, nostro saeculo perquam utilis et necessaria, 1539, 37 Bl. 8°. Und: D. J. Vadiani ad Joannem Zwiccium epistola, in qua post explicatas in Christo naturas diversas et personam ex diversis unam, Jesum servatorem nostrum, vel in gloria veram esse creaturam, tum oraculis scripturarum sacrosanctis tum interpretum orthodoxorum authoritate docetur et demonstratur. Accessit antilogia ad C. Schwenkfeldii argumenta, quibus Christum dominum in gloria receptum amplius creaturam nullo modo esse contendit, 1540, 134 Bl. 8°. Die hervorragendste schriftstellerische Arbeit Vadians, die gleichfalls dieser späteren Zeit ihre Entstehung verdankt, ist aber die von ihm handschriftlich hinterlassene Chronik der Äbte von St. Gallen, eines der bedeutendsten Geschichtswerke der Reformationszeit, in welchem neben der Klostergeschichte von St. Gallen zugleich die Entwickelung und Entartung des Klosterwesens und der mittelalterlichen Hierarchie überhaupt zur Darstellung gebracht und das geschichtliche Recht der Reformation zu ihrer Beseitigung ins Licht gestellt wird, so dass sie bei ihrer Veröffentlichung von dem Herausgeber mit Recht als „die bedeutendste historische Parteischrift der deutschen und schweizerischen Reformation“ in die Litteratur eingeführt werden konnte (Joachim von Watt, Deutsche historische Schriften, herausgegeben von Emil Götzinger, Bd. 1 u. 2, 1875, 1877. Eine andere lateinisch geschriebene historische Schrift Vadians: De monasteriis et collegiis antiquis ist abgedruckt in Goldast, Rerum alamannicarum scriptores t. III, p. 1—80. Der 1879 herausgegebene dritte Band der deutschen historischen Schriften enthält neben anderen historischen Arbeiten das für die Reformationsgeschichte wichtige Tagebuch Vadians aus den Jaren 1529—1533 (vgl. Götzinger, Joachim von Watt als Geschichtschreiber, 1873. Meyer von Knonau in den Schriften des Vereins für Geschichte des Bodensees, IX, S. 49 f.). Vadian starb den 6. April 1551, auch von Calvin und Beza als „ein Mann von ebenso seltener Frömmigkeit wie Gelehrsamkeit“ betrauert (Beza im Leben Calvins). Sein Freund Keßler schildert ihn als leutselig und freundlich im Umgang und zugleich von ehrfurchtgebietendem Aussehen, wie zum Magistrat geboren, auch äußerlich mit seiner mächtigen Gestalt und seiner freien ernsten Stirn eine würdevolle Erscheinung. S. Joachimi Vadiani Vita per J. Kesslerum conscripta, herausgegeben von E. Götzinger 1863, und Johannes Keßlers Sabbata, Chronik der Jare 1523—1539, 2 Bde., 1866. 1868. Pressel, Joachim Vadian, 1861 (Leben und ausgewälte Schriften der Väter und Begründer der reformirten Kirche, Bd. IX). R. Stähelin, Die reformatorische Wirksamkeit des St. Galler Humanisten Vadian (Beiträge zur vaterländischen Geschichte. Neue Folge. 1. Bd., Basel 1882, S. 193—262).

Rudolf Stähelin.

Watts, Isaak, der bekannteste unter den geistlichen Liederdichtern Englands, Doktor der Theologie, wurde in Southampton den 17. Juli 1674 geboren. Wärend sein Vater, ein tüchtiger Lehrer und Vorsteher einer Privatschule in jener Stadt, als eifriger Nonkonformist in Folge der Konventikel-Akte Karls II. widerholt im Gefängnis saß, sah man die Mutter oft auf einem Steine nahe bei der Kerkertüre sitzen, den kleinen Isaak säugend, der denn auch zeitlebens ein Nonkonformist blieb. Ein frühreifer Knabe, der schon im 4. Lebensjare das Latein begann, gab er vom 7. Jare an Proben seines poetischen Talents. Vom Jare 1690 an setzte er seine Studien auf einer kleinen Dissenters-Akademie in Newington (Norden Londons) fort. Im J. 1694 kehrte er in seine Vaterstadt zurück, um sich dort noch in der Stille zwei Jare lang auf seinen künftigen Beruf vorzubereiten. Als er sich über die geschmacklosen Lieder, die damals bei der Gemeinde in Southampton in Gebrauch waren, bei seinem Vater beklagte, forderte ihn dieser auf, bessere zu dichten. Der Son ließ sich das gesagt sein und dichtete von nun an ein geistliches Lied nach dem anderen. Nach einem weiteren zweijärigen Aufenthalt als Hauslehrer in einer adeligen Familie in Stoke-Newington wurde er 1698 zugleich Hilfsgeistlicher der Kongregationalistengemeinde

1037. Der Klerus wollte den Wazo zum Nachfolger haben. Dieser aber brachte es dahin, dass ein junger Kleriker, Namens Nithard, gewält wurde. Vermutlich wollte er eine jugendliche Kraft, einen dem Kaiser und dem Adel des Landes angenehmen Mann, der dennoch unter seiner, des Probstes, Leitung stehen sollte, auf den Stul setzen. Wazo musste als Abgesandter der Kirche von Lüttich selbst zum Kaiser reisen und diesen um die Ernennung Nithards bitten. Er traf ihn am 23. Januar 1038 in Nanantula in Oberitalien und erlangte, dass der Kaiser auf die Wünsche der Lütticher einging, abgleich derselbe lieber den Wazo selbst zum Bischof gemacht hätte. Dazu kam schon im Jare 1041 die Gelegenheit wider. Nithard starb und alle Beteiligten waren, warscheinlich bestimmt durch Poppo von Stablo, so einig in der Wal Wazo's, dass dieser nicht widerstehen durfte. Widerum wurde er als Probst an den Hof des Königs mit Bischofsstab und Walschreiben der Kirche von Lüttich abgesandt. Heinrich III. war auf dem Throne. Er erreichte ihn in Regensburg, wohin derselbe von Böhmen aus gegangen war. Die Nachricht von der Wal, welche die Lütticher vollzogen hatten, wurde ungünstig aufgenommen. Sie hätten nicht wälen, sondern sich vom Könige einen Bischof erbitten sollen. Man hielt auch einen, der in der Kapelle des Königs aufgewachsen und am Hofe in die Reichsangelegenheiten eingeweiht worden wäre, für einen Bistumskandidaten, nicht aber einen regierungsunverständlichen Klostermann. Dieser Stimme gegenüber setzten es nur Erzbischof Herrmann von Köln und Bischof Bruno von Würzburg mit ihrer Empfehlung durch, dass König Heinrich die Wal Wazo's bestätigte. Wazo tat selbst nichts dazu, er widerstrebte auch jetzt noch und hat bei seiner Installation geweint wie ein siebenjäriger Knabe, wenn er geschlagen wird. Die Bischofsweihe holte er sich, als im Jare 1042 Erzbischof Herrmann endlich aus dem königlichen Kriegslager zurückgekehrt war. So war Wazo als alter Mann endlich auf den Bischofsstul seiner Heimat (als der 52. in der Reihe) gekommen, one dass ihm Geburt, Reichtum, Hofgunst dazu geholfen und one dass er selbst danach gestrebt hätte. Die Schule hatte ihm den Weg eröffnet und als Domscholastikus war er dem hohen Kirchenamte nahe getreten. Er zeigte sich nun zum selbständigen Vertreter der Sache der Kirche und zum kräftigen und klugen Leiter der mit der bischöflichen Stellung damals verbundenen statlichen Geschäfte, wie kein Anderer, geeignet. Der erstere Punkt ist der wichtigere. Wir finden in Bezug darauf folgende Data: Als Erzbischof Wigger von Ravenna wegen eines Fehlers in den Kirchengebräuchen vor den Bischöfen, in Gegenwart des Kaisers Heinrich in Aachen (Mai 1046), zur Verantwortung gezogen wurde, wollte Wazo sein Urteil nicht sprechen, weil Wigger nach Italien gehörte, und als ihn der Kaiser bei dem schuldigen Gehorsam bedrohte, erklärte er: Summo pontifici obedientiam, vobis autem debemus fidelitatem; vobis de saecularibus, illi rationem reddere debemus de his, quae ad divinum officium attinere videntur. Im darauffolgenden Jare bat Wazo nach einer demütigenden Scene, von der wir weiter unten reden werden, den Kaiser, ihn als einen Priester und als einen mit heiligem Chrisma Gesalbten sich wenigstens setzen zu lassen. Der Kaiser, von dem der Chronist sagt: Utpote qui homo esset, qui sibi super episcopos potestatem nimis carnaliter, ne dicam ambitiose, quaereret usurpare, machte darauf dem Wazo die Bemerkung, dass er auch mit heiligem Öle gesalbt sei. Dagegen Wazo: Alia est et longe a sacerdotali differens vestra haec, quam asseritis, unctio, quia per eam vos ad mortificandum, nos auctore Deo ad vivificandum ornati sumus. Am Ende desselben Jares musste der Stul Petri von neuem besetzt werden, den Heinrich in Folge des Gerichtes auf der Synode zu Sutri in seine Gewalt bekommen hatte. Der Kaiser forderte den Rat der Bischöfe und auch des Wazo, von dem er nicht wünschen konnte, dass er in diesen Angelegenheiten mit ihm im Widerspruche stände. Wazo studirte mit seinen Freunden noch einmal alle einschlagenden Kirchengesetze durch, und fand nur den Satz bestätigt, summum pontificem, cujuscunque vitae fuerit, summo honore haberi, eum a nemine umquam judicari oportere. Darnach setzte er ein Schreiben an den Kaiser auf, worin er behauptete, der wider erledigte Stul gehöre dem Papste Gregor VI., der noch am Leben sei, der Papst könne nur von Gott

gerichtet werden. Ehe der Brief nach Weihnachten 1047 in Pölde zum Kaiser kam, war schon Poppo von Brixen (Damasus II.) zur höchsten Kirchenwürde befördert worden und der Geschäftsträger Wazo's wollte den Ausspruch desselben zurückhalten. Der Kaiser musste ihm erst persönliche Sicherheit verbürgen, ehe er Wazo's Spruch vorlas, der den Kaiser in großen Zorn versetzte. Mit dem Reichshaupte brachten den Bischof auch Reichsangelegenheiten in Konflikt. Lothringen hatte durch Empörungen viel zu leiden. Am Schlimmsten ging es her, als Gottfried der Bärtige, Herzog von Oberlothringen, sich zum zweitenmale gegen den Kaiser erhob. Damals wurden dem Bistume Lüttich Güter und Vorräte entrissen und die Dienstleute der Kirche entfremdet. Lüttich selbst kam in Gefar nnd man riet dem Wazo, sich auf ein Schloss zurückzuziehen. Aber er blieb, um Lüttich zu halten und in Hoffnung auf den Schutz der Heiligen. Er raffte die militärischen Kräfte des Bistums zusammen, befestigte die Stadt und leitete die Verteidigung. Die Feinde sind aber, so heißt es, immer schon bei dem Anblicke der vielen hohen Kirchen weiter gezogen. Leider fürte die Besiegung Gottfrieds noch nicht zur Herstellung der Ruhe im Lande. Auf Felsen und von Sümpfen umgeben, gab es noch eine Menge Räuberherbergen, von denen aus das Land one Aufhören geplagt wurde. Wazo zog an der Spitze einer kleinen Schar von Bewaffneten aus, bante sich mit Kunst nnd Ausdauer Wege durch die Sümpfe, wusste die Felsen zu ersteigen, baute Wälle, konstruirte Wurfmaschinen und drang endlich als Anfürer, aber unbewaffnet und nur mit vorgehaltenem Kreuze, in die Burgen ein, die er von Grund aus zerstörte. — Hermann von Mons schloss mit Balduin von Flandern ein hochverräterisches Bündnis. Hermanns Frau wollte ihren Mann nicht zu offenbarer Empörung fortschreiten lassen und forderte den Bischof Wazo auf, sich seiner zu bemächtigen, wozu sie ihm die Gelegenheit verschaffen wollte. Wazo weigerte sich aber, darauf einzugehen, weil der Verrat der Frau am Manne wider die Natur und gar zu abscheulich sei.

Hinsichtlich jener Kämpfe meinte man am kaiserlichen Hofe, dass Wazo sie aus eigener Steitsucht und aus Anmaßung gefürt habe, und hinsichtlich dieser Abweisung der Ergreifung eines Rebellen glanbte man zu Misstrauen gegen die Treue des Bischofs selbst berechtigt zu sein. — Bald war es bekannt, dass der Kaiser ihm zürnte. Da kam ihm von Ungenannten das briefliche Anerbieten zu, ihm 3000 Soldaten zu stellen, die er in seine Städte und Schlösser aufnehmen sollte, um mit ihnen die kaiserliche Ungnade zu rächen. Wazo wies es ab und wollte, wenn ihm auch auf des Kaisers Befehl das rechte Auge genommen würde, noch mit dem linken die Ehre und Treue des Kaisers nach Möglichkeit waren und fördern. Hatte er doch auch im Jare 1046 sich große Verdienste um Kaiser und Reich erworben. In Abwesenheit Heinrichs von Deutschland wollte Heinrich von Frankreich in Lothringen einfallen und sich auf Grund irgend welches Erbrechtes in Besitz von Aachen und von ganz Lothringen setzen. Da schrieb Bischof Wazo an den König von Frankreich und ermante ihn im Interesse des Friedens und des Ansehens beider Reiche zur Einstellung des feindlichen Angriffs. Dieser Brief hatte keinen Erfolg und die Gefar wuchs. Aber Wazo schrieb alsbald einen zweiten Brief, worin er auf die Unehrenhaftigkeit des räuberischen Einfalls, auf den zu erwartenden Widerstand der Kriegsvölker der Kirchen und den tausendfältigen Mord, dessen Schuld sich der König aufzuladen im Begriffe sei, aufmerksam machte. Der König hat den Zug unterlassen und es ist immer möglich, dass Wazo's Manungen dazu beigetragen haben. Aber das Misstrauen des Kaisers ist jedenfalls nicht geringer geworden und Wazo gab Veranlassung zu seiner Vergrößerung. Theodorich, Graf von Holland, hatte die Friesen zum Abfalle vom Kaiser gebracht und es wurde im Jare 1047 ein Feldzug zu ihrer Unterwerfung unternommen. An den Bischof von Lüttich kam der Befehl, seine Dienstleute alsbald aufbrechen zu lassen. Innerhalb dreier Tage sollten sie 200 Meilen weit bis ans Meer marschiren und auf Schiffen Friesland angreifen, welche Kriegfürung ihnen unbekannt war. Das fand Wazo ganz unbedacht. Er wusste es dahin zu bringen, dass seine Dienstleute nicht zur Verwendung kamen und scheint sich der ganzen Unternehmung entzogen zu haben. Der Ausgang des Feld-

warf, den man von einer Seite her gegen Watts erhob, daſs er gegen das Ende seines Lebens sich antitrinitarischen Ansichten zugeneigt habe, scheint unbegründet zu sein (vgl. Conder a. a. O. S. 122 ff.); er war nur nicht immer ängstlich orthodox in seinen Ausdrücken. Seine Predigten jedenfalls liefern keinen Grund zu solcher Vermutung.

Wie sehr das Wirken und die Schriften dieses Mannes ein Gemeingut der ganzen Nation wurden und entfernt nicht auf die Kongregationalisten beschränkt blieben, beweist auch der Umstand, daſs wärend auf dem Abney-Park-Kirchhof das steinerne Denkmal Watts auf die Gräber der Dissenters niederschaut, zugleich seine Statue unter dem geweihten Dach der Westminster-Abtei ihre Stelle gefunden hat. Auch in Southampton ward ihm eine solche 1861 und dazu 1875 eine Gedächtnishalle errichtet.

„Wenige Männer“, sagt S. Johnson („Life of the English poets“), „haben ein solch' fleckenloses Andenken und solche Schöpfungen des frommen Fleißes hinterlassen“. Es hat aber auch Gott auf weniger Männer Hinterlassenschaft solchen Segen gelegt, wie auf die Watts. „Seine Divine Songs“, kann Montgomery (a. a. O. S. XIX) mit Recht sagen, „sind zu einem reicheren und universelleren Segen geworden, als die Verse irgend eines nicht inspirirten Schreibers, der je gelebt hat“. Das „obschon todt, doch immer noch redend“ gilt von ihm in besonderem Maße. Jeden Sonntag senden in jeder Erdgegend, wo englisch gesprochen wird, Tausende und Zehntausende von Stimmen die Opfer ihres Dankes und Gebets in den Weisen, die Watts sie gelehrt, zu Gott empor; unzälige bekorter Herzen schlagen wärmer und werden weicher, wenn eine Erinnerung an „The Cradle Hymn“ oder „Abroad in the Meadows“ und andere jener lieblichen Kinderlieder, die Watts gesungen, in ihnen aufsteigt, wärend heute noch Millionen Kinderherzen in England und Amerika aus eben denselben die ersten Eindrücke religiöser Warheit empfongen. Sei es in Tempeln, worin Fürsten knieen und Prälaten fungiren, sei es in schmucklosen Kapellen, worin arme Arbeiter sich sammeln, sei es unter freiem Himmel, wo Straßenprediger ein Häuflein um sich stehen haben: wo immer in englischer Zunge das Lob Gottes gesungen wird, Isaak Watts ist in den meisten Fällen der Assaph, der den Chor fürt.

Eine Gesamtausgabe der Werke von Watts erschien in 6 Quartbänden, London 1810, eine andere in 9 Oktavbänden, 1812. Unter den zalreichen Biographieen erwänen wir außer der oben genannten von Johnson und der von Milner („Life and Times of Dr. Watts“) noch Southey, „Life of Watts“, S. Palmer, „The Life of Dr. Watts“ (vgl. dies besonders in Bezug auf die Anklage des Antitrinitarianismus), Dr. Gibbons, „Life of Watts“. Unter der Menge von Abhandlungen und Kritiken über Watts Lieder und Schriften empfehlen wir besonders das Urteil Montgomery's a. a. O. und Johnsons a. a. O., und die oben genannte Abhandlung in der N. Brit. Rev.; ebenso auch den Abschnitt über Watts in „The History and Antiquities of dissenting Churches in London etc.“ von Walter Wilson, I. Bd., S. 292—318. **Christlieb.**

Wazo, Bischof von Lüttich. Das Leben dieses Mannes ist sehr belehrend für die Geschichte des Ausganges des 10. und der ersten Hälfte des 11. Jarhunderts, also der Zeit, in welcher sich der große Umschwung zu Gunsten der sogenannten Freiheit der Kirche vorbereitete. Im besonderen gewärt es einen Einblick in die Bildungsverhältnisse und in die kirchlichen und statlichen Geschicke Niederlothringens, und erlaubt dem Verfasser dieses Aufsatzes, gewissermaßen einen Anhang zu dem zu liefern, was er über Ratherius, Bischof von Verona und Lüttich, geschrieben hat. Etwa im Todesjare des letztgenannten, 974, oder doch im 8. Jarzehnt des 10. Jarhunderts, scheint Wazo (ursprünglich Walther oder Warner) geboren zu sein, und zwar im Bistume Lüttich und von ganz armen Leuten. Als junger Mensch wurde er dem Bischof Notger, der aus St. Gallen nach Lüttich gekommen war, bekannt. Dieser war eifrig bemüht, Gelehrsamkeit und Bildung in seinem Sprengel heimisch zu machen und sich besonders einen gelehrten Klerus zu schaffen. Dazu nahm er die Knaben und Jünglinge, woher

er sie bekommen konnte. Auch auf Reisen hatte er immer eine ganze Schule bei sich. Wazo kam als Fuhrmann mit dieser Reiseschule in Berürung, wurde als zum Lernen begabt gefunden und selbst in die Schule und samit in das Seminar des Klerus van Lüttich aufgenammen. Er rückte zum Kapellan vor und gehörte nun wol schon zum Kanonikate der Lütticher Kathedrale. Bischaf Notger machte ihn noch zum magister scholarum, alsa zum Domscholastikus. Das ist spätestens in den ersten Jaren des 11. Jarhunderts geschehen. Jetzt war es schon nicht mehr schwer, Schüler zu finden. Wenn auch der Adel den geistigen Anstrengungen nicht gewogen war und one dieselben die geistlichen Ämter und Pfründen zu erlangen meinte, so zogen doch viele arme, junge Leute weit umher und suchten durch die Domschulen hindurch zu einflussreichen Stellungen in der Kirche zu gelangen. Sie rechneten meistens darauf, dass sie aus geistlichen Stiftungen ganz und gar erhalten würden und mögen oft solcher Unterstützung gar nicht wert gewesen sein. Wazo hat die Ankammenden ausgefarscht, viele von ihnen abgewiesen, die Aufgenammenen aber in strenger Zucht gehalten und tüchtig geschult. Daneben konnten sie sicher sein, von ihm selber, der durchaus keine Bezahlung annahm, nach Kräften mit deu nötigsten Bedürfnissen versorgt zu werden. Im Jare 1017 erhob ihn Bischof Baldrich II. zum Dekan des Domstifts, d. h. zum zweiten Vorsteher desselben. Als solcher hatte er Anteil an der Verwaltung der Güter des Stiftes, aber dabei zeigte er gegen Untergebene große Strenge und gegen Vorgesetzte graßen Eifer für seine Rechte und machte sich viele Feinde. Der Prabst und der Bischaf (nach Baldrich II. war der heilige Walpodo und nach diesem Durandus, ein von Notger heraufgezagener San eines Unfreien, auf den Stul gekommen) wurden ihm entfremdet. Besanders der erstere, ein herrschsüchtiger, habsüchtiger und ganz in der willkürlichen Leitung weltlicher Geschäfte aufgehender Mann, der sich immer von Wazo beobachtet, getadelt und angegriffen sah, wurde sein Feind, lämte seine Schulzucht und hetzte die Bauern gegen ihn auf. Wazo kam sowol in der Schule, als auch in den Weinbergen des Stiftes in Lebensgefar. Die Leitung der Schule legte er nieder. Aber sonst blieb er der strenge und auf die Warnng seiner und des Stiftes Rechte eifrig bedachte Dekan. Der simonistische Nachfolger Durands, Reginhard, scheint in Wazo auch keinen Freund gefunden und ihm wiederum keine Gunst bezeigt zu haben. Aber sonst war Wazo weit und breit bei allen gelehrten und frammen Kirchenmännern hoch angesehen, und solche empfahlen ihn dem Kaiser Kanrad dringend. Dieser erbat sich ihn auch 1030 zu einem seiner Kapellane. Die kaiserliche Kapelle war aber das Seminar der Bischöfe des Reiches. Wazo ging an den Hof und fand große Anerkennung seiner Gelehrsamkeit und seiner Frömmigkeit. Auch die Selbständigkeit seines Wesens und sein Eifer für Selbständigkeit der Kirche in ihren eigenen Angelegenheiten stellten ihn hoch. Aber die letztere Eigenschaft hat doch wol den Kaiser Kanrad abgehalten, nach dem Tode des Erzbischofs Aribo van Mainz (vam 6. April 1031) gerade den Waza, an welchen er gedacht haben sall, an dessen Stelle zu setzen. Waza ging, nachdem in Lüttich der ihm verfeindete Prabst gestorben und diesem ein anderer gefolgt war, nach Lüttich zurück. Die Probstei wurde alsbald wider erledigt und nun ernannte Reginhard, in der Meinnng, sich dadurch beim Kaiser gut zu stellen, den Wazo zum Probst und Archidiakanus im Jare 1032. In diesem Amte sorgte er für die Verwendung der Einnahmen des Damstifts zu Gunsten der Domherren, anderer Kleriker und der Armen. Er war ein Muster von Frömmigkeit, Nüchternheit, Ernst, Unerschrockenheit. Es wird gerühmt, dass er in der Kleidung totius superstitionis typum vermieden, nämlich kein cilicium getragen habe. Heimlich hat er sich aber scharf geißeln lassen, was erst lange nach seinem Tode bekannt gewarden ist. Er stand in enger Freundschaft mit den Klosterreformatoren Lothringens, Olbert von Gemblours und Poppo van Stablo, und war schon einer der angesehensten Geistlicheu des Landes geworden. Auf die Leitung der Geschäfte des Bistums hatte er bereits einen bestimmenden Einfluss. Ob er aber den Reginhard veranlasst hat, den vom Kaiser erkauften Bischofsstab in die Hände des Papstes zu legen und erst vom Papste wider anzunehmen, fragt sich. Reginhard starb im Jare

zugs war sehr unglücklich und der Kaiser beschloss, den Widerspruch und den Ungehorsam Wazo's zu bestrafen. Wazo musste vor ihm erscheinen, und hatte einen so heftigen und allseitigen Sturm von Vorwürfen zu bestehen, dass er vor dem Kaiser niederfiel und sich zur Zalung eines Strafgeldes von 30 Pfund Silbers verstand. Von dieser Demütigung des Bischofs haben wir oben schon gelegentlich handeln müssen. Es sind nun noch einige Züge zur Schilderung Wazo's, des Bischofs, nachzutragen. Er nahm sich der Schulen mit großem Eifer an, er erschien selbst oft unter den Schülern, um sie zu examiniren und um mit ihnen zu disputiren. Er forderte zum Eintritte in die Kanonikate keine Einkaufssumme, wol aber sollten sich die Bewerber in eigenen Aufsätzen über erfolgreiche Studien ausweisen. Schulen und Kanonikate erfreuten sich seiner freigebigsten Unterstützung. Bei einer großen Teuerung, welche in den ersten Jaren seines Episkopates herrschte, sorgte er für Vorräte und leitete reiche Grundbesitzer zu kräftiger Hilfeleistung an. Geistliche, Mönche, Nonnen, Bettler, verschämte Arme wurden regelmäßig mit Spenden versehen. Auch Landleuten half man, dass sie nicht genötigt würden, ihr Vieh zu verkaufen und den Acker unbestellt zu lassen. Im Kriege wurde Verdun zerstört. Wazo hat sogleich für den Dom und die Domherren das Mögliche geleistet. Vortrefflich äußerte er sich in Sachen der Ketzerei. Bischof Roger II. von Chalons (der im Jare 1043 zu dieser Würde gekommen war) richtete ein Schreiben an Wazo und erhielt von ihm eine briefliche Antwort. Leider ist nur von dem zweiten Briefe noch die zweite Hälfte erhalten. Wir ersehen daraus Folgendes. Unter den Landleuten des Sprengels von Chalons hatten sich Ketzereien verbreitet. Sie zeigten sich in Enthaltung von Fleischgenuss und vom Schlachten der Tiere, was im fünften Gebote verboten sein sollte. Ferner bemerkte man, dass die Ketzer sehr disputirsüchtig wurden und die Redekunst der katholischen Lehrer zu Schanden machten. Sie scheinen sich besonderer Bücher bedient zu haben. Endlich glaubte man bei ihnen durchgängig eine bleiche Gesichtsfarbe zu entdecken (vielleicht bei manchen die Folge nervöser Aufregung und großer Enthaltsamkeit) und war dahin gekommen, diesen Umstand als ein genügendes Zeichen der Zugehörigkeit zu dieser Ketzerei zu betrachten und Bleichgesichter als Ketzer zu töten. Ob sie Manichäer gewesen sind, durch Handauflegung den heiligen Geist (d. i. Mani) einander mitgeteilt und sich der Ehe enthalten haben, ist nicht mit Sicherheit aus den Quellen zu entnehmen, in welchen allerdings diese Dinge ihnen zugeschrieben werden. In der Nähe fand ja auch Glaber Radulfus Manichäer. Der Bischof von Chalons fülte ein menschliches Rüren, sonst würde er in der praeceps Francigenarum rabies caedes anhelare solita fortgefaren sein. Er wollte die Ketzer ihrer verschuldeten Verdammnis überlassen. Aber weil bei diesem Verfaren täglich mehr gute Christen von der Ketzerei ergriffen wurden, so glaubte er doch wol dagegen einschreiten zu müssen und fragte nun den Bischof Wazo, an terrenae potestatis gladio in eos animadvertendum, necne. Wazo spricht sich in dem erhaltenen Fragmente seines Briefes über den Missverstand des fünften Gebotes aus und bemerkt, eine Tötung begingen sie auch, wenn sie Vegetabilien äßen, welchen ja auch die Entwickelung abgeschnitten würde, deren sie fähig gewesen wären. Übrigens sollen die Ketzer nur exkommunizirt, die gläubigen Katholiken aber vor ihnen gewarnt werden. In keinem Falle soll man jene töten. Man wisse ja nicht, ob Gott noch aus ihnen die trefflichsten Christen machen wolle. Wazo erinnert an Paulus. Am allerwenigsten sei es Sache der Bischöfe, Todesurteile zu sprechen. Nos, qui episcopi dicimur, gladium in ordinatione, quod est saecularis potentiae, non accipimus, ideoque non ad mortificandum sed potius ad vivificandum auctore Deo inungimur. Man gedachte des Beispiels des heiligen Martinus, der sich der Priscillianisten angenommen hatte. Leider ist im Jare 1051 in Goslar anders verfaren worden. Herzog Gottfried hat Leute ergreifen, exkommuniziren und hängen lassen, an denen nur das Zeichen der Ketzerei gefunden worden war, dass sie ein Huhn, das ihnen ein Bischof zu töten befal, nicht töteten. Dazu, versichert der Chronist, würde der heilige Martin nie eingewilligt haben. Ein solches Verfaren sei in göttlichen Gesetzen nirgends bestimmt. Von

Wazo wird endlich die größte Frömmigkeit gerühmt. Er beschäftigte sich viel mit dem Worte Gottes. Er kasteiete sich. Er umwandelte oft mit bloßen Füßen die patrocinia sanctarum und ließ dabei Almosen austeilen. Seine liebsten Genossen waren jene schon genannten Klosterhelden. Nun wurde der heilige Poppo von Stablo und St. Maximin am Ende des Jares 1047 nach Arras berufen, um dort das monasterium Vedastinum zu reformiren. Er reiste dahin mit Wazo und dessen Bruder Emmelinus. Dieser letztere wurde als Abt eingesetzt. Auf der Rückreise verweilte Poppo noch in einigen Klöstern und starb in Martigny im Januar 1048. Man brachte seinen Leichnam nach seiner Abtei. Er wurde von Wazo in Lüttich feierlich empfangen und weiter nach Stablo geleitet. Wazo folgte seinem Freunde bald nach. Er bereitete sich am 6. Juli 1048 zum Sterben. Er vermachte, was er hatte, seinem Nachfolger, den Armen und den Dienern Gottes, und forderte, dass alle seine strengen Maßregeln nach seinem Tode aufrecht erhalten blieben. Er beichtete seinem Freunde Olbert, Abt von Gemblours und St. Jakob, und wurde von diesem aufgefordert, zu bekennen, si quid aliquando in imperatorem sive verbis sive etiam occultis cogitationibus deliquisset. Wazo hatte aber nur das Einzige zu bereuen, dass er damals nach dem Feldzuge gegen die Friesen durch seine Demütigung den Verdacht einer Schuld, die gar nicht vorhanden gewesen, in der Menge hervorgerufen habe. Er starb am 8. Juli, Olbert folgte ihm schon am 14. Juli. Auf den Bischofsstul von Lüttich setzte der Kaiser einen Mann ganz anderer Art, Dietwien aus Baiern, königlichen Geblütes, der noch im Alter den Unwillen Gregors VII., wegen simonistischer Amtsfürung, zu erfaren gehabt hat.

Den ganzen Stoff zu der vorstehenden Biographie liefert Anselmus, Kanonikus von Lüttich († um 1056), der seine gesta episcoporum Leodiensium nur wenige Jare nach Wazo's Tode und hauptsächlich zur Verherrlichung desselben schrieb. Er handelt von ihm c. 39—73. Siehe Pertz, Monumenta Germ. hist. Script. Tam. VII, p. 210—233. Wenig mehr weiß Fisen, Sancta Legia Tam. I, p. 158—187. Benützt hat diese Quelle auch Stenzel, Geschichte Deutschlands unter den fränkischen Kaisern, Bd. I, und Giesebrecht, Geschichte der deutschen Kaiserzeit, Bd. II. **Albrecht Vogel.**

Wegscheider, Julius August Ludwig, der namhafte Dogmatiker des Rationalismus. Er wurde 1771 in Kübbelingen, einem braunschweigischen Orte nahe bei Schöppenstedt, geboren. Nachdem er in dem berühmten Karolinum zu Braunschweig seine Vorbildung erhalten, bezog er 1791 die Universität Helmstädt, an welcher damals Henke der hervorragendste Theologe war, welcher die Geistesrichtung der Theologie Studirenden beherrschte. Im J. 1795 wurde er in eine der angesehensten Kaufmannsfamilien Hamburgs zum Erzieher berufen, in welcher Stellung er zehn glückliche Jare seines Lebens zubrachte, deren er sich auch später noch mit Freuden erinnerte. Seine Mußezeit widmete er hier dem Studium der kantischen Philosophie, als dessen Frucht die von ihm 1797 herausgegebene Abhandlung: ethices Stoicorum recentiorum fundamenta cum principiis ethicis a Kantio propositis comparata und sein „Versuch, die Hauptsätze der philosophischen Religionslehre in Predigten darzustellen“ hervorging. An diese schloss sich 1804 die Abhandlung „Über die von der neuesten Philosophie geforderte Trennung der Moral von der Religion“.

Sein Ziel, sich dem akademischen Leben zu widmen, hatte er indes nicht aus den Augen verloren. Nach Beendigung seiner pädagogischen Aufgabe begab er sich 1805 nach Göttingen, wo er zu einer Repetentenstelle gelangte und sich durch das erste gelehrtere Werk: „Einleitung in das Evangelium Johannis“ (1806) bekannt machte. Der Ertrag dieser Schrift war die Berufung zu einer ordentlichen Professur an die hessische Universität Rinteln, welche sich damals allerdings — von den neu entstandenen Universitäten Halle und Göttingen in Schatten gestellt und hervorragender Vertreter der Wissenschaft beraubt — nur eines beschränkten Wirkungskreises erfreute. Dies verhinderte nicht, dass der anspruchslose Mann in diesem bescheidenen Kreise fünf glückliche Jare verlebte, bis 1810

unter westfälischer Regierung Rinteln, wie Helmstädt, die Auflösung erfur und Wegscheider nebst anderen Rinteln'schen Professoren, durch Johannes v. Müller, damaligen westfälischen Minister, nach Halle versetzt wurde. Von seinem früheren Flore war Halle durch die Kriegsereinisse und die 1806, später nochmals 1813 von Napoleon verhängte Auflösung, herabgekommen. Einen desto größeren Aufschwung erhielt es nach Herstellung der preußischen Herrschaft, so dass es bald wider die erste Stelle unter den theologischen Fakultäten Deutschlands einnahm. Die Anziehungskraft für die theologische Jugend, deren Zal sich in den letzten zwanziger Jaren auf 900—1000 belief, verdankte es den Namen eines Knapp, Niemeyer, Gesenius, Wegscheider, welcher durch die 1815 zuerst herausgegebenen Institutiones theologiae dogmaticae seinen Ruf begründet hatte. Sowol durch das freundschaftliche Verhältnis zu seinen Kollegen, unter welchen Gesenius ihm auch verwandtschaftlich verbunden war, als auch durch den Applaus der Studirenden, von denen wärend seiner Blüthezeit gegen 300 seine Vorlesungen zu besuchen pflegten, fülte sich Wegscheider in diesem seinem Wirkungskreise gänzlich befriedigt. Obwol neben ihm noch von Knapp biblisch-dogmatische Vorlesungen gehalten wurden, auch von Weber, so galt er doch als der eigentliche Vertreter der systematischen Theologie, in den exegetischen Vorlesungen teilte sich die Zuhörerzal zwischen ihm und Knapp.

Eine Trübung seines Verhältnisses trat erst mit der sogenannten „Denunciation der evangelischen Kirchenzeitung" 1830 ein. Samt Gesenius wurde er wegen seiner Vorlesungen einem kommissarischen Verhöre unterworfen und beide waren mit der Entlassung bedroht. In Folge des dilatorischen Verfarens des Ministers Altenstein trat indes mittlerweile die französische Julirevolution ein, welche dem Könige strengere Maßregeln bedenklich erscheinen ließen und die Untersuchung erlangte einen glimpflicheren Ausgang als es den Anschein gehabt hatte. Dennach war seit dieser Zeit der Einfluss Wegscheiders gebrochen. Seit dem Jare 1829 war in Halle Ullmann an die Seite Tholuck's getreten (bis zum Jare 1836), 1839 J. Müller, die kirchliche Glaubensrichtung gewann zusehends an Kraft. Von den empfindlichen Streichen, welche die Hase'schen Streitschriften (im Jare 1834) auf Röhr fürten, trafen manche auch die Wegscheider'sche Dogmatik. Seit dem Ausgange der dreißiger Jare war es nur noch ein kleines Häuflein von Studirenden, welche sich in seinen Vorlesungen zusammenfanden. Die einschläfernde Monotonie und Langweiligkeit, welche früher nur die Autorität seines Namens hatte überwinden helfen, hatte sich übrigens durch das zunehmende Alter nicht gesteigert. In seiner Art blieb Wegscheider rüstig und frisch bis in sein 77. Lebensjar. Nach kurzem Krankheitsleiden entschlief er im Februar 1849.

Was den wissenschaftlichen Wert der Institutiones, dieser Dogmatik des Rationalismus betrifft, so kannte deren Verfasser nur ein sehr geringes Verdienst dabei in Anspruch nehmen. Dasselbe beschränkt sich auf den Fleiß, mit welchem die Vorgänger benutzt und aus den verschiedenartigsten Autoren Belegstellen gesammelt sind. Was man Gedanken in dem Werke nennen kann, ist anderwärts her entlehnt, namentlich aus Henke's Lineamenta und aus Ammon's Summa, und zwar, wie nachgewiesen worden, zum Teil wörtlich. Statt einer Verarbeitung findet sich nur eine unklare Vermischung heterogener Bestimmungen. Kaum gibt es ein anderes dogmatisches Werk von so viel halbfertigen Gedanken und unausgeglichenen Widersprüchen. Von den Rezensenten wurden damals diese Mängel nicht gerügt, sondern erst, und zwar mit Schonung — von Hase in seiner Streitschrift „Antiröhr" 1837.

Schon die Begründung der prinzipiellen Begriffe der Vernunft und Religion ist ein undurchsichtiges Konglomerat von Widersprüchen. Man liest § 2: Animus enim humanus sic comparatus est, ut primum sensuum et intellectus ope rerum externarum legumque, quibus rerum natura regitur, cognitionem sibi acquirat, unde persuasio ea efficitur, quae scientia (das Wissen) vel historica vel mathematica vel philosophica nominatur, deinde vero rationis vi intellectus quidem efficacia adjutae, ad ideas concipiendas ascendat,

inprimis eas, quae ad religionem et virtutem pertinent, unde ea persuasionis species nascitur, quae fides appellatur. Hier tritt nun zuerst der Widerspruch entgegen, dass vorzüglich durch die Vernunft die Ideeen erzeugt werden sollen — wodurch aber noch außerdem, nirgends gesagt wird, ja weiterhin in demselben Paragraphen es heißt: rationi, quae sola idearum procreatrix et nutrix est. Wie ferner der Erzeugungsprozess der Ideeen zu Stande kommt, ist nirgends entwickelt. Es wird nur gesagt, dass die Vernunft die Ideeen erzeugt (concipit) und modo intellectui conveniente perspicuas reddit. Ihre Gewissheit beruht auf einem sensus quidam necessitatis, einem Nötigungsgefüle. Von einem solchen hatte schon Gabler gesprochen, demselben aber auch Urausprüche der allgemeinen Vernunft beigelegt. Diese Gabler'sche Ansicht weist auf den Jakobi'schen Vernunftbegriff zurück, auf ein unmittelbares Gefül. Aus Furcht jedoch, einer schwärmerischen Mystik zu verfallen, wird dieser Ansicht von Wegscheider ausgewichen und § 53, c. aus dem Grunde dagegen polemisirt, weil, si a rationis principatu in doctrina religionis censenda atque aestimanda recesseris, man überhaupt nicht wisse, was in jenem Gefüle war oder falsch sei. Unter diesem principatus rationis kann nichts anderes gemeint sein, als der Verstand, an dessen Gesetze ja die Vernunft gebunden sein soll. Abgesehen von dem verwirrenden Gebrauch der ratio an dieser Stelle bleibt nun gänzlich unerklärt, was diese Ideeen und diese Vernunft sein soll, wenn sie weder ein Wissen, noch ein unmittelbares Gefül ist. — Die Vernunft soll also nur dann die rechte und gesunde sein, wenn sie durch den Verstand geleitet und ausgebildet wird. Das wesentliche Mittel zu dieser Ausbildung ist die Philosophie. Nam sola philosophia duce, heißt es § 15, quae leges cognoscendi et cogitandi explorat, recte discernimus, quid quaeque religionis doctrina verum per sese et aeternum valiturum habeat, quid tanquam forma et involucrum veritatis, quibus ideae ad religionem pertinentes carere omnino nequeunt, temporum decursu mutari et colligi possit ac debeat. Durch welche Philosophie aber? Da die religio naturalis von Wolff und — wie man dies aus den praktischen Postulaten von Kant entnehmen zu dürfen glaubte — auch die von Kant die vom Rationalismus noch vertretenen Warheiten der natürlichen Religion vindizirt, so hatte man bei Empfehlung der philosophischen Ausbildung das Studium dieser zwei Systeme vor Augen. Nun waren jedoch seitdem die transscendenten Systeme von Fichte, Schelling, später Hegel, aufgetreten. Gegen diese, welche als Atheismus oder Mystizismus galten, war vielmehr Verwarung als Empfehlung erforderlich; gegen sie wurde aber nur mit den Vorwürfen der Unverständlichkeit und der praktischen Gefärlichkeit gestritten: Cavendum tamen est, ne genus quoddam philosophandi spinosum, religionis et virtutis ideas omnino pervertens, aut mysticos fanaticosque errores fovens, etiamsi Christianae philosophiae nomen ac dignitatem sibi vindicaverit, pro vera philosophia amplectamur. Offen und rein herausgesprochen, hätte das Geständnis von Röhr auch das Wegscheider'sche sein müssen, dass seine Vernunft „nicht die eines philosophischen Systems, sondern die jedes gebildeten Vernunftwesens" sei, also — der gesunde Menschenverstand. „Dies nun ist das Wunderbare an der Wegscheider'schen Dogmatik, dass sie für das dogmatische Hauptwerk des Rationalismus gilt, wärend doch dasjenige, wodurch der Rationalismus sich wissenschaftlich darstellt, in einem Stückchen der Prolegomena kaum berürt ist und in Warheit ihr gänzlich abgeht" (Hase, Antiröhr S. 83). — Aber auch mit der bevorzugten kantischen Philosophie kam Wegscheider in Verlegenheit. Da nämlich doch, wie es bei ihm heißt, die Vernunft an die Verstandesgesetze gebunden ist, um so über die Warheit oder Falschheit der Ideeen ein Urteil zu fällen, wie stand es mit der Idee Gottes, nachdem Kant die Unmöglichkeit eines philosophischen Wissens von übersinnlichen Dingen erwiesen hatte? Hier sollte nun die berüchtigte, stumpfsinnige Auskunft aushelfen, dass, wenngleich die Beweise für das Dasein Gottes, einzeln die hinlängliche Beweiskraft nicht besäßen, sie dennoch zusammengenommen die Überzeugung von Gott so fest begründeten, dass nichts törichter gedacht werden könne, als der Atheismus (§ 57) — eine Weisheit, die übrigens nicht

einmal das Eigentum des Verfassers der Institutionen, sondern aus Henke's lineamenta (§ 30) wörtlich entlehnt ist.

„Die Vernunft — so faßt daher Hase seine wissenschaftliche Anklage gegen die Wegscheider'schen Institutionen zusammen (a. a. O. S. 84) — gibt überall die Entscheidung und soll sie geben nach dem Prinzipe des Rationalismus, aber eine philosophische Entwickelung dessen, was die Vernunft in Sachen der Religion für war und was für falsch anerkennen müsse, diese suchen wir vergeblich. Es ist bloß die unmittelbar vorausgesetzte Warheit, nach welcher entschieden wird, teils ein natürliches Warheitsgefül, teils gewisse Resultate der wolffischen, kantischen und jacobischen Schule, welche in die gemeinsame, wissenschaftliche Bildung übergegangen sind, kurz — es ist der gesunde Menschenverstand, nach welchem Alles entschieden wird".

Noch vor Hase waren die Wegscheider'schen Institutionen einer scharfsinnigen Kritik unterworfen worden in der Schrift von W. Steiger, „Kritik des Rationalismus in Wegscheider's Dogmatik", 1830. **Tholuck †.**

Weigel, Valentin, hat seinen Namen bekannt gemacht durch eine Reihe nach seinem Tode erschienener Schriften, in welchen er sich als gnostisch-mystischer Gegner der herrschenden Theologie erweist, weßwegen er auch seinen regelmäßigen Platz in dem Ketzerkatalog empfing, gegen welchen die obligate theologische Polemik sich richtete, und als Pratotyp aller späteren Enthusiasten angesehen wurde. Persönlich freilich hatte Weigel unter diesen Angriffen noch nicht zu leiden oder wenigstens noch nicht in besonderem Maße, da er es verstand, seine Anschauungen als Geheimlehre für sich zu behalten. Daher sind auch seine näheren Lebensumstände kaum genauer bekannt. Wir wissen eigentlich nur, was etliche Urkunden über ihn sagen, nämlich das von Gottfr. Arnold in der Kirchen- und Ketzerhistorie Th. II, B. XVII, c. 17, 3 veöffentlichte Epitaphium samt dem Eintrag über ihn im Totenbuch und einem kurzen curriculum vitae im dortigen Pfarrarchiv und eine (s. Unsch. Nachrichten Jahrg. 1715, S. 1075) van Cyprian veröffentlichte Aufzeichnung über die in Wittenberg 1558 bis 1568 stattgehabten Ordinationen. Dazu hat Opel in seiner Managraphie über Valentin Weigel, Leipzig 1864, eine Anzal weiterer Stücke aus den Schulakten von Meißen und den Universitätsakten von Leipzig, sawie aus den Akten über Absetzung van Weigels Nachfolger Benedikt Biedermann zu veröffentlichen vermocht. Daraus ergibt sich, daß Valentin Weigel 1533 in Hayn (Graßen-Hayn) geboren, durch Kurfürst Moritz auf die Schule in Meißen aufgenommen wurde und mit dessen Unterstützung 9 Jare in Leipzig, 4 in Wittenberg studirte, am 6. Nov. 1567 dort zum Pastor in Zschappau bei Chemnitz von Paul Eber ordinirt wurde und als solcher den 10. Juni 1588 daselbst starb. Die anderweitigen Angaben über ihn in älterer Zeit beruhten graßenteils auf einer Verwechselung eines der frühesten Bestreiter seiner Schriften, des Hamburger Pastors Schelhamer, der sich erinnerte, mit einem Valentin Vigelius aus Artern 1550 auf der Schule gewesen zu sein. Auch die Vermutung der Unschuldigen Nachrichten, dafs er einen gleichnamigen Son gehabt, der bei Herausgabe seiner Schriften beteiligt gewesen und auf den sich eigentlich manche Nachrichten über Amtsentsetzung und vagirendes Leben beziehen, dürfte nicht richtig sein (cf. Fata et Scripta M. Valentini Weigelii praeside M. Joh. Zach. Hilligero dissertatione historica disquisitioni submittit Respondens. Joh. Gottl. Reichelius, Wittenberg 1721, S. 12). Dagegen ergibt sich aus dem von Opel veröffentlichten Berichte über die Unterfuchung des Pastor Biedermann (S. 355), dafs er zwei Söne hatte, welche sich als Studirende der Medizin in Annaberg mit Herausgabe väterlicher Schriften befafsten. Ob Opel seine weitere Mitteilung, dafs Weigel sich 1568 mit der Tachter eines Predigers Katharine Beuche verehelicht und außer zweien 1571 und 1573 geborenen Sönen nach eine Tochter Theodora gehabt, aus den Kirchenbüchern geschöpft, hat er nicht bemerkt. Von der Frau weiß Arnold a. a. O. zu erzälen, dafs sie die von dem Ehegatten zurückgewiesenen Accidenzien den Leuten unter der Haustüre abgenommen. Dafs sein Leben in großer Zurückhaltung verflossen, wie wir aus derselben Quelle er-

faren, wird wol auch aus seiner ganzen theologischen Stellung warscheinlich. Er hielt sich zu öffentlichem Austreten nicht berufen. In dem Dialog de christianismo rechtfertigt der Auditor als Vertreter der Weigel'schen Anschaunng die Unterschrift des Kankardienbuchs S. 39 f. nicht nur damit, dafs er eben nur die Zustimmung zur Schrift, worauf sich das Kankardienbuch berufe, habe kund geben wollen und dafs es bei der Einforderung der Unterschrift tumultuarisch zugegangen, sondern auch damit, dafs es „Gatt nicht gefellig gewesen, die Perlen für die Seuw zu schütten ader das Heiligthumb den Hunden zu geben, zu Lohn hetten sie mich zutretten und zurissen, were mir billich geschehen, daß ich für der Zeit mir mein Leben abgekürtzet, meine Bekenntniß were keinem under dem gantzen Hauffen nütze gewesen, keiner were van der falschen Lere abgetretten, mir were geschadet worden und ihnen gar nichts gehalffen". Je mehr er so zu äußerlicher Zurückhaltung sich veranlafst sah, desto mehr drängte es ihn, in einer graßen Zal von Manuskripten seine eigentlichen Anschauungen für die Zukunft niederzulegen und desto heftiger sprach er sich in diesen Manuskripten gegen das offizielle Kirchentum und jeden Zwang in Glaubenssachen aus. Der Concionator, welcher in dem genannten Dialag der Vertreter des offiziellen Kirchentums ist und sich namentlich auf Melanchthon stützt, färt wegen der Sünde wider den heil. Geist geradezu in die Hölle tratz erbaulichen Sterbens. Dennach war es ihm Bedürfnis, unter der Hand wenigstens seine Anschauungen zu verbreiten. In seinen Predigten treten unter den kirchlichen Formeln seine eigentümlichen Auschauungen mehr oder weniger deutlich zu Tage. Oder er hilft sich sa, dafs er wie z. B. in einer Predigt auf Rogate (Kirchenpastille II, S. 64) unterscheidet zwischen denen, die mit anfahendem und zunehmendem Glauben beten, und den Vallkommenen, die keines Mundgebetes bedürfen und dann sagt: „für die anfahenden Christen soll unsere Predigt gerichtet sein". Daneben gewann er aber auch Adepten im engeren Sinne. Als hauptsächlichsten Anhänger Weigels, der die Weiterverbreitung seiner Lehren sich angelegen sein ließ, galt nach den älteren Nachrichten sein Cantor Weickert, der darüber abgesetzt worden sein sollte. Die Schicksale desselben verlaren sich ins Ungewisse, teilweise Legendarische. Aus den von Opel veröffentlichten Akten ergibt sich nur, dafs der Amtsnachfalger Weigels, Benedikt Biedermann, der ihm zuvar 18 Jare zur Seite gestanden als Diakanus, auch seine Ideeen fartpflanzte und darüber 1600 abgesetzt wurde. Biedermann mag wie Weigel selbst die dissimulatio sich zum Prinzip gemacht haben, wärend vielleicht Weickert der kühnere Camplice war, mit dem die Sache früher zur Katastrophe kam. Durch abschriftliche Verbreitung der Weigelschen Traktate innerhalb der Gemeinde, die so weit ging, dafs nach 1624 „die Fledermäuse und Lästerer Charten Weigelii" durch den Chemnitzer Superintendenten eingezagen werden können (Unsch. Nachr. a. a. O. S. 47), bildete sich wol ein stiller mystischer Geheimbund, der vielleicht durch die Maßregeln gegen Biedermann aufgeläft wurde, und diese Auflösung mag vielleicht das Mittel zur Weiterverbreitung der Sache und zur Veröffentlichung durch den Druck geworden sein. Seit 1609 erscheinen in Halle bezw. Newenstadt — nach allgemeiner Annahme Magdeburg — nacheinander die Weigel'schen Traktate. Verzeichnisse dieser wärend etwa eines Jarzehnts in rascher Folge herausgegebenen Schriften finden sich bei Arnold a. a. O., in den Unschuldigen Nachrichten 1715, S. 35 ff.. Hilliger a. a. O. S. 22 weiß van noch unedirten Schriften Weigels. Anonym war Arndt ein Buch vom Gebet zugekommen, das er im 2. Teil seines wahren Christentums, wenigstens im Auszug, veröffentlichte trotz etlicher Dunkelheiten die er darin fand. Kein Wunder, dafs er sich dann, als dieses Büchlein in der Serie der Weigel'schen Schriften erschien, zum Weigelianer gemacht sah und sich gegen diesen Vorwurf mit ernstlicher Verwerfung Weigel'scher Irrtümer zu rechtfertigen suchte. Die Art dieser Veröffentlichung läfst natürlich der Vermutung van Interpolationen und Unterschiebungen graßen Spielraum und eine kritische Scheidung ist dadurch erschwert, dafs wir außer einer Leichenpredigt keine ganz sicher authentischen Schriften haben, die schon zu seinen Lebzeiten erschienen wären. Doch kann kein Zweifel sein, dafs es im wesentlichen die Weigel'schen Anschauungen sind, welche diese Trak-

tate widergeben und dafs diese in ihrem Kern wirklich von dem Pfarrherren in Zschoppau stammen, ergibt sich daraus, dafs das Stichwort: γνῶϑι σεαυτόν auch im Epitaph desselben Aufnahme gefunden. Wir werden also dem Manne nicht Unrecht tun, wenn wir die seinen Namen tragenden Schriften im allgemeinen für authentisch ansehen. Opel hat sich bemüht für die Literarkritik eine Anzal kritischer Anhaltspunkte zu gewinnen, teils sprachlicher, teils sachlicher Art. Über die Stichhaltigkeit dieser Kritik ein genaueres Urteil abzugeben ist hier nicht der Ort. Die für die Anschauungen Weigels am meisten charakteristischen Ideeen sind alle auch aus den Schriften zu belegen, welche von Opels Kritik nicht betraffen werden. Auch die Stellen, welche in der nachfolgenden Darstellung aus der von Opel verdächtigten Schrift Studium universale angefürt werden, ließen sich durch Stellen aus anderen unbestrittenen Schriften ersetzen, wenn die aus dem Studium universale angefürten auch den Vorzug der Deutlichkeit behaupten dürften.

Wem er selbst seine Weisheit verdankt, dürfte nicht genau auszumachen sein. Abgesehen davon, dafs er darauf Anspruch macht als Enthusiast Theodidakt zu sein und weder Osiander noch Schwenkfeld zum Lehrer gehabt zu haben, rühmt er Paracelsus, lobt die Widertäufer und beruft sich namentlich auf einen nürnbergischen Organisten und Maler V. Lautensack. Wenn auch Opel die Erwänung Lautensacks als Verdachtsmoment für eine angeblich Weigel'sche Schrift ansehen will und die Verbindung Lautensacks mit Weigel für mythisch anzusehen geneigt ist, ließe sich doch kaum erklären, wie in der Anhängerschaft Weigels Lautensack zu solcher Autorität gekommen wäre, wenn nicht schon Weigel selbst in einem Zusammenhang mit diesem älteren Mystiker sich gewufst hätte. Mag Weigel durch seine theologische Bildung den unklaren Lautensack weit überragt haben — seiner schroffen Abweisung der zünftigen Theologie würde es ganz entsprechen, dafs er in einem Laien — einem Auditor den Träger warer Weisheit gesucht. Arnold erwänt a. a. O. Th. III, c. 1 noch einen Ägidius Guthmann neben Lautensack als Vorläufer. Offenbar haben diese gnostisch-mystischen Ideeen schon aus vorreformatorischer Zeit sich durch laienhafte Tradition fortgepflanzt.

Der Anstoß, den die Theologie des 17. Jarhunderts an Weigel nahm, sprach sich hauptsächlich in dem Vorwurf des Enthusiasmus aus und dieser letztere gründete sich darauf, dafs Weigel das Zeugnis der Schrift und Kirche vernachlässige zu Gunsten einer auf direkte göttliche Offenbarung sich stützenden Selbstgewifsheit. Und in der Tat wird W. auch nicht müde, die Lehre vom inneren Worte zu verfechten und in dieser Beziehung sich auf die Seite der Widertäufer und der aus Luthers Kämpfen bekannten Schwarmgeister zu stellen. Die h. Schrift ist bloßer Buchstabe und kann durchaus keine ware Erkenntnis bringen. Nur wen der Vater zieht, der kommt zu Christo. Die Theologen, welche mit der Schrift umgehen, one durch den Geist gelehret zu sein, sind blind, bleiben bei der bloßen Schale, können nie zur Warheit kommen. Insoweit scheint er nur zu widerholen, was jene Wittenberger Schwarmgeister schon vor ihm vorgebracht. Allein deutlicher als bei diesen Geistern macht sich bei W. der Zusammenhang dieses Satzes mit einem allgemeinen subjektiven Idealismus geltend. Es soll überhaupt von außen nichts in des Menschen Geist hineinkommen. Im 11. Kap. des ersten Büchleins der Schrift Gnothi Seauton sucht er nachzuweisen, dafs alle natürliche Erkenndtnuß oder Begrifflichkeit herkomme und fließe vom Auge selber unnd nicht vom Gegenwurff — um dann im 12. Kap. zu zeigen, „dafs die Erkenndtnuß göttlicher Schrift müsse nothwendig fliessen und genommen werden auß dem Geiste oder Auge selber und nicht auß dem Buchstaben oder Gegenwurff". Danach bedarf der Mensch nicht etwa nur einer besonderen innerlichen Mitteilung, um die Schrift verstehen zu können, sondern er hat diesen Inhalt schon in sich. Die Schrift kommt nicht etwa nur mit ihren Mitteilungen einem innerlichen, religiösen Bedürfnis entgegen, sondern was sie mitteilt hat der Mensch tatsächlich schon in sich. Ausdrücklich sagt er S. 37, „daß du betest mit Ernst und Gott anruffest umb den Verstand, daruf bringe ich und das fordert die Wahrheit von allen. Aber daß du dennoch vermeynest, du wollest das Urtheil

oder die Erkenndtnuß erst aus der Biblia nemen und nit auß dem heiligen Geist von Oben herab, so irrestu, denn nit die Schrift gibt dies, sondern Gottes Geist in dir, welcher die Schrift gediktiret hat". Gäbe die Schrift die Warheit, meint er, so würde ein jeder Leser eine gleichförmige und ungespaltene Meinung mit dem andern bekommen. Die Schrift ist also nur Kundschaft des Geistes in uns, ist allen Gläubigen ein gut Memorial u. s. w., dadurch sie veranlasst werden, die in ihnen selbst vorhandene Warheit zu entdecken und an's Licht zu ziehen. Es liegt auf der Hand, welche Konsequenzen diese Sätze haben müssen. Es ist damit ja das geschichtliche Element der Offenbarung zum Voraus völlig vergleichgiltigt, da die geschichtliche Warheit doch nicht zum Voraus im Menschen vorhanden sein kann — und in der Tat spricht sich W. auch in überaus geringschätziger Weise über das Historische aus. Der Glaube an die Heilstatsachen als äußere erscheint völlig wertlos. Bei dieser Geringschätzung des geschichtlichen Momentes kann auch der Empfang des Geistes eigentlich nicht mehr abhängig sein von dem Zusammenhang mit dem geschichtlichen Christentum. Diese Warheit, an welche die Schrift den Menschen mant, ist vielmehr von Ur an im Menschen. Seine Schrift, die er betitelt hat: Studium universale, nennt dieses Studium (Vorrede 3 ff.) das erste in der Welt, muss auch das letzte bleiben und ist das warhaftigste Studium, das da alle Warheit ohne Irrthumb fürleget wie die Literati sagen: Antiquissimum quodque verissimum. Das aller elteste ist auch das wahrhaftigste. Oder was da soll das wahrhaftigste seyn, das muß das allerelteste seyn, das am lengsten gewehret hat". Dem Ruhm der verschiedenen Sekten der Lutheraner, Mahometaner, Pontificii, dass ihr Glaube schon so und so lange gedauert habe, stellt er den Satz entgegen, dass sein Studium universale das allerelteste sei. — „denn es nimpt seinen Anfang mit der Schöpffung, da kein Buch auff der Welt war, da war dieß Studium universale bey allen Frommen gemein, denn sie nichts anderes lerneten und studireten, als allein die zwey Dinge, Gott und Kreatur, Ewigkeit und Zeit, Adam und Christum, den alten und den newen Menschen, da hatten sie die wahrhaftige gantze Philosophiam und Theologiam für sich ohne allen Irrthumb". Schon dass er neben die Pontificii und Lutheraner auch die Mahometaner als weitere Sekte one Weiteres stellt, weist darauf hin, dass ihm das geschichtliche Christentum keinen ausschließlichen Wert gehabt haben kann. Wenn man allenfalls den Satz, welchen er im Dialog vom Christentum ausfürt, (S. 66), „daß die heilige catholische Kirche nicht ist der Hauff des Bapsts, noch der Hauffe des Luthers, noch der Hauffe des Mahomets noch einige Sekte auff der Welt. Sondern sie ist under allen Völckern, Heyden und Sprachen eine geistliche unsichtbare Versammlung der Heiligen der Newgeborenen" — wollte davon verstehen, dass Christen unter anderen Völkern zerstreut seien, so ergibt sich aus den eben angefürten Sätzen doch wol unbestreitbar, dass diese Ausfürungen anders zu deuten sind und er auch Heiden und Muhammedaner one irgend welchen Zusammenhang mit dem geschichtlichen Zeugnis von Christo will in diese Kirche eingerechnet wissen. Es ist also im wörtlichen Sinne gemeint, wenn W. nicht etwa nur den Christen, sondern allen Menschen die Salbung zuschreibt (Güldener Griff S. 73). Der Enthusiasmus der himmlischen Propheten wird so bei W. zum Gnostizismus, der nur den Unterschied der Psychiker und Pneumatiker kennt oder in Weigel'scher Terminologie den der natürlichen aktiven und der übernatürlichen passiven Erkenntnis. Diese Änlichkeit Weigels mit dem Gnostizismus tritt nun auch darin zu Tage, dass folgerichtig auch das Prinzip der Erlösung schon von Anfang an im Menschen vorhanden ist und dass es eigentlich nur darum sich handelt, dieses Prinzip zu erkennen.

„Es sind, wird in der Schrift Gnathi Seauton S. 74 ff. ausgefürt, in der Welt zwei sehr hohe wichtige Personen, deren jede ihr selbst und ihren Nachfolgern sehr große Ding hat ausgerichtet, erworben, gewirket und gehandelt. Die erste Person ist der natürliche Adam, geschaffen von Gott. Die andere Person ist der übernatürliche Adam, geboren von Gott in der Jungfrau. Die natürliche Person als Adam hat durch seinen Ungehorsam ausgerichtet und erworben ihm selber und allen denen, die in ihm bleiben, das ist sein Fleisch essen und

sein Blut trinken, Finsternis, Tod und die ewige Verdammnis. Die andere Person, Christus der Son Gottes, hat durch seinen Gehorsam auffgerichtet und erworben ihm selber und allen denen, die durch den Glauben in ihn versetzt werden, das ist sein Fleisch essen und sein Blut trinken, Licht, Leben und die ewige Seligkeit. — Nun dürfen wir uns aber um die Buchstäbischen nicht kümmern lassen, sondern es gebühret den Christen vielmehr zu sehen auf den Sinn und Verstand der Schrift. Dieser richtige Verstand aber lehret uns, dass Adam und Christus nur die zwei Bäume bedeuten, die in jedem Menschen als solchem gepflanzet sind". Der geschichtliche Christus wie der geschichtliche Adam ist also je nur Symbol eines schon vorhandenen Prinzips. Es ist klar, dass danach auch von keinem Sündenfall die Rede sein kann im Sinne einer geschichtlichen Erfarung. Wenn von einem solchen die Rede ist, so kann das offenbar nur heißen, dass Adam, d. h. der Mensch nach seiner bloßen Naturseite, allerdings verloren war. Aber die Neugeburt, die ihm zu Teil wird, besteht eben in der Setzung des anderen des Erlösungsprinzips". Adam konnte aus der Verdammnis nicht kommen, er würde denn ganz geopfert, wird a. a. O. S. 75 gesagt oder würde beschnitten, oder würde getauft, oder esse das Fleisch und trinke das Blut des Sones Gottes. Derhalben kam Gott vom Himmel in sein Paradies und predigte ihm das einige höchste, schöne, schönste, tröstlichste Evangelium, das ist: sprach sein Wort in die lebendige Seele Adä; der Same des Weibes soll der Schlange den Kopf zertreten. Da kam der Glaube, da kam Christus, da ward Gott Mensch, da geschah die andere Geburt, die Neugeburt zum Himmel". Diese Sätze zeigen zur Evidenz, dass der gefallene Adam eben nur der noch nicht mit dem göttlichen Prinzip ausgestattete Mensch ist oder der, in welchem dieses Prinzip noch nicht zum Bewusstsein gekommen ist. Daher kann auch Weigel sich veranlasst fülen, auf eine theologische Schulfrage — ganz gegen sein sonstiges Prinzip sich einzulassen — nämlich auf die Frage, ob die Sünde die Substanz des Menschen verändert habe oder nur accidentiell in ihm sei. Sofern nun dies natürliche Prinzip zum Menschen gehört, muss er sich für die letztere Alternative entscheiden. Die Sünde kann doch wesentlich nur darin bestehen, dass die beiden im Menschen vorhandenen Prinzipien nicht in die rechte Ordnung kommen und wenn auch von einem Ertöten Adams die Rede ist, so kann dabei doch nicht an die völlige Vernichtung gedacht werden dieses natürlichen Menschen. Die beiden Bäume bleiben im Menschen stehen, es kann sich nur fragen, von welchem derselben er ißt.

Danach ist nun verständlich, warum Weigel gegen die justitia imputativa mit solchem Eifer kämpft und an die Ausdrucksweise Osianders sich anschließt, dass Christus selbst w e s e n t l i c h unsere Gerechtigkeit sei. Die ganze Erlösung kann ja wie der geschichtliche Christus selbst in ihrem äußeren Hergang nur Sinn und Abbild sein innerlicher Vorgänge. Diese innerlichen Vorgänge selbst sind aber zunächst nur negativer Art. Die innerliche Ertötung besteht darin, dass der Mensch in seinem Denken und Bestreben sich von dem natürlichen Prinzip zurückzieht. Dieses natürliche Prinzip ist das Äußerliche, Sinnliche, Viele. Die Erlösung besteht also tatsächlich in der Zurückziehung auf das Übersinnliche, Eine. Weigel bezeichnet diese Zurückziehung mit dem Ausdruck „Gelassenheit" — Verzicht auf den eigenen Willen. Der freie Wille ist die Hölle und machet die Hölle, da ist keine Ruhe. Der Wurm stirbet nit und das Lewen verlöschet nit (Stud. univ. c. 5, E. 6). Das ist der asketische Zug bei Weigel, der ihn mit der Mystik der deutschen Theologie und Taulers, auf welche beide sich W. bezieht, verbindet. Der Eingang in das Paradies in die Stille, in den h. Sabbat, ist das eigentliche Ziel der Erlösung. In dieser Gelassenheit entwickelt sich der mit der Neugeburt identische Glaube, der eben in der Hingabe an dies höhere aus dem Spiraculum vitae stammende Prinzip besteht, eine Hingabe, die natürlich nicht an ein außer dem Menschen liegendes Ding geschehen kann, sondern die zunächst eben theoretische Einigung mit dem immanenten Prinzip ist. In diesem Sinne ist denn allerdings der Glaube auch entscheidend für Wert und Wesen des Menschen. „Es lieget Alles im inneren Menschen ob er gläubig oder ungläubig sei. Der Mensch wird geheissen innerlich und äußerlich, alt und neu, gläubig oder ungläubig nach

dem Teil, das da herrschet". So sehr also am Ende auch in den Früchten sich zeigen muss, von welchem Baum in ihm der Mensch isset — schließlich machen nicht die Früchte ihn selig, sondern das Essen und Trinken von dem geistlichen Baum in ihm oder der Glaube, die Neugeburt. Dieser Glaube aber ist eben ein Erleiden Gottes unter Aufgebung alles eigenen Willens. — Diese Soteriologie nun hängt aufs innigste zusammen mit den metaphysischen Voraussetzungen Weigels, Voraussetzungen, in denen am ehesten sich der Einfluss des Paracelsus geltend macht und durch welche er einen gewissen Zusammenhang mit J. Böhme darstellt. Freilich gerade das Eigentümlichste des letzteren, seine Lehre von Gott und dem Grund der Schöpfung, erscheint bei Weigel gar nicht vorbereitet. Die Gotteslehre Weigels ist vielmehr ganz nach neuplatonischem Schema zugeschnitten. Gott ist rein affekt- und wirklos. Gott das höchste Gut bleibet immer, wie er ist, affektlos, unwandelbar, du liebest ihn oder hassest ihn, du fluchest oder betest, so wirst du ihn weder betrüben noch erfreuen (Vom Ort der Welt S. 101). Gott hat in sich selbst keinen Willen, sondern nur in der Kreatur. Aber woher kommt die Kreatur? Diese Frage hat, wie ich sehe, Weigel nirgends einer näheren Betrachtung unterzogen. Nur darauf war er bedacht, zwischen diesen wirklosen Gott und die sichtbare Kreatur Mittelglieder einzuschieben. „Das ewige, wirkliche, selbständige, endlose, wahrhaftige, ungeschaffene, ungeborene Wesen oder Gut hat von ihm selber aus seinem Wesen geboren ein ander Wesen, sich darinnen und dadurch und damit zu eröffnen und alle Dinge in's Wesen zu rufen, es sei sichtbar oder unsichtbar". „Dies geborene Wesen, dieweil es nicht von ihm selber ist, und nicht sein selbst Wesen wie das ungeborene, wird billig genannt ein Bildnis, ein Sonn, ein Glanz oder Ausschein der göttlichen Majestät, ein Wort, Arm, Will oder Gesetze Gottes, denn darinn lässet sich das ewige und ungeborene schauen und sehen von Angesicht zu Angesicht. Dadurch und damit schaffet, wirket, regieret Gott alle Ding als durch seinen Arm, Hand oder Werkzeug (a. a. O. S. 85 f.)". Aber auch zwischen diesem Erstgeborenen vor allen Kreaturen und der sichtbaren Welt scheint in manchen Stellen wider die Engelwelt als ein Mittleres sich zu befinden. Damit ist immer nicht erklärt, wie Gott zum Schaffen veranlasst wurde. Noch einzelnen Stellen könnte man denken, es gehöre zum Wesen Gottes selbst, Kreaturen zu haben. „Die himmlische Eva, heißt es (Stud. univ. D. 3 sq.), hat im Anfang Gott zum Gotte gemacht, zum Schöpfer, sie ist die Mutter aller Lebendigen, durch sie kömmt Alles an Tag, ohne sie were kein Gott, keine Kreatur, nur Ewigkeit ohne Zeit". „Die Ewigkeit ist aber nicht ganz ohne Zeit und Zeit ist nichts ohne Ewigkeit. Solches soll aber nicht sein, dass man Gott ohne Kreatur betrachten wollte, Ewigkeit one Zeit, sondern alle Male beide mit einander, keins ohne das andere. Wie die Kreatur ihr Wesen empfangen hat aus Gott und bleibet in Gott, also hat Gott Willen empfangen in, mit und durch Kreatur und bleibet selber der Wille in der Kreatur". — Damit ist denn freilich auch ein solches Ineinander von Gott und Welt gesetzt, dass der Gegensatz, in welchem sich beide befinden, wider nicht recht begreiflich erscheinen will. Die Welt ist insoweit nur der selbstlose Reflex der Gottheit (Ort der Welt S. 84). Sollte da nicht am Ende diese äußerliche sichtbare Welt doch nur die Folge der Sünde sein? In der Tat finden sich Äußerungen, welche auf diesen Gedanken füren könnten. „Durch sein Wort, sagt Weigel a. a. O. K. 18, schuff Gott die Engel, in denselben auch die Welt unsichtbar und ganz e i n Ding. Aber nach dem Fall Lucifer wollte Gott auch den Menschen haben, darumb schuff er zuvor den Erdenklos, das ist diese sichtbare Welt mit allen Geschöpfen, welche Welt ein excrement oder Auswurff ist vom unsichtbaren Gestirn, welche Sternen sind Wesen der Engel". — Danach würde also die Weltschöpfung als Abfall zu verstehen sein in gnostischer Weise. Und sofern doch die Kreatur der Engel selbst noch unsichtbar ist für uns, also doch immer ein Mittelglied zwischen Gott und der sichtbaren sinnlichen Welt, könnte am Ende auch diese äußere Schöpfung mit dem Sündenfall in Verbindung gesetzt werden. Wenn in der Schrift vom Wege und Weise alle Dinge zu erkennen gesagt ist: „nach dem Abkehren ist Adam gefallen in den äußeren Menschen" — so könnte immerhin das Wort so verstanden

werden, als sei diese Materialität erst durch die Sünde entstanden. Wenn die Sünde selbst wesentlich in diesem Hang zum Sinnlichen, Kreatürlichen besteht, so scheint ja auch dieser Zusammenhang der Materialität mit der Sünde nahegelegt. Dennoch sind die Andeutungen in dieser Beziehung viel zu gering, als dass sich ein sicherer Schluss darauf bauen ließe. Von konsequenter Durchfürung dieser Anschauung kann vollends keine Rede sein, da vielmehr anderweitige Aussfürungen gerade im Gegensatz zu solcher Anschauung sich befinden. Denn er hält ja daran fest, dass die Sünde nur Accidens sei, keine Substanzveränderung und das Büchlein vom Ort der Welt ist ja gerade darauf berechnet zu zeigen, dass Alles seinem Wesen nach in Gott sei — Gott ein „Begriff" aller Dinge, dass Erde, Himmel und Hölle in ihm sei. Adam ist in Folge des Falles nicht leiblich aus dem Paradies gestoßen worden und auch Lucifer ist seinem Wesen nach in Gott. Nur sofern Lucifer und Adam nicht im Willen Gottes geblieben sind, ist eine Veränderung mit ihnen vorgegangen. Der Himmel ist eben nur jener innerliche Sabbat der Seelen, da sich die Kreatur ganz in Gott verliert, auf sich selbst verzichtet, wie die Hölle eben darin stehet, dass die Kreatur will, einen eigenen Willen hat. Die Äußerlichkeit der Welt erscheint sonach auch wider ganz irrelevant und der Schritt zu einem Idealismus, der in der Welt eigentlich nur die Imagination der Sünder sieht, läge nicht ganz ferne. Doch hält W. entschieden an der Objektivität der zeitlich räumlichen Welt fest.

Stellt aber diese sichtbare Welt sozusagen den äußersten Gegensatz gegen Gott dar, so ist der Mensch gewissermaßen der Wendepunkt, in welchem sie zu Gott wider zurückkehrt. Der Mensch ist der Mikrokosmus, wie im Gnothi Seauton aussfürlich dargestellt wird. Den vier Elementen gegenüber ist er der numerus quinarius — das fünfte Element das alle anderen in sich enthält und bei dieser Deduktion macht W. am meisten von naturphilosophischen Ideeen Gebrauch, an die sich auch kabbalistische Gedanken anknüpfen lassen. Aber wie er aus dem Sinus terrae ist, so trägt er andererseits, als aus dem Athem Gottes geworden, das Bildnis Gottes an sich. Das ist eben die Zweiheit der Prinzipien in ihm, die natürliche und die übernatürliche Geburt, Adam und Christus — und da die natürliche Seite selbst wider eine zweiteilige ist, da er einen animalischen und siderischen Geist hat, so erscheint der Mensch schließlich trichatomisch. Kraft seines Ursprungs aus den Elementen trägt er Sinn und Neigung für das Äußerliche, Sinnliche an sich, kraft der Vernunft aber des siderischen Geistes hat er den Sinn für Künste, Wissenschaften u. s. w., wärend der Verstand mens intellectualis zum Objekt Gott hat. Sofern der Mensch in diesem letzteren Element lebt ist er frei, eins mit Gott. Gott wird in ihm Mensch — Gott will in ihm, sieht in ihm, kraft der anderen Elemente ist er den Gestirnen unterworfen (cf. Güldener Griff C. 12. 13. Gnothi Seauton C. 10. 17). Das übernatürliche Element ist unsterblich und unvergänglich, die beiden anderen Elemente tötlich und vergänglich. Man möchte nun erwarten, dass W. zeigen werde, wie der Mensch eben, indem er sich nun diesem übernatürlichen Elemente überlasse, die Welt im ganzen wider zu Gott füre. Allein dazu fehlt ihm zu sehr jeder Gedanke an Entwicklung. Von dem neuplatonischen Gott aus kann es zu keiner Geschichte kommen. Andererseits da das Sinnliche, Äußerliche das absolut Wertlose ist, da die Seligkeit von jeder äußeren Zuständlichkeit unabhängig ist — jeder Himmel oder Hölle lediglich in sich selbst trägt, da auch in sittlicher Beziehung die äußerliche Betätigung doch eigentlich so wertlos ist, dass er zu dem bedenklichen Satz fortgehen kann, man möge an den kirchlichen Ceremonieen sich auch mit dem Bewusstsein ihrer Wertlosigkeit beteiligen, ja man möge auch den äußeren Priesterstand trotz der Überzeugung, dass derselbe falsch und ungöttlich sei, beibehalten, so könnte man auf die Vermutung kommen, W. werde auch die äußere Welt für ewig halten und auch die Schöpfung sei nicht als zeitlicher Vorgang von ihm gedacht. Dennoch spricht er so bestimmt von der Zerbrechung der Welt als einer völligen Vernichtung, als Aufhebung aller Räumlichkeit und Zeitlichkeit (Vom Ort der Welt K. 16), dass man unmöglich an eine bloße symbolische Redeweise denken kann. So wenig dieses äußerliche sinnliche Wesen für den Geist irgend

eine Bedeutung zu haben scheint, so fült sich der Fromme doch dadurch bedrückt. Aber wie die Schöpfung unmotivirt erfolgt, so ist auch ihre Aufhebung nirgends von W. motivirt. Weigel redet zwar von einer Auferstehung des Fleisches, aber der Begriff des Fleisches ist in diesem Falle ganz dem Begriff der Kreatürlichkeit gleichgesetzt. Denn ausdrücklich wird die Auferstehung von der Erstehung des alten Leibes zum Gericht unterschieden (a. a. O. K. 22). Die Auferstehungsleiblichkeit ist unsichtig, unräumlich, schlechthin geistig — wie denn auch ausdrücklich das Fleisch Christi unterschieden wird von dem adamitischen. Das Fleisch in dem Sinne Weigels ist nur das individualisirte übernatürliche Prinzip im Menschen. Freilich auch alles Individuelle wird bei dieser Auferstehung abgestreift — nicht nur die Geschlechter, auch die Namen hören auf — ein Bedürfnis nach Gemeinschaft ist nicht mehr vorhanden — mit anderen Worten: das kreatürliche Prinzip ist wider ganz in Gott zurückgenommen. Die Konsequenz wäre freilich die ἀποκατάστασις im vollsten Sinne und es ließe sich leicht zeigen, daſs die Behauptung einer fortdauernden Hölle und Verdammnis schwerlich mit Weigels Prinzipien sich vereinigen läſst. Man könnte höchstens auf das Prinzip der Freiheit als Möglichkeitsgrund sich berufen, wie derselbe bei Origenes ja allerdings die Weltmöglichkeiten in sich schließt. Allein W. läſst die Freiheit ja erst auf Grund der Schöpfung eintreten.

Wie nach diesen Ausfürungen Dorner (Christologie II, S. 854) dazu kommen konnte zu sagen, „daſs W. durch seine Lehre von der höheren himmlischen Leiblichkeit Christi sich mit dem geschichtlichen Christus in engere Verbindung zu setzen gesucht" — und gar mit einem geistlichen Essen Christi im Abendmal sich nicht begnügt habe — wärend er doch widerholt die völlige Wertlosigkeit des heil. Abendmals betont — wie Dorner auch in der Gesch. der protest. Theol. S. 602 noch sagen kann: „es ist in Weigel ein kräftiger Zug dazu, der Leiblichkeit eine Stelle zu geben" ist schwer begreiflich für einen der in den Zusammenhang der Weigel'schen Gedanken einzudringen versucht. Bei W. fehlt offenbar jeder Sinn für das geschichtliche Christentum wie für die Geschichte überhaupt, weſswegen auch der Gedanke eines Seculum aureum, den er gelegentlich ausspricht außer allem Zusammenhang steht mit seinen Grundanschauungen. Auch die Schrift, auch der geschichtliche Christus ist ihm lediglich symbolische Hülle, die er beliebig zur Darstellung seiner Ideeen gebraucht. Dieser Mangel an geschichtlichem Sinn offenbart sich auch in einem Mangel an warhaft ethischem Verständnis. Es ist eben ein weichlicher Subjektivismus, der gegen jeden Zwang in Glaubenssachen protestirt und selbst dem weltlichen Richter das Schwert aus der Hand nehmen möchte, ein Subjektivismus der im Verzichten auf Accidenzien in einer asketischen Lebenshaltung sich geltend machen mag, aber von sittlichen Zielen und Aufgaben, die mit Energie erstrebt sein wollen, nichts weiß, sondern aus lauter Friedfertigkeit und „Gelassenheit" die einfachste Pflicht des Bekenntnisses von sich abweist.

Den Zeitgenossen, sowol den Freunden als den Gegnern, blieb one Zweifel Weigels eigentümlicher Idealismus etwas unverständlich. Was ihm einen Anhang verschaffte, das war one Zweifel der Eindruck religiöser Innerlichkeit und subjektiver Lebendigkeit in einem Zeitalter, da sonst die objektive Richtigkeit der Lehrform und die gesetzliche Beteiligung am kirchlichen Leben alles zu gelten schien. So interessirten sich für die unter seinem Namen ausgehende Litteratur ebensowol einfache, subjektivistisch gestimmte Fromme wie ein Kreis von Personen, welche hauptsächlich an die Weiterbildung der hier vorliegenden Momente einer geheimnisvollen Naturphilosophie und Kabbalistik dachten. Auch die Gegner von Schelhammer, dem Hamburger Hauptpastor, der den Feldzug eröffnete, bis auf die Unschuldigen Nachrichten, die im Pietismus das Fortwirken Weigel'scher Ideeen zu erkennen glaubten, sahen in Weigel eben vorzüglich den eingebildeten hochmütigen Subjektivisten, der das geschichtliche Christentum nur mittelbar in der kirchlichen Ordnung und dem kirchlichen Dogma antaste. Die Unsch. Nachr. legen ihm nur einen völlig unchristlichen Deismus zur Last. So wurde der Weigelianismus zu einem Allgemeinbegriff, unter den mehr oder weniger alle mit der kirchlichen Ordnung zerfallenen Christen subsumirt wurden. Zu einer geschlossenen theo-

logischen oder philosophischen Schule konnte es der Natur der Sache nach nicht kommen. Wie weit Böhme von Weigel'schen Ideeen Kunde bekam und beeinflusst wurde, ist nicht leicht zu sagen. So viele Berürungspunkte Weigels Ideeen mit manchen Systemen seit Kant darbieten, so scheint das Urteil von Opel, dass W. ein Bürger kommender Geschlechter gewesen, doch keineswegs ganz begründet. Der asketisch-mystische, ungeschichtliche Zug weist ihn ebenso nach rückwärts. Seine Stellung ist änlich wie die des Scotus Erigena, der auch mehr ein spätgeborener Genosse antiker Spekulation als ein Prophet der Zukunft zu sein scheint. Noch verfehlter ist die Anschauung, die Carrière mehrfach andeutet und Opel gewissermaßen wider aufnimmt, dass die reformatorischen Ideeen sich aus der entgeisteten offiziellen Theologie zu W. geflüchtet. Solche Urteile beweisen doch nur, dass die, welche sie fällen, ein klares Verständnis von dem treibenden reformatorischen Interesse nicht haben. Dass ein Mann von solch mystischer Stimmung keinen Beruf zum Reformator hat — hat der Erfolg bewiesen und dass man mit etlichen spekulativen Ideeen eine neue Zeit heraufzufüren vermag, sollte nachgerade auch selbstverständlich sein.

Die ältesten Nachrichten über Weigel gibt Arnold in der Kirchen- und Ketzerhistorie I, S. 1088 ff. Gegen ihn wenden sich die Unschuldigen Nachrichten, welche zunächst Schelhammers Angaben aufrecht zu halten suchen, aber nachher selbst retraktiren. Abschließend war vorläufig die eben angefürte Dissertation Reichels unter Hilligers Vorsitz. Einiges neue Material hat Opel in seiner Monographie über Weigel beigebracht. Die theologische Bedeutung Weigels richtig zu würdigen und mit einiger kritischen Schärfe die Anschauungen Weigels zu entwickeln ist dieser Monographie nicht gelungen. Der Wert derselben besteht namentlich in dem Versuch litterarische Kritik zu üben und den Weigelianismus in den Ramen der allgemeinen Geschichte einzuordnen. Vor ihm hat L. Pertz in Niedners Zeitschrift für histor. Theol. 1857, Heft 1 und 1859 Heft 1 Weigels Persönlichkeit, Schriften und Anschauungen gewürdigt. Seine philosophischen Anschauungen haben Beachtung gefunden bei Ritter, Geschichte der Phil. X, S. 77—100; Staudenmayer, Philosophie des Christentums I, S. 723 ff.; Carrière, Philosophische Weltanschauung des Christenthums. Von theologischer Seite aus haben mit gewonter Gründlichkeit ihn behandelt J. G. Walch, Einleitung in die Religionsstreitigkeiten S. 1024—1066 und Planck, Geschichte der protestantischen Theologie, S. 72 ff. Einzelne Seiten der Weigelschen Anschauungen sind behandelt von Dorner, Geschichte der protest. Theologie, S. 601 f., Christologie II, 880 ff. und von Baur, Trinitätslehre III, S. 255—260, Versöhnungslehre, S. 463. D. H. Schmidt.

Weihbischof. I. Geschichte. Als im 7. Jarhundert im Morgenlande in Folge der Besitznahme christlicher Gegenden durch die Sarazenen die dortigen Bischöfe aus ihren Sprengeln vertrieben waren, warte ihnen das trullanische Kapitel von 692 c. 37 im Anschluss an ältere Kanonen, c. 35 apostol., c. 18 Antioch. v. 341 in c. 5 Dict. XCII, ihre Rechte, später (im 9. und 10. Jarhundert) ging man aber in Spanien so weit, die ihrer Sprengel beraubten Bischöfe in anderen Distrikten zur Aushilfe für die den bischöflichen Ordo voraussetzenden Weihehandlungen zu benützen und auch mitunter für die von den Ungläubigen besetzten Bistümer neue Bischöfe zu konsekriren (Mansi, Conc. coll. 18, 183, 219). Solche Bischöfe konnten nach Beseitigung des Institutes der Chorbischöfe (s. den Art. „Landbischof" Bd. VIII, S. 385) als Gehilfen für die bischöfl. Weihehandlungen in dem Sprengel eines Diözesanbischofs fungiren, und dadurch war die Schwierigkeit der Beschaffung solcher Gehilfen und Stellvertreter, welche aus der Vorschrift des nicänischen Konzils von 325, c. 8, dass für jedes Bistum nur ein Bischof geweiht werden sollte (s. ferner P. Hinschius, Kirchenrecht, Bd. 2, S. 39), beseitigt. Die Möglichkeit in dieser Weise den Diözesanbischöfen für die aus dem Ordo fließenden Handlungen Vertreter zu schaffen, blieb aber in jenen Zeiten nur eine Ausnahme, und bis in das 12. Jarhundert waren die Diözesanbischöfe für die Regel darauf angewiesen, sich der Unterstützung eines benachbarten oder zufällig in ihrer Diözese anwesenden Bischofs zu bedienen. Als indessen im 13. Jar-

hundert eine Reihe von Bischöfen in Preußen und in Livland genötigt wurden, ihre Diözesen zeitweise oder für immer zu verlassen, wurden diese häufig in den deutschen Bistümern als Hilfsbischöfe tätig. Die Zal solcher Bischöfe wuchs seit Ende des gedachten, namentlich seit dem 14. Jarhundert, nachdem die in Folge der Kreuzzüge im Morgenlande gegründeten lateinischen Bistümer größtenteils in die Hände der Ungläubigen gefallen waren und man zur prinzipiellen Warung der Rechte auf diese, trotzdem dass die Möglichkeit baldiger Rückkehr geschwunden war, noch fort und fort Bischöfe auf jene Diözesen (in partibus infidelium) konsekrirte. Wegen der Missstände, welche sich daraus ergaben, — namentlich scheinen die Mönche, um frei vom Zwange des Klosters leben zu können, solche Konsekrationen gesucht zu haben, — machte Clemens V. die Ernennung und Weihe derartiger Bischöfe von der Erlaubnis des päpstlichen Stules abhängig (Clem. 5 de elect. I, 3). Zunächst war die Hilfsstellung der geweihten Bischöfe neben dem eigentlichen Diözesanbischof immer noch eine vorübergehende, da dieselben die Sprengel, in welchen sie aushilfsweise fungirten, noch mehrfach gewechselt haben und ihnen nur für einzelne Fälle die erforderlichen Vollmachten erteilt worden sind. Erst seit dem Ende des 14. Jarhunderts kommen generelle, ein für allemal erteilte Ermächtigungen vor, und seit dem 15. Jarhundert bildete sich die Sitte, sie auf längere oder auf Lebenszeit, sowie gegen Zusicherung eines bestimmten Einkommens anzunehmen. Die Anfänge des heutigen Institutes gehen also auf das 13. Jarhundert zurück und wenn diese vielfach (s. z. B. Richter-Dove, Kirchenrecht, § 139) auf Grund einer Bulle Benedikts IX. (1033—1048) bei Beyer, Mittelrheinisches Urkundenbuch 1, 371, bis in das 11. Jarhundert verlegt werden, so ist dabei übersehen, dass die betreffende Bulle one Zweifel unecht ist, s. P. Hinschius a. a. O. S. 171. 172 und Breßlau, Jahrbücher des deutschen Reichs unter Konrad II. Bd. 2, S. 514 ff.

II. Geltendes Recht. Die episcopi titulares (das ist jetzt nach einer Anordnung Leos XIII. von 1881, Archiv für kathol. Kirchenrecht, Bd. 48, S. 211 die offizielle Bezeichnung), früher auch episcopi in partibus infidelium (oder bloß episcopi in partibus), nullatenses, annulares, sind diejenigen Bischöfe, welche auf ein ehemals katholisches, jetzt in den Händen der Ungläubigen (nicht aber der Protestanten) befindliches Bistum oder Erzbistum geweiht werden. Ihre Ernennung gebürt ausschließlich dem Papste. Über die Präkonisation, die Ablegung der professio fidei und die Ableistung des Obedienzeides seitens dieser Bischöfe, sowie über ihre Konsekration gilt dasselbe, wie für die anderen, die Diözesanbischöfe (s. Bd. II, S. 486). Da die Kurie formell an der Fiktion festhält, dass die Titularbischöfe eine Diözese haben, so wird ihnen zugleich bei ihrer Ernennung Dispensation von der Residenzpflicht in ihrem Sprengel erteilt, so lange sich derselbe in den Händen der Ungläubigen befindet (s. die Ernennungsbullen Leos XIII. von 1880 u. 1883 im Arch. f. kath. Kirchenrecht, Bd. 46, S. 217 u. Bd. 51, S. 152).

Da der Titularbischof wirklicher Bischof ist, so kann nur derjenige dazu promovirt werden, welcher die für jeden anderen Bischof vorgeschriebenen Erfordernisse besitzt. Ferner untersteht er als solcher dem Papst, nicht etwa dem Diözesanbischof, in dessen Diözese er sich aufhält, und ist ebenso unauflöslich an seine Diözese in partibus infidelium, wie der sonstige Bischof an seinen Residenzsprengel gebunden, so dass er nur durch den Papst auf ein anderes Residenzbistum oder Bistum in partibus versetzt und für ein Bistum der ersteren Art nicht gewält, sondern allein postulirt werden kann. Endlich haben die Titularbischöfe auch Sitz und Stimmrecht auf den allgemeinen Konzilien (was freilich aus Anlass des vatikanischen Konzils von den Altkatholiken bestritten worden ist, s. aber P. Hinschius a. a. O. Bd. 3, S. 605).

Die Titularbischöfe sind dazu bestimmt:

1) wie schon früher den Diözesanbischöfen bei Verwoltung der Pontifikalhandlungen Aushilfe zu leisten und wegen dieser Funktion werden sie gerade als Weihbischöfe, ferner vicarii in pontificalibus, episcopi auxiliares, auch (nament-

lich noch kurialem Sprachgebrauch) episcopi suffraganei genannt. Beim Vorliegen eines genügenden Grundes (z. B. wegen weiten Umfanges der Diözese, wegen Alters oder Gebrechlichkeit) kann der Diözesanbischof vom Papst, welcher dazu allein zuständig ist, die Beiordnung und Ernennung eines solchen Weihbischofes unter Bezeichnung eines dafür geeigneten Priesters und unter Sicherstellung einer ausreichenden Pension (300 Gold-Dukaten) für denselben erbitten. (Aus besonderen Gründen wird auch die Anstellung zweier solcher Hilfsbischöfe für dieselbe Diözese genehmigt.) Durch die päpstliche Ernennung allein ist der Weihbischof noch nicht ermächtigt, die Pontifikalhandlungen in dem Sprengel seines Diözesanbischofes erlaubter Weise vorzunehmen, vielmehr bedarf er dazu außerdem noch des Auftrages des letzteren, welcher sowol speziell für einzelne Fälle, wie auch allgemein erteilt werden kann. Durch Zurückziehung der Vollmacht seitens des Diözesanbischofs und durch Tod oder Resignation des letzteren hört der Auftrag des Weihbischofs auf, nicht aber das Recht auf seine Pension, welche ihm nur durch den Papst, bezw. die Congregatio concilii entzogen werden kann, jedoch muss der Weihbischof in den letzteren beiden Fällen, wenn der neue Bischof sich seiner Hilfe bedienen will, diese fortleisten.

Für die sämtlichen Diözesen Altpreußens ist in der Circumskriptionsbulle De salute animarum vom 16. Juli 1821 die Einsetzung von Weihbischöfen vorgesehen, deren Unterhalt auf die vom Stat für die einzelnen Bistümer zu leistenden Dotation übernommen worden ist, und auf deren Anstellung die Vorschriften des Gesetzes vom 11. Juni 1873 über die Vorbildung der Geistlichen Anwendung finden (s. P. Hinschius, Preußisches Kirchenrecht, Berlin 1884, S. 51, 65, 476, 487). In den übrigen deutschen Staaten existirt statlicherseits eine Verpflichtung, für den Unterhalt von Weihbischöfen Beiträge zu leisten, nicht (vgl. dazu auch P. Hinschius, Kirchenrecht, Bd. 2, S. 181, 504, 506). Für Österreich, wo der freien Ernennung der Weihbischöfe nichts entgegensteht, besteht dagegen eine subsidiäre Pflicht des Religionsfonds mit seinen Mitteln einzutreten (a. a. O. S. 181; die Gesetzgebung von 1874 hat darin nichts geändert). In Frankreich und Elsaß-Lothringen können Titularbischöfe nur mit Genehmigung des Statsoberhauptes ernannt und konsekrirt werden, erhalten aber hier als solche — anders wird es mitunter gehalten, falls sie zugleich zu Coadjutoren mit dem Rechte der Nachfolge bestellt werden, Arch. f. kath. Kirchenrecht, Bd. 49, S. 436 — kein Statsgehalt (vgl. Dursy, Statskirchenrecht in Elsaß-Lothringen Bd. 1, S. 76; Geigel, Das französ. und reichsländische Staatskirchenrecht, S. 264).

2) Erhalten die in Rom, S. Benedetto di Ullano und Palermo residirenden griechischen Bischöfe, welche für Italien die Weihen an Priester aus den Gräco-Itali (unirten Griechen) zu erteilen haben, die Konsekration als Titularbischöfe,

3) nicht minder die Feldpröpste oder Feldbischöfe, wenn die Zugehörigen der Armee von der gewönlichen bischöflichen Jurisdiktion eximirt sind, wie dies z. B. in Österreich der Fall ist (Hinschius, Kirchenrecht, Bd. 2, S. 337),

4) ferner auch die apostolischen Vikare in den Missionsgebieten (ein Beispiel bietet der Vikar für das Königreich Sachsen, a. a. O. S. 356, 357, 358).

5) Endlich werden die apostolischen Nuntien und ein Teil der römischen Prälaten gewönlich zu Titular-Bischöfen oder -Erzbischöfen promovirt, ja es erfolgt eine solche Promotion auch mitunter als bloße Auszeichnung bei anderen Geistlichen. Da die Titularbischöfe aus den Diözesen, auf welche sie geweiht sind, keine Einkünfte beziehen, so wird ihnen vielfach durch päpstliches Indult die Beibehaltung der mit der bischöflichen Weihe unvereinbaren Benefizien gestattet und es kommt daher häufig vor, dass sie zugleich Kanoniker eines Stiftes sind.

Von den bisher besprochenen Titularbischöfen sind die Titularbischöfe in Ungarn zu unterscheiden. Diese sind Priester und erhalten nur den Titel eines Bischofs seitens des Königs verliehen.

Litteratur: J. A. Heister, Suffraganei Colonienses extraordinarii etc. Moguntiae 1843; A. Tibus, Geschichtl. Notizen über die Weihbischöfe von Münster, Münster 1862 (Nachträge dazu im Arch. f. vaterländische Geschichte v. Tibus u. Mertens, Bd. 40, Jahrg. 1882, S. 172); Reininger, Die Weihbischöfe v. Würz-

burg 1865; Evelte, Die Weihbischöfe v. Paderborn, Paderborn 1869; Haid, Die Konstanzer Weihbischöfe im Freiburger Diözesan-Archiv, Bd. 7 (1873) S. 149 und Bd. 9 (1875) S. 1; v. Bunge, Liebland, die Wiege der deutschen Weihbischöfe, Leipzig 1875; Thomassin, Vetus et nova eccles. disciplina, T. I, lib. I, c. 27, 28; Andr. Hieronym. Andreucci, De episcopo titulari seu in partibus infidelium, Romae 1732; Dürr, Diss. de suffraganeis sive vicariis in pontificalibus episcoporum Germaniae, Moguntiae 1782; P. Hinschius, Kirchenrecht, Bd. 2, S. 171 ff.; Th. Kohn, Die Weihbischöfe im Arch. f. kath. Kirchenrecht, Bd. 46, S. 201 ff., s. auch Dziatzko a. a. O. Bd. 51, S. 146. **P. Hinschius.**

Weihnachten, Weihnachtsfest und Weihnachtsfeier. 1) Der Name Weihnachten (mittelhochdeutsch ursprünglich in Dativform zen wîhen nahten oder ze wîhen naht, als plur. und sing. gebraucht, von Wîhi, Weihe, Heiligkeit) war zunächst, wie es scheint, Bezeichnung der heiligen Zwölfnächte um die Zeit der Wintersonnenwende (25. Dez. bis 6. Januar), die bei den germanischen wie bei verschiedenen anderen Völkern in heidnischen Zeiten als Winterfest, als Fest des im Kampf mit den Mächten der Finsternis scheinbar unterliegenden, aber bald wider siegreich durchbrechenden Lichtgottes, in verschiedener Weise mit allerlei symbolischen Darstellungen und Bräuchen gefeiert wurden. Bei den heidnischen Angelsachsen hieß das Fest nach Beda's Angabe modranecht, nox oder noctes matrum, d. h. wol die Nacht der Göttinnen oder Göttermütter Hulda und Berchta (Beda de temp. rat. cap. 13: Incipiebant annum (antiqui Anglorum populi) ab octavo Cal. Januar. die (= 25. Dez.), ubi nunc natale Domini celebramus. Et ipsam noctem, nunc nobis sacrosanctam, tunc gentili vocabulo modranecht i. e. matrum noctem appellabant ob causam, ut suspicamur, cerimoniarum, quas in ea pervigiles agebant vgl. Grimm, D. Mythol. S. 628). In christlichen Zeiten wurde der heidnische Festnamen der nox sacrosancta oder wîhnaht und mit ihm auch ein Teil der damit verknüpften volkstümlichen Festbräuche übergetragen auf das Fest der geweihten Nacht, in welcher Christus geboren ward, und weiterhin auf die ganze der Erinnerung an die Geburt und Erscheinung Christi gewidmete Festzeit des Kirchenjares, die zu den beiden älteren Festkreisen (dem Oster- und Pfingstcyklus) als dritte heilige Festzeit seit dem vierten Jarhundert allmählich hinzugekommen war. Der den Mittelpunkt dieser ganzen Festzeit, der Weihnachtszeit, bildende Festtag des 25. Dez. hat dann bei den Deutschen teils den aus dem Heidentum stammenden Namen des Weihnachtstages behalten, teils ihn mit dem christlichen Festnamen des Christtags (engl. Christmas, niederl. Kerstmisse von den an demselben celebrirten Messen) vertauscht; die romanischen Völker haben aus dem römischen Festnamen dies natalis oder natalitia Christi sich eine entsprechende Bezeichnung gebildet (ital. Natalo, span. Nadal oder Natividad, franz. Noël, was natürlich nicht, wie früher geschah, von Immanuel, oder nox, oder festum novellum s. solis novelli abzuleiten ist), die skandinavischen Völker haben den altnordischen Namen Jûl (= Rad, Umrollung, Sonnenwendfest) auch für das christliche Fest beibehalten.

2) Ursprung des christlichen Weihnachtsfestes. Das Weihnachtsfest, jetzt das erste der drei hohen Feste des christlichen Kirchenjares, ist der Zeit seiner Entstehung nach das letzte (vgl. die Artikel „Feste" IV, 547 ff.; „Kirchenjar" VII, 749 ff.; „Epiphanienfest" IV, 261 ff.). Wann und wie die christliche Kirche überhaupt dazu gekommen ist, den Geburtstag ihres Stifters zu feiern, weshalb eine Geburtsfeier Christi so spät erst aufgekommen, wann und warum für diese Feier schließlich gerade der 25. Dezember gewält worden ist, das sind Fragen, die sich nicht mit voller Sicherheit beantworten lassen und die eben darum zu den verschiedenartigsten Hypothesen und Kombinationen Anlass gegeben haben.

Vor der Mitte des 4. Jarhunderts findet sich von einer kirchlichen Feier der Geburt Christi keine Spur. Es erklärt sich dies teils daraus, dass überhaupt die Feier des Geburtstages den ältesten Christen fremd war oder gar als heidnische Sitte galt, weshalb ja auch Origenes darauf hinweist, dass von keinem

Heiligen des alten Bundes ein Geburtstag bemerkt sei (In Levit. homil. 8); teils daraus, dass man in der ältesten Kirche zunächst nur diejenigen zwei Grundtatsachen des Lebens Jesu ins Auge fasste, die in unmittelbarer Beziehung zum Erlösungswerk stehen, also Tod und Auferstehung, und dass erst später die Betrachtung auch den weiter zurückliegenden Voraussetzungen des Heilswerkes, der Tatsache der Menschwerdung, der Erscheinung Christi im Fleisch und seiner Offenbarung vor der Welt, sich zuwandte (vgl. Hösling, Von den Festen der christl. Kirche, S. 38); teils endlich daraus, dass für die Geburtsfeier der feste chronologische Anknüpfungspunkt fehlte, der für die Feier des Todes und der Auferstehung im jüdischen Passah gegeben war. Das wirkliche Geburtsdatum Jesu — Tag, Monat und Jar — war der Kirche niemals bekannt; weder die evangelische Geschichte noch die Tradition gab für die Berechnung des Geburtstages einen festen Anhaltspunkt (vgl. den Artikel „Jesus Christus" VI, 664 ff.). Und wenngleich später die Einen den 6. Januar, die Anderen den 25. Dezember, wider Andere andere Tage als den wirklichen Geburtstag zu erweisen suchten, so haben doch Andere die Halt- und Nutzlosigkeit aller dieser Berechnungen wol eingesehen und es offen ausgesprochen: „Den Tag der Geburt des Herrn wisse Niemand; nur das sei gewiss, was Lukas schreibt, dass er in der Nacht geboren sei (so ein Bischof Jakob von Edessa im 6. Jarh. bei Assemani, Bibl. Or. II, 163; vgl. auch ein Programm von J. F. Mayer, De eo, quod quilibet anni mensis gloriam nati servatoris ambitiose sibi asserat, Rastadt 1701). Aus diesen Gründen erklärt es sich zur Genüge, dass Origenes (c. Cels. VIII, 392) Passah und Pfingsten als einzige christliche Jaresfeste nennt, von einer Feier der Geburt Jesu also nichts weiß; und wie ferne den Christen Nordafrika's zu Ende des 3. Jarh. eine solche noch lag, sieht man aus Arnob. VII, 238, der die Heiden darüber verhönt, dass sie die Geburtstage ihrer Götter feiern (s. Piper, Ev. Kalender 1856, S. 53; Cassel S. XIII).

Dass man nun aber doch bereits im Lauf des 2. Jarhunderts in christlichen Kreisen das Bedürfnis empfand, neben den Ausgängen des Lebens Jesu auch seine Anfänge festlich zu begehen, und dass aus diesem Bedürfnis zuerst, so viel wir wissen, bei der gnostischen Sekte der Basilidianer, dann auch in der katholischen Kirche die Feier des Epiphanienfestes hervorgegangen ist, ersehen wir aus der bekannten Stelle des Clemens von Alexandrien (Strom. I, p. 340 ed. Sylburg). Von einer kirchlichen Feier der Geburt Christi ist zwar hier noch nicht die Rede; aber davon, dass zunächst die gnostischen Basilidianer am 6. Januar (= 11 Tybi) den Tauftag Christi oder die Offenbarung seiner Messiaswürde bei der Jordonstaufe feierten; dass aber auch andere sich abmühten, den Geburtstag Christi zu berechnen. Warscheinlich war es eben jene basilidianische Feier des Tauffestes Christi, welche für die rechtgläubigen Christen der Anlass wurde, nun auch ihrerseits den Anfängen des Lebens Jesu emsiger (περιεργότερον) nachzuforschen und der gnostischen eine kirchliche Epiphanienfeier entgegenzustellen, die nun aber nicht mehr bloß der Offenbarung der Messiaswürde in der Jordanstaufe, sondern der Erscheinung des Logos im Fleische galt, also beides zugleich war Tauffest und Geburtsfest Jesu, wie uns denn ausdrücklich bezeugt wird, dass jene Doppelbedeutung des Epiphanienfestes als Tauf- und Geburtsfest von der ägyptischen Kirche bis in's 5. Jarhundert, also nach lange nach der Entstehung und Verbreitung des abendländischen Weihnachtsfestes, festgehalten wurde (Cassian. Collat. X, 2: Intra Aegypti regionem mos iste antiqua traditione servatur, ut peracto Epiphaniorum die, quam provinciae istius sacerdotes vel dominici baptismi vel secundum carnem nativitatis esse definiunt, et idcirco utriusque sacramenti solemnitatem non bifario, ut in occiduis provinciis, sed sub una hujus diei festivitate concelebrant etc.).

Der Grund, weshalb sei's von den Basilidianern, sei's von der Kirche gerade der 6. Januar als Festtermin für ihre Epiphanienfeier gewält wurde, ist nicht ganz klar; noch den Einen geschah es im Anschluss an ein ägyptisches Osiris- oder Isisfest (das festum inventionis Osiridis s. Jablonski, De origine festi nativitatis Christi diss. II, § 7. Opusc. III, 358; bestritten von Wieseler, Chro-

nol. Synopse S. 136; Gieseler, KG. I, 1, 186); nach Andern beruhte es auf wirklicher Überlieferung oder Berechnung des Geburts- und Tauftages Jesu; nach Anderen auf einer allegorischen oder typologischen Vorstellung, indem man annahm, wie Adam am sechsten Tage geschaffen, so müsse Christus am sechsten Tage des neuen Jares erschienen d. h. sowol geboren als getauft sein.

Welches aber auch die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung des Epiphaniensestes gewesen sein mag: ein eigentliches Geburtsfest Jesu war es nicht, und auf die Dauer konnte jene concelebratio zweier so verschiedener Momente des Lebens Jesu sub una hujus diei solemnitate, konnte jene unklare Doppelfeier von Geburt und Taufe der Kirche nicht genügen. Daraus erklärt es sich denn auch, dass, als nun im Abendland um die Mitte des 4. Jarhunderts ein eigentliches Geburtsfest Jesu, die Feier des 25. Dezembers (VIII Cal. Jan.) als des Dies natalis Domini, aufkam, diese abendländische Feier sehr schnell auch im Morgenland sich verbreitete.

Die erste sichere Spur des Weihnachtsfestes, d. h. der Feier des 25. Dezembers als Geburtsfests Christi, findet sich in Rom unter Papst Liberius (352 bis 366 s. Bd. VIII, S. 647 ff.), der nach einer Mitteilung des Ambrosius (de virginit. III, 1—3) bei der Nonnenweihe seiner Schwester Marcellina am Weihnachtsfeste (in natali salvatoris, warscheinlich im J. 360) eine Rede gehalten haben soll, in welcher er seine Schwester anredet mit den Worten: Vides, quantus ad natalem sponsi tui populus convenerit. . . . Hodie quidem secundum hominem homo natus ex virgine etc. Die Worte zeigen, dass das Fest damals in Rom nicht mehr ganz neu gewesen sein kann; und so mag es der Warheit nahe kommen, wenn spätere Überlieferungen die Entstehung desselben etwa ein Dezennium früher, in die Zeit des Papstes Julius I. (337—52), setzen, wenngleich die hiefür angefürten Zeugnisse (Epist. Johannis ep. Niceni im Auctarium bibl. Patr. ed. Combefis II, 297 und Anonymus bei Cotelier ad Const. Ap. V, 13) teils zu jung, teils zu sehr apokryphisch gefärbt sind um als historische Dokumente zu gelten (Papst Julius soll in römischen Akten nachgeforscht und in diesen den 25. Dezember als wirklichen Geburtstag, den 6. Januar als Tauftag Christi gefunden haben). Rasch verbreitet sich das Fest, im Lauf weniger Dezennien, erst im Abendland, dann im Morgenland, wo es zwar anfangs (wegen seiner Neuheit und wegen seines Widerspruchs mit der bisher üblichen Doppelfeier des Geburts- und Tauffestes am 6. Januar) vielfachen Widerspruch fand, diesen aber durch die Auktorität hervorragender Kirchenmänner und durch die Macht des kirchlichen Einheitsinteresses bald überwand. Wärend Epiphanius sowol (bes. adv. haer. lib. II, 16 ed. Petav. I, 439 u. a. a. Stellen) als die drei Kappadozier an dem 6. Januar als dem Geburtstag Christi festhalten, so bezeugt dagegen Chrysostomus in einer c. 386 zu Antiochien gehaltenen Weihnachtspredigt, dass die im Occident schon lange bekannte Feier des 25. Dezembers vor etwa 10 Jaren (also c. 376) in Antiochien Eingang gefunden habe, und glaubt diese Feier, gegenüber von dem dawider von Einzelnen erhobenen Widerspruch, mit siegreichen Gründen verteidigen zu können, (s. Chrysost. hom. 31 de natali Christi ed. Montfaucon II, 355: *Εἰς τὴν γενέθλιον ἡμέραν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰ. Χριστοῦ, ἄδηλον μὲν ἔτι οὖσαν τότε, πρὸ δὲ ὀλίγων ἐτῶν γνωρισθεῖσαν παρὰ τινῶν τῶν ἀπὸ τῆς δύσεως ἐλθόντων καὶ ἀναγγειλάντων*). „Mich hat längst verlangt" — heißt es hier — „diesen Tag zu sehen, und zwar so, dass er von einer so großen Menge gefeiert würde, als ich nun erblicke. Meine Wünsche sind erfüllt. Es sind noch nicht volle zehn Jare, dass uns dieser Tag bekannt ist (*οὔπω δέκατόν ἐστιν ἔτος, ἐξ οὗ δήλη καὶ γνώριμος ἡμῖν αὕτη ἡ ἡμέρα γεγένηται*). Ihr feiert ihn aber mit solchem Eifer, als wenn er uns schon von undenklichen Jaren her bekannt gewesen wäre. Man kann also mit Recht sagen, dass er zugleich den Namen eines alten und eines neuen, bisher ungewönlichen Festtages verdiene. Neu ist er, weil er uns vor nicht gar langer Zeit erst recht deutlich bekannt geworden. Alt verdient er genannt zu werden, weil er den älteren Festtagen so schnell gleich geworden und so bald, wenn ich so sagen darf, zu einem so vollkommenen Alter gelangt ist. — Ich weiß, dass Viele über diesen Tag strei-

ten: Einige machen Einwendungen gegen ihn, Andere verteidigen ihn. Einige wenden ein, dass es ein neu aufgebrachter Festtag sei; Andere verteidigen ihn als einen sehr alten, und füren zum Beweise an, dass er lange vorher von den Propheten verkündigt und von Thracien bis nach Hispanien überall bekannt und festlich gewesen sei (*παρὰ τοῖς τὴν ἑσπέραν οἰκοῦσιν ἄνωθεν γνωριζομένη — παλαιὰ καὶ ἀρχαία ἐστὶ καὶ ἄνωθεν τοῖς ἀπὸ Θράκης μέχρι Γαδείρων οἰκοῦσι κατάδηλος καὶ ἐπίσημος γέγονε*)". Drei Beweisgründe (von freilich sehr zweifelhaftem Wert) glaubt Chrysostomus beibringen zu können, um darzutun, dass dieses wirklich die Zeit sei, in welcher Christus geboren (*ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ καιρὸς, καθ' ὃν ὁ Κύριος 'I. X. ἐτέχθη*), nämlich 1) die Tatsache der schnellen Verbreitung und völligen Aufnahme dieser Festfeier, worin er eine Art von Gottesurteil sieht, 2) das Schatzungsedikt des Kaisers Augustus, über dessen Datum man sich aus den Akten des römischen Statsarchivs genau unterrichten könne; 3) beruft er sich auf eine vermeintlich aus Lukas 1, 5 ff. sich ergebende Berechnung der Verkündigung und Geburt des Täufers, woraus dann das Datum der Verkündigung und Geburt Christi (im März resp. Dez.) mit Notwendigkeit folge.

Weit später als in Antiochien erfolgt die Einfürung der Feier des 25. Dezember als Geburtsfests Christi in Palästina und Ägypten, wo man wie Cassian a. a. O. bezeugt, noch bis in's 5. Jarhundert an der Doppelfeier der Geburt und Taufe Jesu am Epiphanienfest festhielt; erst zur Zeit des ephesinischen Konzils, unter den Bischöfen Cyrill von Alexandrien und Juvenal von Jerusalem, scheint hier die Trennung der beiden Feste und die Dezemberfeier der Geburt Christi üblich geworden zu sein (vgl. eine Weihnachtspredigt des Paul von Emesa, gehalten am 25. Dez. in Alexandrien, zitirt in den Akten des ephesinischen Konzils bei Mansi IV, 293 und Basilides Seleuc. de S. Stephano in Chrysost. de ed. liberis etc. ed. Combefis, Paris 1656, p. 302). Von da an verschwindet auch im Morgenland (mit Ausnahme der armenischen Kirche, die allein noch an der Doppelbedeutung des Epiphanienfestes festhielt) der Widerspruch gegen die Feier des 25. Dez.; dieser gilt jetzt allgemein im Morgenland wie im Abendland als wirklicher Geburtstag Christi (vgl. Augustin: diem nativitatis Domini VIII Cal. Januarias c o n s e n s u s tradit e c c l e s i a e), und eben diesen consensus ecclesiae sprechen die Constit. apost. aus, wenn sie (V, 13) anordnen: *Τὰς ἡμέρας τῶν ἑορτῶν φυλάσσετε, καὶ πρώτην γε τ ὴ ν γ ε ν έ θ λ ι ο ν εἰκάδι πέμπτῃ τοῦ ἐνάτου μηνός* (25. Dez.), *μεθ' ἣν ἡ ἐ π ι φ ά ν ι ο ς ὑμῖν ἔστω τιμιωτάτη, καθ' ἣν ὁ κύριος ἀνάδειξιν ἡμῖν τῆς οἰκείας θεότητος ἐποίησε· γενέσθω δὲ αὕτη ἕκτῃ τοῦ δεκάτου μηνός* (= 6 Jan.) — eine Stelle, aus der nicht der apostolische Ursprung des Weihnachtsfestes, sondern der späte Abschluss dieses Teiles der sog. apostolischen Konstitutionen folgt. Um dieselbe Zeit aber, in welcher die Feier des 25. Dez. vom Abendland in das Morgenland sich verbreitete, nahm dann auch das Abendland vom Morgenland das Epiphanienfest an; und eben durch diesen gegenseitigen Austausch der beiden Feste, von denen nun das eine die Geburt im Fleisch, das andere die Offenbarung der gottmenschlichen Herrlichkeit Christi vor der Juden- und Heidenwelt (als festum baptismi, primitiarum gentium und dies natalis virtutum Domini) feierte, erhielt dann der ganze Weihnachtsfestkreis seinen äußeren Abschluss und die Grundlage für seine weitere Ausgestaltung.

Wärend aber so die zeitliche Entstehung wie die räumliche Verbreitung des Weihnachtsfestes mit ziemlicher Sicherheit sich nachweisen läst, so herrscht dagegen über die M o t i v e seiner Entstehung oder über den G r u n d, weshalb die Kirche gerade den 25. Dezember zur Feier der Geburt Christi wälte, immer noch die vollständigste Unklarheit. Gewiss ist nur (s. o.), dass keine geschichtliche Überlieferung über das Geburtsdatum Jesu die Wal jenes Tages bestimmte, sondern dass irgend eine religiöse Idee, irgend ein dogmatisches, apologetisches oder polemisches Interesse die Kirche hiebei geleitet haben muss. Welches war aber jene Idee? Darüber gehen die Ansichten noch sehr auseinander.

D r e i H y p o t h e s e n besonders sind es, welche hierüber aufgestellt worden sind und bis in die neueste Zeit ihre Verteidiger gefunden haben.

41*

A. Die Einen gehen davon aus, dass, wie das christliche Passah- und Pfingstfest, ebenso auch das dritte der christlichen Hauptfeste aus dem Judentum entstanden sein oder wenigstens einen Anknüpfungspunkt sei es im alttestamentlichen, sei's im nachtestamentlichen Judentum gehabt haben müsse. Und zwar ist es teils (z. B. bei Lightfoot) das israelitische Laubhüttenfest, die σκηνοπηγία (s. Bd. VIII, 479 ff.), teils aber das am 25. Kislev, also im Dezember gefeierte, in der Makkabäerzeit entstandene Fest der Tempelweihe (chanuka, ἐγκαίνια, auch „Fest der Lichter" genannt von dem Lichteranzünden in den Häusern und Synagogen, s. Bd. I, 461; IV, 543 ff.), in welchen man die Vorläufer, Parallelen oder direkten Anknüpfungspunkte für das christliche Weihnachtsfest gefunden hat. So in älterer Zeit Oldermann, De festo Encaeniorum judaico, origine festi Nat. Christi, Helmst. 1715; neuerdings besonders Ewald, und in etwas anderer Wendung Paulus Cassel, der von der Prophetenstelle Haggai 2, 18 ausgeht und aus der dort enthaltenen Weissagung von dem neuen Tempel, der am 24. Tag des neunten Monats gegründet werden soll, sowol das Datum des Makkabäerfestes als das des christlichen Weihnachtsfestes ableiten will (chanuka = Weihetag, der Tag der waren, in der Geburt Christi vollzogenen Tempelweihe). Trotz der großen Parrhesie und vielseitigen Gelehrsamkeit aber, womit diese neueste Hypothese von ihrem Urheber sowol in der ersten Auflage der theol. R.-E. XVII, S. 588 ff. als in seiner Schrift „Weihnachten" ꝛc., Berlin 1861 vorgetragen worden ist, hat sie doch, wie es scheint, wenig Beifall gefunden. Eine ausführliche Widerlegung verbietet der Raum; es genügt zu bemerken, dass sie 1) zu künstlich, 2) unvereinbar ist mit dem wirklichen Festdatum (25. nicht 24. Dez.), mit dem abendländischen Ursprung wie mit der späten Verbreitung des Festes; besonders aber 3) dass sie aller geschichtlichen Begründung entbehrt, sofern bei keinem der Kirchenväter, in keiner alten Predigt oder Liturgie sich irgend eine bestimmte Beziehung des christlichen Weihnachtsfestes weder auf jene Haggaistelle noch auf das Tempelweih- oder Laubhüttenfest nachweisen läßt.

B. Andere haben „nicht aus Akkommodation weder an das Judentum noch Heidentum", sondern aus rein christlichen Motiven, die Entstehung des Festes zu erklären versucht, und zwar a) entweder aus einer wirklichen Überlieferung oder nachträglichen Berechnung des Geburtsdatums (s. o.), oder b) aus dem dogmatischen Interesse, den verschiedenen häretischen Sekten — Gnostikern, Manichäern, Arianern, Donatisten, Priscillianisten ꝛc. — ein kirchliches Zeugnis für die Tatsächlichkeit der Geburt Christi, für seine ware Gottheit und Menschheit entgegenzustellen (s. bes. Augusti, Denkwürdigkeiten I, 226 ff.), wobei freilich das Festdatum unerklärt bleibt; oder endlich c) aus der altkirchlichen Vorstellung, dass der Tag des Frühlingsanfangs (25. März) auch der Tag des Weltanfangs, dass ebendarum der 25. März als Tag des Weltanfangs oder der ersten Menschenschöpfung auch der Tag der Menschwerdung, dies annunciationis s. incarnationis s. conceptionis, sein müsse und dass von da aus sodann der 25. Dezember als Geburtstag Christi berechnet sei (dies die Hypothese Fr. Pipers, Der Ursprung des Weihnachtsfestes in seinem Evang. Kalender 1856 und Der erste Tag der Welt, S. 15). Mit Recht ist dagegen bemerkt worden: ob es denn nicht aus inneren und äußeren Gründen weit warscheinlicher sei, dass der dies conceptionis vom dies natalis aus bestimmt worden sei als umgekehrt; und wenn die Analogie des Naturjares mit der Offenbarungsgeschichte es war, wodurch sich die Kirche bestimmen ließ, den 25. März zum dies creationis und incarnationis zu machen, warum soll es nicht eine änliche Kombination zwischen Naturjar und Kirchenjar gewesen sein, welche der Wal des 25. Dez. zur Geburtsfeier Christi zu Grunde lag?

C. Eben diese Gedankenverbindung ist es, auf welche zalreiche Anspielungen oder Andeutungen in der altchristlichen Litteratur uns hinweisen: der 25. Dezember, als kürzester Tag und Tag der widerkehrenden Sonne, als bruma und dies solis invicti, wurde zum natalis Domini, quia ipse est Sol Justitiae; der Tag des über die Finsternis siegenden Lichtes wurde von der Kirche gefeiert als der Tag, da das ewige Licht in die Welt gekommen, um alle Menschen zu er-

leuchten. „Es lag nahe und war eine geistreiche Akkommodation, Christum als das Licht der Welt und seinen Geburtstag als den Beginn des neuen goldenen Zeitalters an die Stelle der Sonne zu setzen, um die heidnische Festzeit, wie sie vornehmlich in der heiligen Stadt des Heidentums heimisch war, mit etwas Höherem zu erfüllen, und erklärt es, wie dieses Weihnachtsfest, gerade von Rom ausgegangen und nicht durch irgend eine alte Tradition getragen, so schnell und fest in der ganzen Kirche Aufnahme fand" (Hase, K.G. I, 1885, S. 608 ff.). Man feierte bekanntlich im heidnischen Rom und warscheinlich auch in anderen Provinzen des Römerreichs in der zweiten Hälfte des Dezember und Anfang Januar eine Reihe von Festen, welche teils das Widererscheinen der Sonne nach den langen Nächten des Wintersolstitiums, teils die Erinnerung an die mythische Zeit des goldenen Zeitalters unter der Herrschaft Saturns zum Gegenstand und daher den Charakter hoher und allgemeiner Freudenfeste hatten. Es waren dies 1) die Saturnalia vom 17. bis 24. Dez., ein allgemeines, alle Klassen und Stände einigendes Friedens- und Freudenfest, an dem man schmauste, spielte, sich gegenseitig beschenkte und bewirtete zum Andenken an das goldene Zeitalter, die Aufhebung des Unterschiedes zwischen Herren und Dienern, Freien und Sklaven, Armen und Reichen. Darauf folgte 2) das Fest der Brumalia oder des Dies natalis solis invicti, am 25. Dez. = VIII. Cal. Jan. (nach dem julianischen Kalender, der die vier Wendepunkte des Jares, die beiden Solstitien und Äquinoctien, je auf den 8. Tag vor dem 1. Jan., 1. April, 1. Juli, 1. Okt., auf den 25. Dez., 25. März, 24. Juni, 24. Sept., also je einige Tage zu spät ansetzte); der alte Name bruma = brevima oder Brumalia bezeichnet dieses Fest als das des kürzesten Tages, der angeblich von Kaiser Aurelian im J. 273 eingefürte, vielleicht vom persischen Mithraskult entlehnte Name des dies Solis Invicti als das der widerkehrenden Sonne. Daran schloss sich weiter nach 3) das den Schluss der Saturnalia bildende Fest der Sigillaria, das Bilder- oder Puppenfest, an welchem die Kinder mit Sigilla, d. h. kleinen Bildern oder Puppen aus Thon, Wachs, Teig &c. beschenkt wurden; sowie endlich 4) das Neujarsfest, Calendae Januariae, an welchem die Erwachsenen sich gegenseitig mit den sog. Strenae (mit Backwerk, Früchten, Geld und Kostbarkeiten) boni ominis causa beschenkten. Teils im stillschweigenden Anschluss an —, teils im bewussten und absichtlichen Gegensatz gegen diese heidnischen Feste ist es nun one Zweifel geschehen, dass die Kirche seit der Mitte des 4. Jarhunderts das Freudenfest der Geburt des Weltheilandes auf diese Zeit der heidnischen Dezemberfeier, oder vielmehr auf den jenen heidnischen Götterfesten zu Grunde liegenden bedeutsamen Wendepunkt des Naturjares, die Zeit des abnehmenden und wider zunehmenden Lichtes, fixirte. Wie man an jedem Sonntag Christum feierte als die ware Lebenssonne, welche in der Auferstehung die Todesnacht siegreich durchbrochen hat, so lag es nahe, dieselbe Anschauung auch auf die järlich widerkehrende Feier seiner Geburt zu übertragen. Der Geburtstag der Sonne wird zum Geburtstag Christi, und erst von da aus erhalten dann auch die drei anderen Wendepunkte des Naturjares ihre heilsgeschichtliche Bedeutung: der 25. März wird zum dies annunciationis s. conceptionis (in einigen abendländischen Kirchen zugleich zum Ostertermine vgl. R.-E. XVIII, 476 1. Aufl.), der 24. Sept. und 24. Juni zum Tag der Empfängnis und Geburt des Täufers Johannes, der „abnehmen muss, wärend Christus wächst".

Die Kirchenväter selbst heben diese Beziehungen vielfach hervor. Ambrosius (oder wer sonst der Verfasser der unter seinem Namen erhaltenen Rede Sermo VI in App. Edit. Bened. p. 393 sein mag) erinnert an jenen Zusammenhang des Christfestes mit dem heidnischen Sonnenfest, wenn er sagt: bene quodam modo sanctum hunc diem Natalis Domini Solem novum vulgus appellat; ebenso eine dem Chrysostomus zugeschriebene, sicher unechte, aber nicht lange nach seiner Zeit verfasste Homilie (Sermo de Nat. S. Joannis B. ed. Paris 1570, Vol. II, 1113): Sed et Invicti Natalem appellant, vel dicunt Solis esse Natalem; — ipse est Sol Justitiae. Maximus von Turin findet es bedeutungsvoll, dass Christus mitten unter heidnischen Festen geboren sei, damit dadurch den Menschen angezeigt werde, des heidnischen Aberglaubens sich zu ent-

halten; und ebenso mahnt Augustin die christliche Gemeinde, das Fest zu feiern „nicht wie die Ungläubigen wegen der Sonne, sondern wegen des Schöpfers der Sonne"; denn „weil der die ganze Welt bedeckende Unglaube abnehmen sollte, darum fängt mit dem Geburtstag des Herrn die Nacht an abzunehmen, der Tag zu wachsen". Ebenso polemisirt Leo der Große gegen solche, quibus haec dies solemnitatis nostrae non tam de nativitate Christi, sed de novi solis ortu honorabilis videtur (Serm. 22, 6 ed. Ballerini I, 72; vgl. Serm. 26, 1: hanc adorandam in coelis terrisque nativitatem). Ein alter Syrer (bei Assemani bibl. or. II, 164) sagt ausdrücklich, dass das auf den 25. Dez. fallende Wintersolstitium (der natalis Solis invicti) Veranlassung gegeben habe, den natalem Christi auf denselben Tag zu legen. Und insbesondere sind es christliche Dichter, welche vielfach von dieser Analogie zwischen Kirchen- und Naturjar Gebrauch gemacht haben: so Prudentius in einem Hymnus ad Natalem Domini (Cathom. XI p. 364 ed. Arevalus): Quid est quod arctum circulum Sol jam recurrens deserit? Christusne terris nascitur, Qui lucis auget tramitem? und ebenso bezeichnet Paulinus von Nola (Poem. XIV. 15 p. 382 ed. Muratori) die Zeit des Solstitiums und der wider zunehmenden Tage als Christi Geburtszeit: Nam post solstitium, quo Christus corpore natus Sole novo gelidae mutavit tempora brumae —, Procedente die secum decrescere noctes Jussit. Den Gegensatz der christlichen Festfeier gegen die immer noch nachwirkenden heidnischen Festsitten hebt noch ein römisches Konzil vom Jar 743 hervor, wenn es die Feier der heidnischen brumalia und Calendae Januariae verbietet: Ut nullus Kalendas Januarias et broma (= Brumalia) colere praesumpserit (can. 9, Labbé VI, 1548), wie ja auch schon das Concil. Quinisextum von 692 *τὰς οὕτω καλουμένας Καλάνδας καὶ τὰ καλούμενα Βρουμάλια* verboten hatte.

Nicht aus einer Nachahmung heidnischer Feste also, wie man behauptet hat, wol aber aus der Tendenz, jenen ein christliches Äquivalent entgegenzusetzen, das heidnische Naturfest durch die Feier der höchsten christlichen Heilstatsache zu verdrängen, und so die Geistesreligion an die Stelle der Naturreligion, die Warheit an die Stelle des Schattens zu setzen, ist das christliche Weihnachtsfest erwachsen. Welches aber auch die näheren Anlässe seiner Entstehung, welches die Gründe für seine rasche Verbreitung gewesen sein mögen: jedenfalls wurde es bald aus dem letztentstandenen zum ersten der christlichen Feste, wie schon Chrysostomus es preist als die *ἑορτὴ πασῶν σεμνοτάτη*, als die *μητρόπολις πασῶν τῶν ἑορτῶν*. Denn, wie Chrysostomus I, 497 diesen Gedanken weiter ausführt: „Wäre Christus nicht im Fleisch geboren, so wäre er auch nicht getauft am Fest der Theophanie, wäre nicht am Passahfest gekreuzigt, hätte nicht am Pfingstfest den h. Geist gesandt: *ὥστε ἐντεῦθεν, ὥσπερ ἀπό τινος πηγῆς ποταμοὶ διάφοροι ῥύοντες, αὗται ἐτέχθησαν ἡμῖν αἱ ἑορταί.* Und ganz derselbe Gedanke ist es, den das Sacramentarium Leonis in der Vorrede zur ersten Christmesse widerholt: Quoniam quidquid christianae professionis devotione celebratur, de hac sumit solemnitate principium, et in hujus muneris mysterio continetur.

3) Feier des Weihnachtsfestes. — Dieser hervorragenden Bedeutung des Geburtsfestes Christi als des höchsten, für alle anderen christlichen Heilstatsachen und deren kirchliche Feier grundlegenden Freudenfestes der Christenheit entspricht dann auch die kirchliche wie die außerkirchliche Weihnachtsfeier.

A. Bei der kirchlichen Weihnachtsfeier, wie diese zunächst in der katholischen Kirche sich ausgebildet hat, unterscheiden wir 1) die Vorfeier, beginnend mit dem 1. Advent, endigend mit der Vigilienfeier des 24. Dezembers; 2) die Hauptfeier am 25. Dez.; 3) die Nachfeier, vom 26. Dez. bis zur Weihnachtsoktave am 1. Jan., resp. bis zur Epiphanienfeier am 6. Januar.

1) Über die Adventszeit und deren kirchliche Feier vgl. den besonderen Artikel der R.-E. Bd. I, S. 160 ff. Über die Feier des 18. Dez. als Festes der Erwartung der Geburt, exspectatio partus, über die an diesem Tage beginnenden, zu Ehren der Jungfrau Maria gefeierten sog. Rorate-Messen (nach Jes. 45, 8: rorate coeli desuper etc.) und die berühmten, mit O anfangen-

den sog. Advents-Antiphonen s. ebendas. S. 162. Den Übergang von dieser Vorbereitungszeit zur eigentlichen Weihnachtsfeier bildet die Weihnachtsvigilie am 24. Dez. Diese beginnt Abends 6 Uhr mit dem Introitus: Hodie scietis, quia veniet Dominus etc. 2 Mos. 16, 6. 7; als Epistel ist verordnet Röm. 1, 1—6; als Evangelium: Matth. 1, 18; das Offertorium aus Psalm 24: Tollite portas, principes etc.

2) Das Weihnachtsfest selbst (festum s. dies nativitatis Domini) wird vorschriftsmäßig nach dem Ordo Romanus durch eine dreifache Messe gefeiert (Sacram. Leonis hat für diesen Tag 9, Sacr. Gelas. 4 Messen); doch ist die Feier der 3 Messen nicht unbedingt geboten, der Priester ist nur zur Feier, der Laie zur Anhörung je einer Messe verpflichtet. Die erste Messe, um Mitternacht (in nocte), hat zum Introitus Psalm 2, 7: Dominus dixit, filius meus es tu, zur prophetischen Lektion Jes. 9, 2 von Christi Geburt, Namen, Reich &c., zur Epistel Tit. 2: Denn es ist erschienen die heilsame Gnade &c., zum Evangelium Luc. 2, 1—14 die Geburtsgeschichte Jesu; die zweite Messe, in aurora s. mane prima, zum Introitus Jes. 9, 6: Lux fulgebit hodie etc., zur Epistel Tit. 3, 4: Da aber erschien die Freundlichkeit &c., zum Evangelium Luc. 2, 15: Die Hirten bei der Krippe; die dritte Messe, in die, hat zum Introitus Jes. 9, 6: Puer natus est nobis, zur Epistel Hebr. 1, 1—12, zum Evangelium Joh. 1, 1—14, den Prolog des Johannes. Bei der Messe ertönt wider das Gloria in excelsis; für Altarbekleidung und Priestergewänder ist von der Weihnachtsvigilie bis zur Oktave von Epiph. die weiße Farbe verordnet. Die Kirche ist festlich erleuchtet. In der Kirche oder in einer Seitenkapelle wird die Weihnachtsgeschichte selbst bildlich dargestellt durch Ausstellung einer Krippe mit den Bildern der h. Jungfrau und des Christkindes, daneben Joseph, dahinter der aus Jes. 1, 3 und der falschen griechischen Übersetzung von Habakuk 3, 2 entlehnte Ochs und Esel; darüber der Engel mit der Glorie, im Hintergrund Hirten und Herden, seitwärts der Prophet Micha mit einer Schriftrolle. Die Ausstellung einer Krippe findet sich schon im 5. Jarhundert; erst im Mittelalter aber wird der Brauch allgemein, besonders, wie es scheint, durch den Einfluss des h. Franz von Assisi und des volkstümlichen Franziskanerordens. An die Darstellung der h. Krippe schlossen sich dann teilweise musikalisch-theatralische Darstellungen an, wobei ein Priester oder Sänger die Weihnachtsgeschichte aus dem Evangelium Lucä recitirt, ein anderer die Worte des Engels, ein Chor das Gloria in excelsis anstimmt. So gestaltet sich die Ausstellung der Krippe mehr und mehr dramatisch zu einem förmlichen Weihnachtsspiel, wobei es dann, wie bei den übrigen geistlichen Spielen des Mittelalters, auch an allerlei Scherzen und kindlich-naiven oder auch volkstümlich-derben Belustigungen nicht fehlt (besonders bei dem sog. Kindelwiegen und den dabei üblichen Kindelwiegenliedern).

3) Die Nachfeier des Weihnachtsfestes besteht für's erste aus den drei vom 26. bis 28. Dez. unmittelbar folgenden Gedächtnistagen des Stephanus protomartyr, des Johannes Evangelista als des Logosevangelisten und des dem Herrn zunächststehenden Lieblingsjüngers, sowie dem dies Innocentum zur Erinnerung an den bethlehemitischen Kindermord, alle drei Tage als Repräsentanten des dreifachen, zur Verherrlichung Christi dienenden Martyriums (Stephanus als Martyr voluntate et opere, Johannes voluntate, non opere, die unschuldigen Kinder opere, non voluntate (s. bes. Augustin Sermo in Natali Stephani Martyris ed. Bened. V, 1260; Augusti, Denkw. I, 278 ff.). Der Stephanstag hat zum Introitus Psalm 119, 23: Sederunt principes etc., zum Evangelium Matth. 23, 34 ff., zur Epistel Apg. 6 die Steinigung Stephani; das Johannisfest zum Introitus Sirach 15, 5: In medio ecclesiae aperuit os, zum Evangelium Joh. 21, 19 ff., zur Epistel Sirach 15, 1 ff. vom Nutzen der Weisheit; der dies Innocentum zum Introitus Psalm 8, 3: Ex ore infantum, zum Evangelium Matth. 2, 13 ff. vom Kindermord, zur Epistel Offenb. 14 von den 144000 Erstlingen.

Den Schluss der ganzen Weihnachtszeit und Weihnachtsfeier bildet teils die Festoktave, Octava Nativitatis Domini, am 1. Januar, die zugleich nach Luc. 2, 21 als Fest der Beschneidung Christi, festum circumcisionis Domini, im Gegen-

satz gegen die heidnische Neujarsfeier aber von den Christen teilweise geradezu als Buß- und Fasttag gefeiert wurde (s. R.-E. Bd. X, 517), teils das Epiphanienfest in der neuen Bedeutung, die es nach dem Aufkommen des Weihnachtsfestes besonders in der abendländischen Kirche erhalten hat — als festum trium magorum, trium regum oder primitiarum gentium (s. Bd. IV, 262).

Die evangelische Kirche hat die aus der katholischen Überlieferung stammende und besonders im Schatz der germanischen Völker so volkstümliche und mit dem Volks- und Familienleben innigst verwachsene Feier des Weihnachtsfestes festgehalten, nach Luthers Wort: „Insonderheit soll man halten Christtag, Beschneidung, Epiphaniä, Osterfeier, Auffart, Pfingsten, doch abgetan, was unchristliche Legenden oder Gesang darin gefunden sind“ (s. die einzelnen Äußerungen Luthers in der Schrift: Von Ordnung des Gottesdienstes 1523, der Formula Missae, der deutschen Messe von 1526, dem Unterricht der Visitatoren von 1528 und die einzelnen Kirchenordnungen bei Richter, Alt rc.). Nur der strengste puritanische Calvinismus hat teilweise mit den übrigen kirchlichen Festen auch die Feier des Weihnachtsfestes verworfen oder seine Abschaffung beantragt (s. Alt S. 460; Cassel 116 ff.). Über die Gestaltung der Festfeier in den einzelnen evangelischen Landeskirchen und verschiedenen Gottesdienstordnungen s. Alt, Chr. Kultus, 2. Ausg., 2. Abth., S. 433 und bes. S. 470 ff. Meist wurde die Feier auf 2 Tage (1. und 2. Weihnachtstag, oder 3 Tage: Christfest, Stephans- u. Johannistag) reduzirt, alles Unevangelische oder Störende (z. B. das sog. Kindleinwiegen und andere spectacula) von der kirchlichen Feier entfernt oder ganz verboten, insbesondere alles dasjenige, was an unevangelische Mariolatrie erinnert, vorsichtig beseitigt, dagegen die von der alten Kirche dargebotenen Lektionen, auch manche von den alten kirchlichen Festhymnen beibehalten und vorzugsweise durch die Predigt, durch Erzälung und Betrachtung der Weihnachtsgeschichte und durch eine Fülle alter und neuer Kirchenlieder die Weihnachtsfreude zum Ausdruck gebracht und für die Gemeindeerbauung fruchtbar gemacht.

B. Von besonderer Wichtigkeit aber wurde und ist noch heute, zumal in den evangelischen Völkern und Gemeinden, die neben der kirchlichen hergehende häusliche Feier des heiligen Christfestes, des ihm vorausgehenden heiligen Abends und der ganzen sich anschließenden Weihnachtszeit. Und gerade hier hat sich Volkstümliches und Kirchliches in so inniger Weise gemischt, dass, am meisten unter den germanischen und protestantischen Völkern, das Weihnachtsfest mit den verschiedenartigen und aus den verschiedensten Quellen stammenden Weihnachtsbräuchen zum populärsten und beliebtesten aller Feste geworden ist, an dessen Feier auch solche, die dem kirchlichen Leben ferne stehen, in ihrer Weise sich beteiligen. Der Raum erlaubt es nicht, über diese volkstümlichen Weihnachtsbräuche, über ihre Entstehung, Verbreitung und verschiedene Erklärung, — über Weihnachtsbäume und Weihnachtslichter (als Nachahmung des jüdischen Tempelleuchters oder heidnischer Götterbäume oder Darstellung des Paradieses- und Lebensbaumes), über Weihnachtsgaben und Bescheerungen an Kinder und Arme (als Nachahmung der heidnischen sigilla und strenae oder vielmehr als Sinnbilder der in der Sendung Christi sich offenbarenden, auch die menschliche Liebesbetätigung erweckenden göttlichen Liebe), über Weihnachtsspeisen und Weihnachtsleckerbissen in ihrer großen Mannigfaltigkeit und lokalen Besonderheit, über Weihnachtsspiele und -scherze, Weihnachtsglauben und -Aberglauben rc. ausfürlicher zu reden. Es ist über diese Dinge neuerdings viel geschrieben, viel Material gesammelt, und doch noch wenig gesichtet, Weniges sicher festgestellt, indem fast bei jedem einzelnen Punkt die drei oben skizzirten Ansichten über den Ursprung der Weihnachtsfeier aus religiösen oder volkstümlichen, aus rein christlichen oder heidnischen oder jüdischen Motiven und Überlieferungen einander gegenüberstehen. Eine ganze Weihnachtslitteratur hat sich über alle diese Fragen gebildet, von der wir hier gleichfalls nur Einzelnes verzeichnen können. Und endlich hat auch die christliche Kunst zur Verherrlichung des Weihnachtsfestes in umfassendster Weise beigetragen oder von der Weihnachtsfeier Anregungen empfangen, vor Allem die Poesie durch eine Fülle alter

und neuer kirchlicher oder volkstümlicher Weihnachtslieder und Dichtungen, die **Musik** durch Weihnachtsmelodieen, Kantaten, Oratorien (wie ja insbesondere Händels Messias als vollendetstes Weihnachtsoratorium bezeichnet werden kann), die **Malerei** und **Plastik** durch bildliche Darstellung der heil. Festgeschichte, der Krippe, der Mutter mit dem Kinde, der heil. Familie und der heil. Nacht, — der Nacht, von welcher Luther singt in seinem „deutsch Hymnus und Lobgesang auf Weyhenacht“: „Das ewig Licht geht da herein, Gibt der Welt ein neuen schein, Es leucht wol mitten in der nacht, Und uns des lichtes kinder macht. Kyrieleis“.

Von der ganzen massenhaften **Litteratur** über das Weihnachtsfest, seine Geschichte und seine Feier sind zunächst zu nennen die allgemeinen Werke über christliche Kultus- und Festgeschichte von Mamachi, Bingham, Binterim, Haspinian, Eisenschmid, Müller, Nickel rc., besonders aber Augusti, Denkwürdigkeiten aus der christl. Archäologie Bd. I, S. 211 ff.; Alt, Christl. Kultus, 2. Abth., das Kirchenjahr, 2. Aufl., Berlin 1860; Piper, Kirchenrechnung und Evangel. Kalender; Strauß, Kirchenjahr, 1850; dann die Monographieen von Bynäus, De natali J. Chr., Amsterdam 1694; Kindler, De natalitiis Christi, 1699; Ittig, De ritu festum nativitatis Christi celebrandi diss. III; Wernsdorf, De originibus solemnium natalis Christi ex festivitate Natalis invicti, Wittenberg 1757; Jablonski, diss. II de origine festi nativitatis Christi (in Jablonskii Opuscula ed. Te Water. Vol. III, Leyden 1809, S. 317 ff.); Credner, De nat. Christi origine in Illgens Zeitschr. f. hist. Theol. III, 2, 228 ff.; Marbach, Die heil. Weihnachtszeit, 2. Aufl., Frankfurt 1865; Paul Cassel, Weihnachten, Ursprünge, Bräuche und Aberglauben, Berlin 1862 und Derselbe in der 1. Aufl. der theolog. R.-E. Bd. XVII, S. 588 ff.; Uhlhorn, Das Weihnachtsfest, seine Sitten und Bräuche, Hannover 1869; Meuß, Das Weihnachtsfest und die Kunst, Breslau 1866. Über Weihnachtsbräuche vgl. insbesondere noch die neueren Werke über deutsche Mythologie von Jakob Grimm, Simrock, Mannhardt, Rochholz rc., ferner: A. Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart, 2. Aufl., 1869; Mannhardt, Weihnachtsblüten in Sitte und Sage, 1864; Weinhold, Weihnachtsspiele und Lieder aus Süddeutschland und Schlesien, 1875. Zum Ganzen vergleiche auch den Artikel Christmas von Robert Sinker in W. Smith und S. Cheetham, Dict. of Christian Antiq., London 1875, I, 356—364. **Wagenmann.**

Weihrauch. I. Namen und Naturgeschichtliches. Der Weihrauch לְבוֹנָה لُبَان, λιβανωτός, λίβανος, von לָבַן. weiß sein, von der glänzend weißen Farbe, der besten, reinsten Sorte benannt, latein. thus, als pars potior der Ingredienzien des Räuchopfers, nach dem griech. θύος Räuchwerk (von θύω, brennen, anzünden, besonders das Opfer); auch oleum libani, olibanum besonders von der indischen Spezies, von der arabischen auch odor arabicus genannt. So heißt das mit flüchtigem Öl verbundene Stammharz einer Boswellia, Spezies der wohlriechende Harze (Balsam) ausschwitzenden Familie der Burseraceen, zu denen auch der Myrrhenbaum gehört und die fast ganz der tropischen, nur sporadisch der subtropischen Zone angehört. Zur Spezies Boswellia gehören 5 Varietäten, **serrata**, indisch salaki (kunduru das Harz), ein in ganz Vorderindien wachsender, ansehnlicher, vielästiger Baum, mit länglichrunden, sägenrandigen Blättchen, blassbraunen oder rosenfarbenen Blüten, olivengroßen Fruchtkapseln, Bisw. **glabra** auf Koromandel und den Molukken, mit lanzetlichen, gezähnten Blättchen, weißen Blütentrauben, B. **hirsuta** auf Amboina mit eilanzettförmigen, starkgesägten Blättchen, achselständigen Blütentrauben, B. oder Amyris **papyrifera**, auf der Somaliküste, um das promontorium aromaticum, Kap Gardasui, und landeinwärts bis Fassagl und Kordofan, B. **sacra**, in Südarabien, das deswegen regio thurifera heißt, besonders in der gebirgigen Küstenlandschaft Hadramaut am Kap Mirbât bis zum Kap Fartak (Kane Plin. 6, 23; Ptol. 6, 7). Vgl. Boidwood, The genus Boswellia, Lond. 1870. Der in der h. Schrift genannte Weihrauch ist wol vorherrschend, in früherer Zeit wenigstens ausschließlich das von der letz-

genonnten Spezies gewannene Stommharz, das arabische Korowanen nach Palästina brachten (Jes. 60, 6; Jer. 6, 10). Auch griechische und römische Schriftsteller kennen vornehmlich diesen, doch erwänt Dioscorides I, 81 f. (s. Sprengel z. d. St.) auch den indischen, mehr in's Gelbliche und Bläuliche spielenden, der aber ebenfalls durch südarabische Händler verbreitet wurde. Aus Hahesl. 4, 6. 14 läßt sich nicht mit Sicherheit schließen, daß der südarabische Weihrauchbaum in Palästina kultivirt worden sei, z. B. ouf dem Libonon; ebensowenig ist das Zeugnis des Euripides Bacch. 144 und der hymn. orph. 17 beweisend, daß Syrien Vaterland des Weihrauchs sei und Celsius hat Recht, daß der Weihrauch so wenig am Libanan zu finden sei, als der Libanon im glücklichen Arabien. Man gewann den Weihrauch durch Einschnitte in die Rinde des Stammes; dos herabträufelnde, flüssige Harz fängt man auf Matten von Palmblättern auf. Dies ist die reinste Sarte. Der auf der Erde liegende, sowie der vom Stamm mit dem Schabeisen abgekratzte, dem sich Rindeteilchen anhängen, ist minder rein (Theophr. hist. pl. 9, 4). Der beste ist nach Plin. 12, 32 der Weihrauch der Herbstlese, der tropfenförmige, männliche *σταγονίας ἄῤῥην*: autumno legitur ab aestivo partu; hoc purissimum candidum; secunda vindemia est vere, ad eam hieme corticibus incisis; rufum hoc exit nec comparandum priori. Es fragt sich, ob sich unter לְבֹנָה זַכָּה 2 Mos. 30, 34 eben der auf Palmblättern gesommelte Weihrauch der Herbstlese zu verstehen ist, oder überhaupt unverfälschter Weihrauch, da nach Plinius a. a. O. (Alexandriae thura interpolantur, Romae adulterantur) wenigstens zu seiner Zeit Verfälschungen und Surrogate des echten Weihrauchs vorkamen, weßwegen auch durch Übertragung des Nomens auf Surrogote mit der Zeit ungewiß geworden ist, welches der echte Weihrauchbaum sei.

II. Gebrouch des Weihrouchs zu Räucherungen. Auf glühende Kohlen gelegt brennt der echte Weihrauch mit klarer, rauchfreier Flamme und duftet ein liebliches Aroma aus. Sein Geschmack ist bitterlich. Er wird zum Teit neben und in Vermengung mit anderen, wolriechenden Ingredienzien (s. d. Art. des Vers. in Aufl. 1 Bd. XIV, 661 ff.) gebraucht 1) als profaner Luxusartikel (Hohesl. 3, 6), wie denn die Morgenländer überhaupt von Alters her große Liebhaber der Walgerüche sind (s. Bd. XII, 483), ihre Zimmer durchräucherten, ihre Besuche anräucherten, vielleicht selbst den Wein durch Beimischung von Weihrauch aromatischer und berauschender zu mochen suchten (3 Makk. 5, 2. 10. 45). Könige suchte mon bei ihrem Einzug mit Anzünden von Weihrauch zu ehren; sa wurde Alexander in Babylon, Antonin in Alexandrien durch Anzünden von Weihrauch und onderen Aromen empfangen (Curt. 5, 1. 20; Herodian. 4, 8. 19; 11, 3, vgl. Matth. 2, 11). Besanders wurde viel Räucherwerk bei Bestattungen van Königen verbronnt (Plin. h. n. 12, 18) auch bei den Israeliten (2 Chr. 16, 14; 21, 19; Jer. 34, 5). 2) Als kultisches Räuchopfer. Vor allem suchte man die Gottheit mit Weihrauchanzünden zu ehren, und zwor a) in heidnischen Kulten. Vom Belsdienst ist wol 2 Kön. 23, 5; Jes. 65, 3, vom Dienst der babylonisch-assyrischen Belit (Mylitta, Himmelskönigin) Jer. 44, 17 ff., vom phönizischen Baolsdienst Jer. 7, 9; 11, 13; Hos. 2, 13 zu verstehen. Bei Griechen und Römern wurde der Weihrouch erst in späterer, nachhomerischer Zeit zu kultischen Räucherungen verwendet (s. Ritter XII, 356 ff.; Nitzsch, Odyss. II, S. 15). Man räucherte mit dem Holz oder den Beeren einer einheimischen Cedernart, *θυία*. Auch zu den 16 Ingredienzien des ägyptischen Räucherwerks kyphi gehörte nach Plut. Js. 81 nicht der Weihrauch. b) Im israelitischen Kult ist der Weihrauch beim Räucheropfer ein Hauptingrediens. 2 Mos. 30, 34 f. Bd. XII, 484 ff., wo auch das Nötige über die Symbolik desselben zu finden ist; sonst kommt er var als Beigabe zu den Schaubroten 3 Mos. 24, 7 f. Bd. XIII, 456, zum Speisopfer 3 Mas. 2, 1 f. 15 f. 6, 8, vgl. Jes. 43, 23; 66, 3; Bar. 1, 10, dagegen nicht beim Speisapfer des Schuldapfers und Eiferopfers 3 Mas. 5, 11; 4 Mas. 5, 15, s. Bd. XI, 36. 39. Es mog noch bemerkt werden, doß in einer לִשְׁכָּה des Tempels Vorräte von Weihrauch unter levitischer Verwaltung aufbe-

wart wurden und häufig Weihrauch als מִנְחָה, freiwillige Gabe in den Tempel gebracht wurde, 1 Chron. 9, 29; Neh. 13, 5. 9; Jer. 17, 26; 41, 5. c) Im christlichen Kult sind, in der ersten Zeit desselben, kultische Räucherungen weder in der morgenländischen noch in der abendländischen Kirche gebräuchlich gewesen. Athenagoras leg. pro Christ. 13 palemisirt dagegen: *θυμιαμάτων εὐωδίας αὐτὸς (θεὸς), ὢν εὐωδία τέλεια, ἀνενδεὴς καὶ ἀπροσδεής*. Arnobius adv. gentes VII, 26 argumentirt gegen das Weihrauchanzünden daraus, dass auch bei den Heiden dasselbe eine novella res sei, welche die Alten, auch ein Numa, nicht für etwas für den Dienst der Götter notwendiges gehalten haben. Auch in Cyrill. Hier. cat. myst. 5 und in den constit. apost. findet sich nichts darüber. Tertullian de cor. mil. 10 und apol. c. 42 läßt den Gebrauch des Weihrauchs nur gelten fürs Privatleben als Gegenmittel gegen widrige und schädliche Gerüche, nicht als religiösen Ritus. Ebensowenig findet sich nach bei Optatus von Mileve und bei Augustin etwas Sicheres darüber und die Stellen bei Ambrosius, expos. Ev. Luc. 1, 28 nobis adolentibus altaria und Pseudoambrosius de sacr., dass auch secundum tabernaculum sein thymiaterium habe, sind nach dem Zusammenhang allegorisch zu verstehen. Binterim und Lüst haben daher auch die Fiktion einer apostolischen Überlieferung dieses Ritus aufgegeben. Die erste sichere Spur finden wir im 5. Jarhundert in den apostolischen Canones (s. Bd. I, 563), wo *θυμίαμα* unter den notwendigen Requisiten für den Altar aufgefürt wird, und in derselben Zeit bei Dionysius Areapag. hier. eccl. der C. 3 anordnet, dass die Opferhandlung mit Räucherung var dem Altar eröffnet werde. Wärend nun in den übrigens später wesentlich erweiterten orientalischen Liturgieen, der van Jerusalem und von Alexandrien, die Thurifikation der Opferelemente sich findet, begleitet durch entsprechende Gebetformeln, fehlt sie dagegen in den älteren, römischen Sakramentarien bei der Messe. Erst in der fränkischen Kirche finden wir sie, vgl. Harduin Conc. V, 392, VI, 205. Hinkmar v. Rheims († 882) sagt Cap. I, 6: jedem Priester ist vorgeschrieben, ein Räuchfass und Räuchwerk zu haben, damit er bei dem Evangelium und nach dem Offertarium über der Oblation, als über dem Tad des Erlösers, räuchere. Auch in den acta concil. Rodom. (Rouen) a. 878 steht Änliches. Nach Ivo von Chartres im Micrologus de eccl. obs. c. 9 schreibt der römische Ritus var, dass die Räucherung immer dem Evangelium vorangehe und bei der Oblation geschehe, das Gegenleil sei Missbrauch, auch nach Amalarius von Metz. Der römische ordo missae schreibt vor 1) Benediction des Weihrauchs, incensum, vor dem Introitus durch den die Messe Celebrirenden (mit den Worten: ab illo benedicaris, in cujus honorem cremaberis), der hierauf das Räuchfass aus den Händen des Diakons nimmt, den Altar beräuchert (incensare, incensatio) und selbst vom Diakon beräuchert wird. 2) Zweite Benediction des Weihrauchs vor dem Evangelium und dreimalige Incensation des Buchs vor dem Lesen der Perikape, worauf der Celebrirende wider vom Diakon beräuchert wird. 3) Dritte Benediction bei dem Offertorium nach dem veni sanctificator, mit den Worten: per intercessionem beati Michaelis (sollte nach Luk. 1 heißen Gabrielis!?) stantis a dextris altaris incensi incensum istud dignetur Dominus benedicere. 4) Incensation der Oblationen, indem das Räuchfass dreimal über den Kelch und die Hostie und dreimal von der Rechten zur Linken geschwungen wird mit den Warten: incensum istud a Te benedictum ascendat ad Te, Domine (s. Bd. IX, 636). 5) Incensatian des Altars mit den Worten: dirigatur, Domine, oratio mea, sicut incensum in conspectu tuo (Ps. 141, 1 ff.). 6) Incensatian des Celebrirenden und des die Patene haltenden Subdiakons durch den Diakan, hinwiderum des Diakons, Akoluthen und der Gemeinde durch den Thuriferarius. Die Incensation findet außerdem statt bei feierlicher Erteilung des Segens mit dem eucharistischen Sakrament, bei Leichenfeierlichkeiten, bei der Varzeigung von Reliquien, bei Prazessionen, wo der Thuriferarius vor dem Diakon mit dem Kreuz den Zug des Klerus eröffnet, bei Segnung verschiedener zu weihender Sachen.

Das Hauptingrediens des Räuchwerks in der römischen Kirche soll reiner Weihrauch sein; gemeinere Stoffe dürfen nur in geringer Quantität beigemischt

werden. Der jetzt meist in den katholischen Kirchen gebrauchte Weihrauch ist das Gummiharz der ostafrikanischen Boswellia papyrifera, das in drei Sorten in den Handel nach Europa kommt, als olibanum electum Nr. I. II und als olibanum in sortis sen in massa Nr. III, s. Hager zur Pharmocopöa germanica II, 517. Die Räuchfässer, die zu den rituellen Räucherungen gebraucht werden, schon in älterer Zeit, sind 1) teils kleinere gewesen, die herumgetragen und geschwungen werden, thuribula, die jetzt noch in der Kirche üblich sind, Kohlenbecken, in denen der Weihrauch verbrannt wird, mit einem Deckel, an drei Ketten hängend, die in einem Ring zusammenlaufen, was Innocenz III. (l. 1, 17) auf die dreifache Einigung in Christo von Seele und Leib, Gottheit und Seele, Gottheit und Leib deutet, wenn noch eine vierte Kette hinzukommt, auf die Einigung der Gottheit mit der Totalität der menschlichen Natur. Andere Deutungen s. bei Durand, Rationale officior. div. IV, 70. 2) Thymiatoria, größere Rauchfässer, an der Seite des Altars angebracht, mit Öffnungen im Deckel, um die Wolgerüche nach allen Seiten zu verbreiten. Doch sind sie neuerdings nicht mehr im Gebrauch. 3) Die acerra oder das thurarium, auch pyxis thuris, incensarium, navicula incensi, weil in Form eines Schiffs, und hanapus genannt, ist das Aufbewarungsgefäß für den Weihrauch, mit einem Löffelchen, um den Weihrauch mit demselben ins Räuchfass einzulegen. Die Gefäße sind nach Umständen von Silber, Messing, selbst von Gold, oft von kunstreicher Arbeit, mit Bildwerken versehen. Dass Konstantin d. Große der Kirche von Konstantinopel ein goldenes Räuchfass 20 Pfund schwer, geschenkt haben soll, oder dass er gar römischen Kirchen Thymiaterien von gediegenem Gold mit Edelsteinen besetzt geschenkt habe, ist um so weniger zu erweisen, da es fraglich ist, ob dieser Ritus, wenigstens in der römischen Kirche, schon damals aufgekommen ist. Die Begründung dieses Ritus wird in der römischen Kirche nicht nur und nicht sowol in der schon im israelitischen Kultus stattfindenden sinnbildlichen Darstellung des Gebets nach Ps. 141, 2 ff.; Luk. 1, 10 vgl. Offenb. 5, 8; 8, 3 ff. gefunden (Bellarm. de miss. II, 15), sondern in der dem israel. Kult nachgeahmten Verherrlichung des Messopfers. Bellarmin fürt noch weitere Gründe an, die Versinnbildlichung des guten Geruchs des Evangeliums, Verhüllung der Majestät Gottes durch die Rauchwolke nach 3 Mos. 16, 13. Endlich als Zweckmäßigkeitsgrund die Vertreibung übler Ausdünstungen (der Massenversammlungen, der Grüfte) in der Kirche, worin selbst Thomas von Aquino mit ihm übereinstimmt, der überhaupt darauf hinweist, dass die Thurifikation nicht auf einem göttlichen Ceremonialgebot, sondern nur auf kirchlicher Anordnung beruhe und nicht im Wesen der Messe begründet, übrigens der Feier angemessen sei. Und wirklich entspricht die Thurifikation überhaupt der mysteriös-sinnlichen Pracht, mit welcher sich der Katholizismus, als die jüdisch-heidnische Form des christlichen Kultus, umgab und dem Zuge zum Symbolischen, den er aus der alten Welt herüber genommen hat. — Über den Ritus des Räucherns in der griechischen Kirche s. Bd. V, 420, wonach auch die Form, in der das Räuchfass geschwungen wird bei den einzelnen Akten, aufs genaueste vorgeschrieben ist. Weiteres hierüber s. Gaß. Symbolik der griech. Kirche, Berlin 1872, S. 303 ff. und besonders H. A. Daniel, Codex liturg eccles. orient. T. IV, Lips. 1853. Die Incensation, *θυμίασις*, geschieht in den orientalischen Kirchen, besonders der griechisch-katholischen, sehr häufig. 1) In der älteren Kirche nach den palästinensischen und alexandrinischen, nach Jakobus und Markus benannten Liturgieen (s. Bd. IX, 780 ff.), bei der Eucharistie, beginnend mit der Benediktion des Räuchwerks im *εἴσοδος* Daniel, cod. lit. p. 89, vor Ausstellung der Elemente p. 97, *εἴσοδος ἐσχάτη* p. 129. 141, beim Werfen des *θυμίαμα* ins *εἰσόδιον* p. 148 sq. „*ἀναληφθήτω — — εἰς τὸ ὑπερουράνιόν σου θυσιαστήριον εἰς ὀσμὴν εὐωδίας, εἰς ἱλασμὸν παντὸς τοῦ λαοῦ σου* etc.“. 2) In der späteren griechischen Kirche nach den Liturgieen des Chrysostomus und Basilius (vgl. über dieselbe Bd. IX, 778 f.). Räucherungen bei der Vesper S. 294, der Matine S. 307, Benediction des *θυμίαμα*, Veräucherung des *κάλυμμα* über den Elementen der Eucharistie, der Elemente selbst, des Tisches, des Heiligtums, der Priester, mit den begleitenden Gebetsformeln S. 336 ff. 346.

351. 353. 360. 363. n. 405 (Abbildung des das thuribulum tragenden Diakons). Bei der Taufe p. 499. Bei der Trauung p. 520 nach Tab. 6, 9, „die guten Werke der Eheleute sollen gleich dem Räuchwerk zum Herrn aufsteigen". Bei der Theophanie oder Epiphanie p. 652 vgl. 238. Bei der Beerdigung und den Gebeten für die Toten p. 609. 611. Vgl. Alt, Christl. Kultus, S. 204 f. 297 ff. Über die Räucherung bei den Nestorianern s. p. 172. 187 nach den Liturgieen des S. Thaddäus (Adäus) und Maris. Bei den Armeniern, nach der Liturgie, die nach dem Gregor illuminator benannt, die Liturgieen des Basilius und Chrysostomus zu Quellen hat, p. 453, 460 n. 481. 537 (Trauung). Bei den Kopten s. Renaudot, Coll. litan. orient. T. 1, liturgiae Coptitarum. — Die Räucherungen, ein auch in der römisch-katholischen Kirche verschiedentlich gedeutetes Sinnbild, werden zwar vorzugsweise in den orientalischen Kirchen als Symbol der Ausgießung des h. Geistes aufgefaßt; es schließt sich daher häufig denselben ein Hymnus an, der die Trinität verherrlicht. Doch sollen sie auch den Wolgeruch versinnbildlichen, der die Schritte Christi begleitet im Status exinanitionis und exaltationis, sowie die Verbreitung des Wolgeruches des Evangeliums und des christlichen Lebens, abgesehen von einigen, oben angeführten, sekundären Ausdeutungen und der auch in mehreren der oben citirten Stellen angedeuteten und vorausgesetzten, grundlegenden, auch allein biblisch (nach Ps. 141, 1 ff. u. s. w) zu begründenden Bedeutung als Sinnbild des Gebets. Vgl. das Betreffende in Binterim, Denkwürd. IV, 1. 184 ff. 3, 388 ff.; Augusti, Archäol. VIII, 343 ff. X, 197, 219. XII, 64 ff.; Lüft, Liturgik des kath. Kultus. Hinsichtlich des griechischen Kultus: King, Gebräuche und Cerem. d. griech. Kirche in Rußland, Riga 1773; Murawieff, Briefe über den Gottesdienst der morgenländ. Kirche, übers. v. Muralt, Leipz. 1838; Goar, Ἐυχολογιον s. rituale Graecorum, Ven. 730; Schmitt, Die morgenl. griech.-russ. Kirche, Mainz 1826. Leyrer.

Weihwasser (aqua benedicta, lustralis, exorzisata, aspersionis oder aspersoria; französ. eau bénite; engl. holy-water etc.). Gleich vielen katholischen Kultusformen ist der Gebrauch des Weihwassers heidnisch-jüdischen Ursprungs. Die Griechen wuschen sich nicht bloß vor der Malzeit, sondern auch vor der Vollziehung religiöser Handlungen, insbesondere die Hände. Das Wasser, womit dies geschah, hieß χέρνιψ, und bezeichnet ebensowol das Wasch- als das Weihwasser (Soph. Oedip. Tyr. 240; Aristoph. Pax 256 ed. Schaefer; Athen. IX, 18, 409, b. und Theophr. Charact. 16, 1; vgl. zu den beiden letzten Stellen die Noten des Casaubonus). Diese Reinigung, welche auf dem Bewusstsein beruhte, dass nur der Reine der reinen Gottheit nahen dürfe, ging nicht bloß dem Eintritt in den Tempel, sondern auch insbesondere jeder Opferdarbringung, jedem feierlichen Gelübde und Gebete voraus (daher denn εἴργειν τῶν χερνίβων geradezu heißt: den mit Blutschuld Behafteten von der Opfergemeinschaft ausschließen). Zu diesem Behufe waren an dem Eingang der Tempel, im Pronaos, περιῤῥαντήρια oder χέρνιβα, Gefäße mit Weihwasser (aqua lustralis) aufgestellt. Die Reinigung damit konnte auf zweifache Weise geschehen. Entweder besprengten die Priester die Eintretenden mit einem in das Weihwasser getauchten Zweig (περιαγνίζειν ἐκ περιῤῥαντηρίου oder ἐξ ἱερᾶς χέρνιβος σὺν θαλλῷ, vgl. Eurip. Herc. fur. 930; Plin. hist. nat. XV, 30; Sozom. hist. eccl. VI, 6 — vgl. wegen letzt. St. unten); oder die Eintretenden vollzogen ihre Benetzung mit dem hl. Wasser selbst (Eurip. l. c. 928; Athen. l. c.; vergl. Justin. Apol. maj. c. 62). Bisweilen aber wusch man sich vor dem Eintritt auch Hände und Füße (Hom. Il. VI, 266). Auch im Kultus der alten Germanen scheinen gewisse Reinigungsriten, besonders solche zu Heilszwecken, eine nicht unwichtige Rolle gespielt zu haben; daher die notwendig bei ihren Tempeln oder heiligen Hainen gelegenen Quellteiche (— Blutbrunnen genannt, sofern sie zugleich zur Versenkung der Menschenopfer dienen mussten). Wasserbesprengung beim Opfern, Schwellennetzung, feierliche Waschungen kleiner Kinder u. a. symbolische Handlungen dienten hier, wie bei andern arischen Völkern, zum Ausdruck einer Art von Wasserkultus mit weit in die graueste Vorzeit zurückreichendem mythologischem Hintergrunde (Nixen, Nornen, Urdh-Brunnen rc.; —

vgl. überhaupt Pfannenschmidt in der u. anzufürenden Schrift, Abschn. III—V). — Den Israeliten waren änliche Reinigungen, teils nach einer vorhergegangenen Verunreinigung, teils als Vorbereitung zu heiligen Handlungen, teils mit gewönlichem, teils mit Sprengwasser geboten. Insbesondere war es gesetzliche Vorschrift, dass ihre Priester, bevor sie ins Heiligtum eingingen oder zum Dienste dem Altare nahten, sich Hände und Füße wuschen, und es sollte zu diesem Zwecke ein kupfernes Becken in der Nähe des Altars aufgestellt sein (2 Mos. 30, 17—21). Vgl. die Darstellungen der bibl. Archäologie von Ewald, Keil ꝛc., sowie den Art. „Reinigungen" von König in Bd. XII, S. 617 ff.

Da durch die Taufe das Wasser überhaupt in den Augen des Christen eine hohe Wichtigkeit erhalten hat, so darf es uns nicht befremden, wenn diese Vorstellungen von der reinigenden Kraft des Elementes, wie sie durch das ganze heidn. und jüdischen Altertum verbreitet waren, auch in die Christenheit eindrangen und sich hier im Laufe der Zeit in neuen superstitiösen Gebräuchen ausprägten. In den ersten Jahrhunderten findet sich freilich von diesen noch keine Spur, wenigstens nicht im katholisch-kirchlichen Ritus; — was Iren. (adv. haer. I, 2, 5) von einer bei Gnostikern üblichen Benetzung der Köpfe sterbender Personen mit Öl und Wasser (zum Schutz gegen dämonische Mächte) berichtet, übte auf die kirchliche Sitte ebensowenig Einfluss, wie die täglichen *βαπτισμοί* der Ebioniten nach Epiphanius haer. 30 (vgl. unten). Zwar pflegte man vor dem Gottesdienste und dem Gebete die Hände zu waschen, aber die Art, wie die älteren Kirchenlehrer dieser Sitte gedenken, zeugt von der Einfachheit ihrer Ansicht: sie empfehlen die Reinheit des Herzens, die an dem Betenden Gott wolgefälliger sei, als die gewaschenen Hände (Tertull. de orat. c. 11; Chrysost. hom. 51 [al. 52], cap. 4 in Matth. und Hom. in Ps. 140, 3). Für diese Reinigung werden in der Vorhalle der Kirchen seit dem Anfange des 4. Jarhunderts Wasserbehälter erwänt, wol meist aus fließenden Quellen genärt; man nannte ein solches *κρήνη, φιάλη, φρέαρ* (Socr. hist. eccl. II, 38), *χέρνιβον* (Synesius ep. 121 meint, das öffentliche Schwert sei ein wirksameres Reinigungsmittel für die Stadt, als *τὰ ἐν τοῖς προτεμενίσμασι χέρνιβα*), *λουτήρ* (Chrys. orat. 6 de poenit.), *κολυμβεῖον, λεοντάριον*, Nymphaeum, Cantharus u. s. w. Vor der Darbringung des Opfers reichte nach Cyrill von Jerusalem (Catech. myst. V, 2) der Diakon dem Priester (*τῷ ἱερεῖ*, hier der Bischof) und den im Kreise umstehenden Presbytern Wasser, um ihre Hände zu waschen. Wenn Cyrill ausdrücklich hinzufügt, es geschehe dies nicht um des leiblichen Schmutzes willen, denn den hätten bereits die in die Kirche Eintretenden entfernt (*οὔτε γὰρ ῥύπον σώματος ἔχοντες τὴν ἀρχὴν εἰσῄειμεν εἰς τὴν ἐκκλησίαν*), sondern zur Andeutung der geistlichen Reinheit, welche die Heiligkeit der Handlung voraussetze, so legt er offenbar nur der Händewaschung des Klerus eine symbolisch-liturgische Bedeutung bei, wärend er in der vorgängigen Reinigung der die Kirche betretenden Gemeinde bloß eine durch den Anstand gebotene Waschung sieht. Doch fehlt es auch nicht an Zeugnissen, dass man mit dieser Waschung einen symbolischen Sinn verband. Eusebius erzält (h. e. X, 4, 39 f.), dass Bischof Paulinus in der Vorhalle der in der diokletianischen Verfolgung zerstörten und durch ihn im Jare 315 wider prachtvoll erbauten Kirche zu Tyrus inmitten der vier umgebenden Säulengänge einen freien Platz angelegt habe, in welchem die Quellen (*κρῆναι*) ihre Fluten als *ἱερῶν καθαρσίων σύμβολα* ergossen hätten, damit niemand mit unheiligen und ungewaschenen Füßen das Heiligtum betrete. So schwanken die alten Zeugnisse und lassen es unentschieden, ob die Reinigung vor dem Eintritte in das Gotteshaus lediglich in der äußeren Zweckmäßigkeit oder zugleich in einer höheren sinnbildlichen Auffassung begründet gewesen sei. Jene mag wol das Ursprüngliche, diese das nachträglich Hinzugetretene sein. Keine Spur deutet darauf hin, dass man das Wasser vor den Kirchen geweiht habe. Beruft man sich für diese Annahme auf des Basilius Schrift de spiritu sancto c. 27 (so Kraft, Art. „Weihwasser" im kath. K.-Lex. 1. Aufl.), so wird übersehen, dass hier von der Weihe des Taufwassers, nicht aber von der der aqua lustralis die Rede ist; nur jene fürt Basilius auf apostolische Tradition zurück, diese aber kennt er nicht. Noch weniger besprengte

die alte Kirche die ins Gotteshaus Eintretenden; mau verabscheute dies als heidnische Sitte. Sozamenus erzält (VI, 6): als Kaiser Julian in Galatien in einen heidnischen Tempel eingetreten sei, um zu apfern, habe ihn der Priester an der Schwelle empfangen und nach hellenischem Brauche (νόμῳ ἑλληνικῷ, dies hätte Sazomenus nicht sagen können, wenn in der christlichen Kirche der gleiche Gebrauch bestanden hätte; ein späterer Abschreiber tilgte daher in einer Handschrift ἑλληνικῷ und schrieb dafür ἐκκλησιαστικῷ, vergl. Valesius zu dieser Stelle) mit einem in Weihwasser getauchten Zweig besprengt; als aber ein Trapfen desselben auf das Gewand des damaligen Tribunen der Joviniani, nachmaligen Kaisers Valentinian, gefallen sei, so habe dieser, weil er Christ gewesen, den Priester geschmäht, die benetzte Stelle abgerissen und unwillig von sich geworfen; weshalb ihn der heidnische Kaiser unter dem Vorwande, er vernachlässige seine kriegerischen Pflichten, später abgesetzt und verbannt habe.

Mag auch immerhin die spätere Sitte, sich beim Eingange in die Kirche mit Weihwasser zu besprengen, in einem originären Zusammenhange mit jenen Waschungen und Reinigungen der alten Christen in der Vorhalle des Tempels stehen, der Sinn, der sich damit verband, ist ein durchaus verschiedener. Er weist auf superstitiöse Vorstellungen hin, die man seit dem 4. Jarhundert sich von den Wirkungen eines kirchlich geweihten Wassers zu bilden anfing. Diese Vorstellungen waren wol aus dem Heidentume mit herübergekommen und wurden nur kirchlich umgebildet. Zunächst finden wir, dass man das Taufwasser, das ja schon frühe durch Gebet geheiligt wurde und von dem man nach einer alten, schon durch die clem. Homilien und Rekagnitionen, durch Tertullian und Cyprian sowie noch heute in der röm. Kirche rituell durch die benedictio fontis bezeugten Ansicht (vgl. den Art. „Pascha" Bd. XI, S. 282) annahm, dass es dadurch die Kraft empfange, selbst zu heiligen, die Dämonen zu vertreiben, Krankheiten, die man als Wirkung der Dämonen ansah, zu heben und die Gesundheit zu fördern, zu solchen Zwecken verwandte. Epiphanius erzält (haer. 30, c. 4), dass der ebionitische Patriarch Ellel zu Tiberias, als er sich dem Tade nahe fülte, die katholische Taufe und Eucharistie verlangte und zu diesem Zwecke den nächstwonenden Bischof zu sich kammen ließ; da er aber sich schämte, dies var den Gliedern seiner Sekte zu gestehen, habe er diese Handlungen bei verschlossener Türe unter dem Vorwande eines medizinischen Verfarens vornehmen lassen. Van dem ebionitischen Apastel Josephus, der selbst zur kath. Kirche übertrat und van Konstantin d. Gr. zu Cames in diesen Gegenden bestellt wurde, will Epiphanius selbst gehört haben (cap. 10), dass er noch var seiner Bekehrung einen Rasenden, der nackt umherlief, durch geheiligtes Wasser geheilt habe. Er zog ihn nämlich zu sich, verschloss die Türe, nahm Wasser, signirte es mit dem Kreuze (σφραγίσας τὸ ὕδωρ) und besprengte den Rasenden mit den Warten: „Im Namen Jesu, des Nazareners, des Gekreuzigten, gehe aus, Dämon, und er werde gesund!" Sofort sei der Wansinnige schreiend und schäumend zur Erde gestürzt, aber nachdem er eine zeitlang besinnungslas wie ein Toter dagelegen, habe er sich erhaben, ein Kleid verlangt, seinem Retter gedankt und in der Stadt den Juden das ihm Widerfahrene verkündigt. Da Epiphanius in diesem Vorgange eine Manung Christi an den Josephus erblickt, sich der katholischen Kirche anzuschließen, so kann er diese Heilung nicht als ein spezifisch ebionitisches Verfaren, sondern nur als eine echt katholische Kraftwirkung angesehen haben, welche den Verblendeten mit geheimnisvallem Zuge dorthin weisen sallte, wo ihre Heimat ist. Dagegen berichtet er von den Ebioniten und anderen, dass sie sich in den warmen Quellen zu Gadara badeten, um die Krankheiten zu bannen, die das Heer des Teufels seien (νοσημάτων δῆθεν ἀποβολῆς ἕνεκεν, ὅπερ ἐστὶ διαβολικὸν στράτημα); denn dort wirke Gott Wunder (cap. 7). Als Sitte seiner Zeit erwänt Chrysostamus in seiner Rede de baptismo Christi (§ 2), die er am Epiphanienfeste gehalten: weil an diesem Tage Christus getauft warden sei und die Natur des Wassers geheiligt habe, schöpften um Mitternacht am Feste Alle Wasser und brächten es, weil an diesem Tage die Gewässer geheiligt werden (ἅτε δὴ σήμερον ἁγιασθέντων τῶν ὑδάτων), in ihre Wonungen; dieses Wasser verderbe nicht durch die Länge

der Zeit, sondern bleibe ein, zwei und oft drei Jare frisch, ja es übertreffe noch dann das eben aus den Quellen geschöpfte. Es muss dahingestellt bleiben, ob das von Chrysostomus in dieser Stelle erwänte Wasser aus dem Taufquell der Kirche geschöpft wurde — denn in der orient. Kirche war das Epiphanienfest neben dem Oster- und Pfingsttage solenne Taufzeit (Greg. Naz. or. 40 de baptismo) und in der Vigilie desselben wurde das Taufwasser konsekrirt —, oder ob sich Chrysostomus die heiligende Wirkung der Taufe so groß denkt, dass durch dieselbe das an ihrem Gedächtnisfeste geschöpfte Wasser der Quellen überhaupt eine übernatürliche Kraft fur alle Zeiten empfangen habe. Im letzteren Falle würden wir uns an das Heilwasser des deutschen Mittelalters erinnert sehen, das, in der Weihnacht oder der Osternacht geschöpft, mit wunderbaren Heilkräften ausgestattet gedacht wurde. Der Gebrauch, den man von jenem Wasser machte, wird zwar von Chrysostomus nicht näher bezeichnet, allein one Zweifel diente es als Trank und Besprengemittel für Gesunde und Kranke. Welche Wunderkraft man überhaupt dem benedicirten Wasser beilegte, zeigt eine legendarische Erzälung Theodorets in seiner Kirchengesch. V, 21. Als der neugewälte Bischof Marcellus von Apamea, von Militärgewalt unterstützt, in seine Diözese eindringt und den massiven Zeustempel durch Feuer zerstören will, erscheint ein schwarzer Dämon, der die Gewalt der Flammen unschädlich macht; sofort läst der Bischof das Wasser (τὸ ὕδωρ, wol das Weihwasser) bringen, stellt es unter den Altar und bittet Gott, die Ohnmacht des Dämon zu offenbaren; hierauf läst er durch den Diakonus Equitius die Wände und Säulen des Tempels mit dem Wasser besprengen, worauf alsbald das Feuer seine Macht entfaltet und das Gebäude in Asche legt. Soll doch selbst die Berürung eines Heiligen hingereicht haben, dem Wasser eine solche Kraft zu geben. Nach Hieronymus (Vita Hilar. cap. 20) ließ der hl. Hilarion seinen mit gewönlichem Wasser gefüllten irdenen Becher einem bitlenden Christen, welcher Pferde zu den circensischen Wettspielen hielt, reichen, und als dieser dieselben mit dem Wasser besprengte, war der dämonische Zauber gelöst, womit ein heidnischer Konkurrent sie durch magische Künste gebannt hatte; sie trugen nun den Sieg im Wettlauf davon, wärend die Pferde des Gegners nicht von der Stelle kamen. So augenfällig soll der Erfolg gewesen sein, dass die Heiden ausriefen, Marnas (so hieß der Heide) sei von Christus überwunden. Verschiedene hierhergehörige Mirakelgeschichten finden sich bei Gregor von Tours; so von dem Klausner Eusitius bei Limoges, welcher Fieberkranke mit geweihtem Wasser, das er sie trinken läßt, heilt (De glor. conf. c. 82), von den Heilskräften eines durch den hl. Martinus gegrabenen Brunnens (De mirac. Mart. S. II, 39; vgl. das. c. 25. 26) ꝛc. — Durch alle diese Legenden geht ein gemeinsamer Zug hindurch: man glaubt eines Schutzmittels zu bedürfen, um sich gegen die Einflüsse dämonischer Gewalten, wie sie in dem Heidentum ihre Macht entfalteten, sicher zu stellen, und man sucht es in dem Wasser, das durch das Christentum eine Weihe empfangen hatte. Diesem Bedürfnisse kam die Kirche entgegen: schon Band VIII der pseudocl. Konstitutionen enthält (c. 29) eine angeblich apostolische Anordnung, welche den Bischof oder in dessen Abwesenheit den Presbyter anweist, Wasser und Öl für den häuslichen Gebrauch zu weihen mit der Formel: „Herr Zebaoth, Gott der Gewalten! . . . . . der du das Wasser gibst zum Trank und zur Reinigung, und das Öl um das Angesicht zu erheitern zum Schmucke der Freude: heilige nun auch selbst dieses Wasser und dieses Öl im Namen dessen, der, oder derjenigen, die es gebracht hat, und verleihe ihm die Kraft, die Gesundheit zu fördern, Krankheiten zu vertreiben, Dämonen zu verscheuchen und jeder Nachstellung zu wehren“ u. s. w.

Aus diesen beiden Faktoren, der Sitte der Reinigung vor dem Gottesdienste und der Anwendung des Wassers zur Abtreibung und Vernichtung dämonischer Gewalten ist der mittelalterliche Gebrauch des Weihwassers in Kirche und Haus erwachsen. Die geschichtlich nachweisbaren Momente dieser Fortbildung, für welche, soweit die abendländische Kirche in Betracht kommt, das Zeitalter der Karolinger von entscheidender Bedeutung wurde, sind folgende. Als die viereckigen Säulenvorhöfe vor den Kirchen seit dem 8. und 9. Jarhundert seltener wurden, sah man

sich genötigt, den Brunnen des Vorhofs in die Kirche selbst zu verlegen; dieser wurde nun zum Weihwasser-Becken (cf. Pellicia de christ. eccles. politia I, 133). Die Weihe des Wassers, von den apost. Konstitutionen zuerst angeordnet, scheint bereits seit dem 7. Jahrhundert zur allgemeinen Sitte geworden zu sein. Schon das Gelasianische und das Gregorianische Sakramentarium (s. Muratori, Liturgia Rom. vet. 1, 738; II, 225) bieten Gebetsformeln für gewisse Wasserweihen; das Pontificale Egberts von York widerhalt diese Benediktionsformeln in Verbindung mit Exorcismen, und zwar als bei Einweihung neuer Kirchen in Anwendung kommend (p. 34 der Ausg. von Surtee's Soc. 1853). Die pseudoisidorischen Dekretalen bringen im 1. Briefe Alexanders I. (angeblich um 119 n. Chr. Geb. verfaßt) eine auch in Gratians Dekret de consecr. Dist. III, can. 20 übergegangene und von Kraft im K.-Lex. a. a. O. naiverweise für echt gehaltene Anordnnng, welche die Priester anweist, Wasser mit Salz vermischt zu segnen, weil die Besprengung mit demselben das Volk reinige und heilige, das Salz aber die Unfruchtbarkeit hebe, die Befleckten heilige, die Güter vervielfältige, die Nachstellungen des Satans abwende und vor der List böser Geister (phantasmatum versutiae) schütze. Auch Gesundheit des Leibes und der Seele wird dem Gebrauche desselben als Wirkung beigelegt. Schon Walafried Strabo beruft sich auf diese Konstitution (de reb. eccles. c. 29); er hebt namentlich hervor, daß die Wohnungen der Gläubigen mit Weihwasser besprengt würden. Leo IV. befiehlt in seiner sogenannten Homilie im J. 847 (Tom. I, Conc. supplem. Mansi p. 913, nro. 20), daß das Weihwasser jeden Sonntag vor der Messe bereitet werde, um damit die Gemeinde und die Stätten (loca) der Gläubigen zu besprengen. In dem Kapitulare des Hinkmar von Rheims vom J. 852 (l, 5 bei Harduin, Conc. Collect. V, 392), sowie bei Regino von Prüm (de discipl. eccles. lib. I, can. 210 und 211) findet sich eine ausführliche, auch von einer Synode von Nantes aufgestellte Verordnung, welche die Bereitung des Weihwassers vor der Sonntagsmesse in anständigem Gefäße befiehlt, damit das Volk damit beim Eintritte in die Kirchen besprengt werde und die, welche es wünschen, davon in Gefäßen mitnehmen können, um ihre Ländereien, Äcker, Weinberge, ihr Vieh und das Futter desselben, ihre Speisen und ihren Trank zu besprengen. Seitdem wird in allen liturgischen Schriften und Werken über die Sakramente (Micrologus c. 41; Hugo a Scto. Victore de sacram. II, p. IX. c. 2; Durandi Rationale divinor. offic. lib. IV. c. 4) die Bereitung des Weihwassers und die Besprengung der Gläubigen und ihrer Wohnung unter Berufung auf jenes pseudoisidorische Dekret erwähnt und als Zweck dieser Handlung die Befreiung von der Anfechtung der bösen Geister erwähnt. — Für die griech. Kirche bezeugt der Kanonist Balsamon (Comm. in can. LXV) die Bereitung des Weihwassers als eine kirchliche Handlung von besonderer Wichtigkeit, welche allmonatlich zur Zeit des Monatsanfangs stattfinde und durch welche die früher auf diese Zeit fallenden heidnischen Neumondfeiern allmählich verdrängt, bezw. in christliche Feiern umgewandelt worden seien. Weihwasserbecken an Kirchtüren, Grabmälern, auch in Privathäusern, kennt die byzantin. Kunstgeschichte seit dem frühen Mittelalter. Sie waren bald muschelförmig, bald konsolenartig gestaltet und trugen significante Inschriften, wie jenes berühmte Anagramm aus der Hagia Sophia, das die Becken auch anderer Kirchen ziert:

ΝΙΨΟΝ ΑΝΟΜΗΜΑ ΜΗ ΜΟΝΑΝ ΟΨΙΝ,
„Wasche deine Sünde, nicht dein Antlitz allein".

War in altkirchlicher Zeit vorzugsweise die Abwehr der dämonischen Einflüsse und die Förderung der Gesundheit von Leib und Seele als Wirkung der Besprengung aufgefaßt worden und hatte nach Hugo von St. Victor gemäß dem bei ihm nach unbegrenzten Umfange des Sakramentsbegriffs kein Bedenken getragen, die Weihe von Wasser und Salz unter denselben zu stellen, so blieb es der Scholastik vorbehalten, die Grenze zwischen den Sakramenten und Benediktionen (als Spezies der Sakramentalien) schärfer zu fixiren und die eigentümlichen Wirkungen dieser im Unterschiede von jenen zu bestimmen. So sagt Thomas von Aquino (Summ. Theol. P. III. qu. 65. art. 1. ad 6 m): Aqua benedicta et aliae

consecrationes non dicuntur sacramenta, quia non perducunt ad sacramenti effectum, qui est gratiae consecutio, sed sunt dispositiones quaedam ad sacramenta, vel removendo prohibens, sicut aqua benedicta ordinatur contra insidias daemonum et contra peccata venialia etc. Diese Bestimmung geht weit über die früheren Vorstellungen hinaus. Zunächst wird die Wirksamkeit des Weihwassers, die bisher lediglich sich auf das leiblich-psychische Leben, dessen Krankheitserscheinungen und Gesundheitszustände bezogen hatte, hier lediglich als Präservativ und Heilmittel gegen Krankheitserscheinungen des geistlichen Lebens geordnet gedacht, gegen die diabolischen Versuchungen und die läßlichen Sünden. Sodann wird die Wirksamkeit der Besprengung als spezifisch disponirend geschildert; sie setzt das Gemüt in eine solche Verfassung, daſs die Hindernisse, welche dem gesegneten Sakramentsempfange entgegenstehen oder ihn erschweren, dadurch beseitigt werden, änlich wie der Glaube von diesem Gesichtspunkte aus als disponirend nur den die Einströmung der sakramentalen Gnade hindernden Riegel zurückzuschieben hat; sie wirkt ex opere operante, nicht ex opere operato. Gegen diese Auffassung des Thomas haben umgekehrt andere, wie Scotus, die Wirksamkeit des Weihwassers auf das opus operatum gegründet, also nicht aus dem psychologisch vermittelten Eindruck der Handlung auf das fromme Gemüt, sondern aus der mittelst der Weihe dem Wasser und Salze mitgeteilten übernatürlichen und wundertätigen Kraft abgeleitet, aber eben damit die dogmatische Grenzlinie zwischen Benediktion und Sakrament verwischt. Der moderne Katholizismus ist geneigt, den ganzen Ritus vorzugsweise von der ästhetischen Seite aufzufassen; er verweilt mit besonderer Vorliebe bei der symbolischen Bedeutung desselben. So ist nach Lüft (Liturgik des katholischen Cultus 1844 f., II, 551) das Salz im liturgischen Gebrauche „ein Sinnbild von der regenerirenden und durchdringenden Kraft des christlichen Glaubens, der den Menschen mit höherer Weisheit erfüllt, sowie eine symbolische Repräsentation des Gedankens, daſs der christliche Geist in seiner Reinheit im Menschen erhalten und daſs der Mensch vor aller Verderbnis des Geistes und Herzens bewart werden möge". Das gesegnete Wasser aber ist „ein Symbol der inneren geistigen Reinheit", das aber, „was es symbolisch andeutet, auch wirklich erzielen", also „reinigen, versönen und Schutz und Kraft verleihen soll, gegen alle Anfechtung zur Sünde und gegen alle Verunreinigung des Geistes" (S. 552). Wenn Lüft mit der letzteren Bestimmung „die objektive oder mystische Wirksamkeit und Kraft der Segnung und Weihung" entschieden in Schutz nimmt, so will er dieselbe (S. 501) doch nicht in der Gewiſsheit gedacht wissen, wie bei den Sakramenten, wo „die Vermittelung der göttlichen Gnade auf der konkreten Anordnung Christi beruht und von ihm selbst an konkret bestimmte Formen geknüpft worden ist"; er warnt (S. 503) vor dem ungeeigneten Versuche, diese Kraft und Wirksamkeit nach ihrem konkreten Maße, und zwar in einzelnen Bestimmungen, abgrenzen und feststellen zu wollen", und stützt den Effect namentlich der persönlichen Segnungen widerum so auf den Glauben, das Vertrauen und die ganze Mitwirkung des Empfängers, daſs das Maß der Lebendigkeit, in welcher diese vorhanden sind, auch das Maß der Wirksamkeit jener ist (also die scholastische Auffassung des opus operans). Vermag das unsicher Schwankende und Tastende dieser idealisirenden Theorie einer schärferen Prüfung nicht zu entgehen, so steht sie doch immer noch hoch über der plumpsinnlichen Auffassungsweise des eigentlichen Ultramontanismus, wonach „durch den Exorcismus die Kirche das Wasser und das Salz der Macht des Satans entzieht, gleichwie sie durch die Segnung eben dieselben heiligt und zu Werkzeugen der göttlichen Gnadenmitteilung erhebt" (Kraft a. a. O.). Jeder Unterschied zwischen Sakrament und Sakramentale erscheint aufgehoben, wenn laut ebendieser ultramontanen Theorie „die Besprengung nach der Absicht der Kirche vor der Darbringung des hl. Opfers wirklich die Gläubigen von läßlichen Sünden reinigt" (was doch nach katholischem Dogma vorzugsweise der Zweck der Eucharistie sein soll, cf. Catech. Rom. P. II. c. IV. qu. 50). Daſs die Theorie am katholischen Ritual selbst eine Stütze hat, läſst sich allerdings nicht verkennen, denn dasselbe stammt aus Zeiten, wo man sämtliche Benediktionen und Konsekrationen nach

Analogie der Sakramente zu behandeln gewohnt war. Aber eben hierin gibt die Unvereinbarkeit solcher Bräuche und Lehren mit einer erleuchteteren christlichen Religiosität sich evident zu erkennen. Und gerade die Versuche moderner Advokaten der römischen Tradition (wie z. B. Bischofsbergers in der unten zu erwänenden Schrift), den Ursprung des Weihwassers und änlicher Sakramentalien, z. B. auch des Exorcismus, des Krankenöls und anderer benedictiones constitutivae, bis auf Christum selber zurückzufüren, richten sich selbst durch die fast unglaublichen Willkürlichkeiten und Geschichtswidrigkeiten, welche sie in sich schließen.

Die Formulare für sämtliche Benediktionen findet man in dem Rituale Romanum, zum teil auch als Anhang im Missale Romanum. Das erste derselben ist der ordo faciendi aquam benedictam. An jedem Sonntage soll der Priester, der das Hochamt celebrirt, oder ein anderer, der speziell damit beauftragt wird, mit dem Superpelliceum und der Stola bekleidet, das Wasser benediciren. Zuerst exorcisirt er Salz und Wasser, jedes für sich, und ruft Gott um Heiligung eines jeden derselben an; dann mischt er sie und sagt: Commixtio Salis et Aquae pariter fiat in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti; zum Schlusse spricht er das Weihgebet über die Mischung. Die Formel der Exorcismen und der Weihegebete erinnern in Gedanken und Ausdruck an jenes pseudoisidorische Dekret Alexanders und begünstigen nicht die symbolische, sondern durchaus die realistische und magische Anschauung dieser Kultushandlung: die Elemente werden der Gewalt des Teufels entzogen und empfangen die Kraft, Krankheiten zu vertreiben, der Seele und dem Leibe Gesundheit zu geben, Menschen und Gebäude gegen dämonische Einwirkungen zu schützen und sie der Gegenwart des hl. Geistes zu versichern, indem Gott **seine Kraft in die Stoffe eingießt**. Man sieht deutlich, dass sie zu einer Zeit entstanden sind, in welcher der Sakramentsbegriff dogmatisch noch nicht fixirt und gegen den Begriff der Benediktion noch nicht abgegrenzt war. Nach vollzogener Benediktion legt der Priester das Pluviale an, empfängt vom Diakon den Weihwedel (aspersorium oder aspergillum de herba hyssopo factum) und besprengt zuerst dreimal den Altar, dann sich selbst, die Ministrirenden und die Gemeinde, indem er die Worte Ps. 51, 9 spricht. Hierauf können die Christgläubigen von dem Weihwasser in ihre Gefäße nehmen und es zur Besprengung ihrer Kranken, Häuser, Äcker, Weinberge und zur Aufbewarung und zum Gebrauch in ihren Häusern benützen. Auch bei den übrigen **priesterlichen** Benediktionen spielt das Weihwasser eine sehr wesentliche Rolle: mit ihm werden die Kerzen an Mariä Lichtmess, die Häuser, die neuen Bauten, die Ehebetten, die neuen Schiffe, die Pilger und Reisenden, am Pascha das Osterlamm, die Eier, Brot, Früchte und andere Komestibilien, sowie das Öl nach dem Benediktionsgebete von dem Priester besprengt. Dasselbe geschieht von dem Bischof oder dessen Bevollmächtigten bei der Benediktion der priesterlichen Gewänder, der Altarbekleidung, des Korporale, des Tabernakels, neuer Kruzifixe, der Bilder Christi, Mariä und der Heiligen, bei der Grundsteinlegung der Kirchen, der Einweihung derselben und der Friedhöfe, sowie bei der Widerherstellung (Reconciliatio) ihrer Weihe nach einer Entheiligung. Ebenso werden Leichen vor der Beerdigung und der Sarg bei derselben mit Weihwasser besprengt. Noch um Mitte dieses Jarhunderts wurden zu Rom am 17. Januar, dem Antoniustage, vor den Türen des Klosters St. Antonio die Pferde und andere Tiere mit Weihwasser eingesegnet; ein Pater saß dabei in der Kirche an einem Tische und zog die Gebüren ein, wärend ein anderer die Besprengung vornahm. Auch die päpstliche Reiterei sah man in Schwadronen heranziehen, um für ihre Rosse die Segnung zu empfangen. Mehrere Pferdebesitzer, mit denen ich bei diesem Anlasse im J. 1841 sprach, versicherten mich, dass dadurch ihre Tiere gegen Unfälle aller Art geschützt würden, und wussten ihren Glauben an die Kraft dieser Benediktion durch Erzälungen von wunderbaren Rettungen in großen Gefaren zu stützen.

Vgl. im Allgemeinen Heinr. Pfannenschmidt, Das Weihwasser im heidnischen und christlichen Cultus, unter besonderer Berücksichtigung des germanischen Alter-

thums. Hannover 1869 — ein wegen der Fülle des zusammengetragenen kultur- und religionsgeschichtlichen Materials lehrreiches Werk, das aber wegen seiner oft überkünen Kombinationen, seines vielfach willkürlichen Symbolisirens und seiner pantheisirend naturalistischen Grundtendenz große Vorsicht beim Gebrauche erfordert. — Von kath.-liturgischen Werken vgl. außer den oben im Texte citirten (bes. Muratori und Lüft) nach A. Wappler, Der Cultus der kath. Kirche, 6. Aufl. 1877 (S. 29 f.), sowie als neueste hieher gehörige Monographie: Bischofberger, Die Verwaltung des Exorcistats nach Maßgabe des römischen Benediktionals, Leutkirch 1884 (und dazu Beyschlags deutsch-evangelische Blätter 1884, XI, 772).

G. E. Steitz † (Zöckler).

Wein und Weinbau bei den Hebräern. I. Namen. Der gewönliche Name für Wein יַיִן, arab. وَيْن, wain, ist, wie der Weinbau selbst, aus dem semitischen Orient in den Occident übergegangen, denn im Judogermanischen findet sich keine Wurzel dafür; das griechische *οἶνος* mit Digamma *Foῖνος*, lat. vinum, Wein, ist nicht nur lautänlich, sondern stammverwandt mit dem hebräischen Namen (s. Hehn, Kulturpflanzen S. 68 f. 504 f.). Nach der semitischen Wurzel יון, יגן, zertreten, scheint der Wein vom Keltern benannt; auch עָסִיס, *γλεῦκος* (Joel 1, 5; 4, 18; Jes. 49, 26; Am. 9, 13), der ungegorene Most, hat den Namen vom Zertreten, Auspressen עָסַס. Metonym. steht יַיִן auch für Traube Jes. 16, 10; Jer. 48, 33. Der gegorne Wein ist חֶמֶר, chaldäisch חַמְרָא, 5 Mos. 32, 14; Jes. 27, 2; Dan. 5, 1 ff.; Esr. 6, 9; 7, 22. Das Jes. 1, 22; Nah. 1, 10 genannte סֹבֶא scheint besonders starker, unvermischter Wein zu sein; andere denken an Sapa, eingekochten Most, der aber sonst דְּבַשׁ heißt, was sowol Bienenhonig als Traubenhonig bedeutet, der noch heutzutage bei Hebron im Gebrauch ist, auch nach Ägypten ausgefürt wird. Vergl. 1 Mos. 43, 11; Ezech. 27, 17. Poetische Namen für Wein sind דַּם עֲנָב, Traubenblut, 1 Mos. 49, 11; 5 Mos. 32, 14 und דֶּמַע, Tränen, 2 Mos. 22, 28, was jedoch auch Öl mitbegreift. Frisch ausgepreßter Traubensaft heißt מִשְׁרַת עֲנָבִים 4 Mos. 6, 3. Auch das mit דָּגָן oft zusammengenannte תִּירוֹשׁ, von יָרַשׁ, den Kopf einnehmen (1 Mos. 27, 28; 5 Mos. 33, 28; 2 Kön. 18, 32; Jes. 36, 17; 65, 8), bezeichnet den noch süßen oder gärenden Weinmost, mustum. Auf der Hefe שֶׁמֶר bewarter Wein, durch das Reagens der Hefe stärker und dauerhafter geworden, heißt metonym. שְׁמָרִים Jes. 25, 6, vinum faecatum (Cato de re rust. 154). Über das für berauschende Getränke überhaupt, meist in Verbindung mit יַיִן vorkommende שֵׁכָר, das nur 2 Mos. 28, 7 für Traubenwein steht, s. unten.

II. Weinbau. Schon die zalreichen und verschiedenartigen Benennungen des Weins zeigen, dass Wein zu den einheimischen Hauptprodukten des Schauplatzes der hl. Geschichte gehört, der nach seinem mäßig warmen Klima und seiner hügeligen und geognostischen Bodenbeschaffenheit sich vorzüglich für den Weinbau eignet (Bd. XI, 725. 747). So schon in der Patriarchenzeit (1 Mos. 14, 18; 19, 32 ff.; 27, 25). Häufig wird er mit anderen Hauptprodukten desselben als eine der vornehmsten Segensgaben Gottes, mit Öl und Feigen zusammen genannt (5 Mos. 6, 11; 8, 8; 11, 14; Jos. 24, 13; Richt. 9, 9; 15, 5; 1 Sam. 8, 14; 2 Sam. 16, 1; 1 Kön. 5, 5; 2 Kön. 5, 26; 18, 31 f.; 1 Chr. 9, 29; 12, 40; Jes. 36, 16 f.; Jer. 5, 17; 40, 10; Hos. 2, 14; Joel 1, 7; 2, 19; Mich. 4, 4; Sach. 3, 10), auch mit Korn und Brot, wie das griech. *σῖτος καὶ οἶνος* (1 Mos. 27, 28; 5 Mos. 7, 13; 33, 28; Richt. 19, 19; 1 Sam. 16, 20; 25, 18; Jes. 62, 8; Hos. 2, 11; Sach. 9, 17; Hagg. 1, 11; Ps. 4, 5; Sprüch.

3, 10; 1 Makk. 14, 12, vgl. Joseph. bell. jud. 3, 10. 8; Luk. 7, 33; Hom. Jl. IX, 706. XIX. 161). Die Kultur des Weinstocks hat sich von Asien aus gegen Westen verbreitet. Dort war das sonnige Hügelland im Süden der beiden Hochgebirge Kaukasus und Ararat die Heimat des Weinstocks (vgl. Jes. 36, 17). Im Süden des ersteren (Kolchis, Iberia, Albania) wachsen Reben in einer Pracht, Fülle und Größe, wie nirgends im Abendlande. S. Gamba, voy. dans la Russ. merid. I, 745 ff.; Parrot, R. zum Ararat, I, 53 ff.; Mor. Wagner, R. nach Kolchis, 1850. Im Süden des letzteren bezeichnet die Lokalsage das Dorf Arguri als Ort der Rebenpflanzung Noahs, 1 Mos. 9, 20. Vergl. über den Weinbau in Armenien Xenoph., anab. IV, 4. 6; Strab. XI, 14, 4; Kalenatis, R. nach Hocharmenien, 1858. Kleinasien und Syrien lagen nun am nächsten. In letzterem war schon in alter Zeit der Wein von dem 2 Meilen nördlich von Damaskus gelegenen Helbon berühmt, der karan Hilbunuv in den assyrischen Inschriften Asurbanipals (Schrader, Keilinschr. und A. T. S. 277, vgl. Ezech. 27, 18. Athen. deipnosoph. I, 28. Strab. XV, 3, 22). In dem benachbarten Kanaan wächst der Weinstock nicht nur im südlichen Hügelland von Hebron (4 Mos. 13, 24) bis Bethlehem, wo die Wächterhütten der Winzer die Landschaft beleben (Robins. R. I, 356; II, 441. 472. 716 f.), bei Engedi und Jericho (Hohesl. 1, 14), überhaupt in Judäa (1 Mos. 49, 11; Richt. 14, 5; 2 Kön. 25, 12; Neh. 5, 3; Jer. 39, 10), sondern auch in den nördlichen Gegenden des Landes, bei Sichem, Silo und an den הָרֵי שֹׁמְרוֹן (Richt. 9, 27; 21, 20; Jer. 31, 5), am Karmel und an den Abhängen des Tals Jesreel (1 Kön. 21, 1 ff.; 2 Chr. 26, 10), in Galiläa, am Ufer des Sees Tiberias (Joseph. b. j. 3, 10. 8) und im Gebirgsland. S. Ritter XV, 259. 292. 311. 505. 634; XVI, 786. 797 ff.; Robins. III, 515. Ferner am Libanon (Berytus Plin. h. n. 14, 9; 15, 18), Antilibanon (Helbon und Herman, Hohesl. 8, 11; Hos. 14, 8) und in der Beka'a (vino d'oro). Auch die transjordanischen Landstriche haben schon in vorchristlicher Zeit Weinbau, nicht nur Moabiter, Amoriter, Ammoniter (4 Mos. 21, 22; 22, 24; Jes. 16, 8; Jer. 48, 32; Richt. 11, 33, Abel Keramim; über die neuere Zeit s. Ritter XV, 1028—1031), sondern auch nach Skulpturen und Münzen aus alter Zeit die Bewoner Haurans (Ritter XV, 852—972). Der Islam hat hier wie anderwärts dem Weinbau ein Ende gemacht. Borchard. itin. p. 93. Er wird außer den Christen nur von Juden betrieben. Über den Weinbau Edoms vergl. 4 Mos. 20, 17 und Ritter XIV, 1071. 1127. Aber selbst in bewässerten Ebenen (Ezech. 17, 5), z. B. in der Philisterebene bei Gaza und Askalon (im 5. und 6. Jarh. berühmt die vina Gazitina Greg. Tur. Hist. Franc. 7, 29. Sidon. Ap. carm. 17, 15, s. Hehn a. a. O. S. 83; Stark, Gaza S. 561) und in der Ebene Saron (Richt. 15, 5. M. Nidd. 2, 7, s. Ritter XVI, 51. 88) kommt Weinbau vor, wie auch im wasserreichen, ebenen Unterägypten nach 1 Mos. 40, 10 f.; 43, 34; 4 Mos. 20, 5; Ps. 78, 47; 105, 33 und den Monumenten aus der ältesten Zeit, auf denen Weinbau, Weinlese, Keltern abgebildet ist. S. Rosellini II, 1, S. 365; Wilkins. II, 143 ff.; Ebers, Ägypt. u. d. B. Mos. S. 322 ff. Nach Strab. XVII, 809; Athen. deipnos. I, p. 33; Plin. h. n. 14, 6 sq. hatte auch Oberägypten Weinbau; als Erfinder des Weinbaus gilt den Ägyptern nach Diod. Sic. 15, 50; Her. II, 144 Osiris. Auch nach neueren Reiseberichten gedeihen in Unterägypten Weinreben selbst im Sumpf und Sand der Seeküste. In Palästina werden jedoch die Weingärten כְּרָמִים ,כֶּרֶם ,נִטְעֵי vorherrschend an günstig gelegenen Bergabhängen (קֶרֶן Jes. 5, 1; 61, 3; Jer. 31, 5; Joel 3, 23; Am. 9, 13 f.; 2 Chr. 26, 10; Ps. 30, 11 f.; Virg. Georg. II. apertos Bacchus amat colles), oft in aufgemauerten Terrassen (עֲרוּגוֹת Hohesl. 5, 13; 6, 2) angelegt. Keltern (s. Bd. VII, 635) und Wachttürmchen (מִגְדָּל, heutzutage kaṣr) oder auch bloß Wachhütten (סֻכּוֹת), in denen die Weingärtner oder Hüter (כֹּרֵם ,נֹצֵר ,נֹטֵר) sich aufhielten, gehörten zu jedem Weinberg (Jes. 1, 8; 5, 1 f.; 61, 5; Joel 1, 11; Hiob 27, 18; Hohesl. 1, 6; 8, 11; Matth. 21, 33). Auch waren die Weinberge zum

Schutz gegen die Raubtiere, Wildschweine Ps. 80, 14, Schakale Hohesl. 2, 15 und Weidevieh 2 Mos. 22, 5; Jer. 12, 10 mit Hecken מְשׂוּכָה oder Mauern גָּדֵר, גְּדֵרָה umgeben (4 Mos. 22, 24; Jes. 5, 2. 5; Nah. 3, 17; Spr. 24, 31; Pred. 10; 8; Matth. 21, 33). Doch durften Vorübergehende im fremden Weinberg Trauben zur Stillung des Hungers essen, nur sie nicht in einem Gefäß mitnehmen, 5 Mos. 23, 25. Andere Feinde des Weinbergs sind Heuschrecken und Raupen (Joel 1, 7. 10 ff.; Am. 4, 9; 5, 11. 17). Gegen Wurm- und Raupenfraß (תּוֹלַעַת 5 Mos. 28, 39, nach Knobel ἴψ der Griechen, convolvulus oder rhynchites betuleti, der Rebenstícher Theophr. caus. pl. 3, 22. 5; Strab. 13, 613; Plin. 17, 47, doch warscheinlicher die tinea uvella, Traubenschabe, Heu- und Sauerwurm, der in erster Generation die Blüte, in zweiter die Beeren angreift), wurden die Reben nach Jos. b. j. 4, 8. 4 durch Asphalt geschützt. Solche Feinde sind als zur Strafe von Gott gesendet anzusehen, 5 Mos. 28, 30. 51; Jes. 24, 7; 62, 8; Jer. 8, 13; Hos. 9, 2; Am. 5, 11; Hab. 3, 17; Zeph. 1, 13; Hagg. 1, 11; Weish. 5, 18; 11, 16; Sir. 39, 35.

Der fruchttragende Weinstock, גֶּפֶן פֹּרִיָּה Jes. 33, 12, גֶּפֶן הַיַּיִן, vitis vinifera 4 Mos. 6, 4; Richt. 13, 14 ist zu unterscheiden von der vitis labrusca, den wilden Reben, wie sie sich noch im Orontestal finden (Ritter XVII, 1201), deren ziemlich große Trauben kleine, gedrängte, runde, meist grünliche Beeren haben und ein etwas herbes, doch aromatisches Getränk geben. Eine edle Sorte mit schwarzen (blaurötlichen, nach Anderen weißen) sehr süßen Beeren, weichen, fast unmerklichen Kernen, ist die Sorektraube, שׂרֵק, שׂרֵקָה (Jes. 5, 2; 16, 8; Jer. 2, 21, vergl. 1 Mos. 29, 12), nach Gesen. vom Leersein von Kernen, nach Meier Wurzelw. vom Emporsprossen, warscheinlicher nach Hitzig von der Farbe benannt. Rotwein heißt arab. Zerka. Ob davon der Talgrund zwischen Gaza und Askalon den Namen hat (Richt. 16, 4), ist zweifelhaft. Bei Gaza klettern die Weinreben an den 40′ hohen Stämmen der Sykomore empor. Am Südabhang des Libanon fand R. Schulz (Leitungen V, 285) einen Weinstock von 30′ Höhe, $1^1/_2$′ im Durchmesser, dessen Zweige eine Laube bildeten, die wol 50′ lang und breit war. Nach Jes. 16, 8 scheint es, als ob der Weinstock auch da und dort, wie in Moab, one Pfähle auf dem Boden oder in Einlegreben und Wurzelschößlingen sich auf dem Boden fortrankte, wenn nicht hier das Bild von der Verbreitung der Kultur der Edelrebe von Sitma aus hergenommen ist. Vgl. Ezech. 17, 6. Das Holz des Weinstocks, das nach M. Tam. 2, 3 nicht zum Opferfeuer gebraucht werden durfte, diente sonst als Brennholz, besonders der verwilderten, unfruchtbar gewordenen Reben (Ezech. 15, 2 ff.; Joh. 15, 6), auch zu Stäben, Sceptern (Ez. 19, 11. 14). Die reifen Weintrauben heißen עֲנָבִים, von ענב, verbinden, ein Bund von Beeren, auch אֶשְׁכּוֹל rad. ar. شَكَلَ, verflechten, eig. Traubenkamm, racemus, meton. aber auch für reifende oder reife Trauben gebraucht (1 Mos. 40, 10; Jes. 65, 8; Micha 7, 1). Das Wort steht daher auch für Datteltrauben und Cyperblüten (Hohesl. 1, 14; 7, 8) und östers mit dem Beisatz הַגֶּפֶן oder עֲנָבִים für Weintrauben (4 Mos. 13, 23; Hohesl. 7, 9). Sie werden in jenen Gegenden von beträchtlicher Größe, 10—12 Pfund schwer, mit pflaumengroßen Beeren (Schulz a. a. O.; Rosenm. Morgenl. II, 251 f.; Tobler, Denkbl. S. 111; Robins. R. I. 356, vgl. Plin. h. n. 14, 1; Beck, Diss. de uva cananaea, Jen. 1679), weßwegen Josua und Kaleb die abgeschnittene Weinrebe, an einer Stange aufgehängt, von 2 Männern tragen ließen (4 Mos. 13, 24). Die noch unreifen Trauben, Herlinge (Herblinge, Härtlinge) heißen בֹּסֶר, בֹּסֶר, Hiob. 15, 33; Jes. 18, 5; Jer. 31, 29; Ezech. 18, 2, auch בְּאֻשִׁים Jes. 5, 2, von בָּאַשׁ, schlechten Geschmack, Geruch haben, Dan. 6, 15; Talm. אוּבְשִׁין, von חֲבָאִישׁ, halb-

reif geworden sein. Maas. 1, 2. Auch die kleinen, herben Beeren der wilden Reben heißen so. Ob חַרְצַן 4 Mos. 6, 4 dasselbe ist, von חרץ, scharf sein, und nicht vielmehr nach der Mischna, den Traubenkern, acinus, und זָג die Traubenhülse bedeutet, fragt sich. Umgekehrt versteht unter letzterem Ewald die Kerne, unter ersterem die Trester. Jahrb. für b. Wiss. II, 31, f. In Syrien wird aus den erbsengroßen, unreifen Traubenbeeren eine Art Essig, בסרא, bereitet, der bei den meisten Speisen angewendet wird. In den Sommermonaten kommen daher täglich über 600 Eselslasten unreifer Trauben auf den Markt von Damaskus. Die Traubenblüte נִצָּה (1 Mos. 40, 10; Jes. 18, 5), speziell סְמָדַר (Hohesl. 2, 13; 7, 13 quadril. nach Delitzsch von סִדֵּר, das Entfalten, nach Meier, Wurzelw., von סָמַר, das Ausstarren bezeichnend, nach Anderen Mischwort von סַם, Duft, und הָדָר, Glanz) ist wegen ihres Wolgeruches (Sir. 24, 17) eine Annehmlichkeit des Frühlings. Vorherrschend waren, wie es scheint, schwarze oder dunkelblaue Trauben, daher Traubenblut, דַּם עֲנָבִים, 1 Mos. 49, 11; 5 Mos. 32, 15; Jes. 63, 2; Spr. 23, 31; 1 Makk. 6, 34; Sir. 39, 26; 50, 15 *αἷμα σταφυλῆς* Offb. 14, 20. Daher auch Sinnbild des Bluts Christi im hl. Abendmal Matth. 26, 27 f. Nach Menach. 8, 6 sq. Nidd. 9, 11 sollte der Opferwein יֵין נֶסֶךְ Rotwein sein. Der Talmud schon zält 60 Sorten (jetzt zält man über 4000), als besten einen roten mit seiner Blume, סומקא ריחתנא, als schlechten einen weißen, Kolik verursachenden, טיליא, Gitt. 70, 1. Ab. sar. 30, 1. Jetzt werden bei Hebron und Bethlehem meist weiße Weine gebaut.

Der Bau und das Instandhalten des Weingartens erfordert viel Fleiß und Sorgfalt (Spr. 24, 30 f.; Hiob 24, 18). Der Boden wurde durch fleißiges Hacken oder Umgraben und Felgen (עָדַר עִזֵּק Jes. 5, 2. 6; 7, 25, talm. קשקש, מַעְדֵּר, Jät= = Felghaue) gelockert, von Unkraut gereinigt, auch entsteinigt, סִקֵּל. Auch andere zum Weinbau gehörige Arbeiten werden in Bibel und Talmud erwänt, das Pflanzen נָטַע, זָרַע (Jes. 5, 2; 17, 10; Ps. 80, 9), Setzen von Schnittlingen זְמֹרָה, Einlegen von Fechsern, שְׁלֻחוֹת Jes. 16, 8, das Bedüngen im Talmud mit Asche כרם מאבק und Mist מזבל, כרם קוטם; das zur Erzielung guten Weines nötige Zurückschneiden, *καθαίρειν*, putare, כָּרַת, זָמַר, הֵסִיר, הִתֵּז, talm. כסח, chald. נזר mit dem Winzermesser מַזְמֵרָה (3 Mos. 25, 3 f.; Jes. 2, 4; 5, 6; 18, 5; Joel 4, 10; Joh. 15, 2 ff., im Frühjare עֵת הַזָּמִיר (Hohesl. 2, 12). Die Ranken, Ruten und Reben haben verschiedene Namen, die zum Teil promiscue gebraucht worden sein mögen; außer den genannten זְמֹרָה und שְׁלֻחוֹת kommt vor: עָנָף, פֹּארָה, דָּלִית, בַּדִּים, שָׂרִיגִים, קָצִיר, נְטִישׁוֹת, זַלְזַלִּים, מַטֶּה (Ezech. 17, 6; 19, 11 ff.; Jes. 18, 5; Jer. 5, 10; 48, 32; Ps. 80, 11 f.; 1 Mos. 40, 10; Joel 1, 7; *κλήματα* Joh. 15, 2 ff.) Der Talmud nennt auch das Kappen oder Ausbrechen des Laubs, pampinatio פֵּרֵק, auch זִנֵּב Scheb. 4, 6. Die talmudischen Stellen über den Weinbau s. Ugolin., Thes. XXIX, p. 375 sq. Lehrreich auch für den Weinbau im orientalischen Altertum ist die Vergleichung der betreffenden Abschnitte in Virg. Georg. II. Varro de re rust. I. IV. V. Colum. III. IV. Cato, r. rust. Palladius. Die Weinstöcke ließ man nicht bloß auf dem Boden als *χαμῖτες* fortranken (Jes. 16, 8), so jetzt noch bei Nazareth, Ramleh u. s. w., sondern zog sie nach Ps. 80, 11 in die Höhe an Bäumen, *ἀναδενδράς*, wie noch heutzutage an anderen Orten (Rosenm. Morgenl. IV, 88; Robins. R. II, 716), was man nubere, copulare, maritare nannte; daher die Redensart: unter dem Weinstock wonen: 1 Kön. 5, 5; Micha 4, 4; Sach. 3, 10. Auch gab man ihnen Stützen, pedamenta, adminicula, oft mit Querjochen, jugamenta, verbunden, in Form von Geländern oder Spalieren, sog. Kamerzen (vom griech. *χάμαξ*? Jl.

18, 563; Hahn a. a. O. S. 506), an Mauern angelehnt, pergulae, עָרִים Kil. 6. דָּלִית Bab. Bathr. 4, 8, cf. Colum. III, 2; IV, 21. Pallad. III, 12, wie denn auch Plin. h. n. 87, 21 Quinque genera vineae nennt: Sparsis per terram palmitibus, aut per se vite subrecta, vel cum adminiculo sine jugo, aut pedatae simplici jugo aut compluviatae quadruplici, cf. Ugol. l. c. p. 398 sqq., wo noch weiteres über die קָרַחַת כֶּרֶם (kahle Stellen im Weingarten), die Zal und Ordnung der Stöcke ꝛc., worüber ein Dissens der Schulen Hillels und Schammais stattfand. Ritter XVI, 221 sagt über den jetzigen Weinbau bei Hebron, der schwerlich viel vom alten abweicht: man pflanzt die Stöcke in Reihen, 8—10′ auseinander, läßt sie zu 6—8′ Länge wachsen, befestigt sie an starke Pfähle, läßt die Schößlinge von einer Rebe zur andern treiben, bis sie sich verschlingen, und bildet so einen Laubgang. Vgl. Robins. II, 716. Übrigens ließ man auch in Syrien, wie in Ägypten, Nordafrika, noch heutzutage in Spanien, die Reben one Stütze frei auf der Erde fortranken (רגליות, quae pede possunt conculcari Kil. 6, 3. Orl. 1, 5. Menach. 86, 1, vgl. Plin. 17, 35; Paulus, Samml. II, 214; O. Richter, Wallf. S. 77). Wenn nach der Zal der Rebstöcke der Wert der Weinberge taxirt wurde (Jes. 7, 23; Hohesl. 8 ff.), so mußte die Dichtigkeit der Pflanzung einer gewissen Regel unterworfen sein.

Die Weinlese (בָּצִיר, בֹּצֵר vindemiator, von בָּצַר, spez. von Traubenschneiden, τρυγητής, zu unterscheiden vom Weingärtner כֹּרֵם, ἀμπελουργός, vinitor 3 Mos. 25, 5; 11; 26, 5; 5 Mos. 24, 21; Richt. 8, 2; 9, 27; Jer. 6, 9; 49, 9; Ob. 5), die nach der Obsternte קַיִץ, mit welcher sie Jer. 40, 12; 48, 32; Mich. 7, 1 zusammen genannt wird, im September, in manchen Gegenden und Jaren früher, in anderen später stattfindet, ist eine besonders fröhliche Zeit, in der Berg und Tal ertönten von dem הֵידָד, Jauchzen der Leser und Kelterer (Jes. 16, 10; Jer. 25, 30; 48, 33, vgl. Buhle, calend. Palaest. oecon. p. 45 sq.; Robins. II, 309. 717; III, 173). In Körben סַלְסִלּוֹת (Jer. 6, 9) wurden die Trauben zur Kelter (s. Bd. VII, S. 635) getragen. Van Tanz ist jedoch Richt. 9, 27 nicht die Rede. Was Luther so übersetzt. הִלּוּלִים, ist eine Dankopfermalzeit.

Da die Geschäfte des Weinbaus so innig mit dem Volksleben Israels verflochten waren, auch die Natur, Kultur und Frucht des Weinstocks und Weinbergs so viele Vergleichungspunkte mit dem sittlich-religiösen Leben des Volkes darbot, so 1) sind sprichwörtliche und parabolische Anwendungen davon sehr häufig in der Schrift, z. B. 1 Mos. 49, 11; 5 Mos. 32. 32; Richt. 8, 2; 9, 8 ff.; 1 Kön. 5, 5; 2 Kön. 18, 31; besonders in den Proph. Jes. 1, 8; 3, 14; 5, 1 ff.; 7, 23; 17, 10; 24. 12; 27, 2; 34. 4; 36, 16; 61, 5; 63, 2; 65, 8; Jer. 2, 21; 6, 9; 12, 10; 23, 9; 31, 29; Ezech. 15, 2 ff.; 17, 6 ff.; 18, 2; 19, 10; Hos. 10; 1; 14, 8; Joel 1, 7; 3. 18; Mich 4, 4; 6, 15; Sach. 3, 10; 9, 15; Hiob. 15, 33; 24, 18; Ps. 80, 91, 128, 3; Hohesl. 2, 13 u. ö. Im Neuen Testament Matth. 7, 16; 9. 17; 20, 1 f.; 21, 28 f.; 33 ff.; Joh. 15, 1 ff.; Jak. 3, 12; Off. 14. 19. Besonders häufig wird in solchen Stellen das Volk Israel einem Weinstock oder Weinberg verglichen. So haben auch makkab. Münzen eine Weintraube als Bild des Volkes oder Landes, und an den Vorhallen des herodian. Tempels war ein großer, goldener Weinstock (גֶּפֶן שֶׁל זָהָב Midd. 3, 8; Jos. b. j. 5, 5. 4) mit Trauben in eines Menschen Größe angebracht. 2) Ferner läßt sich bei der durchgängigen Bedeutung des Weinbaues für das Leben des Volks erwarten, daß auch die Gesetzgebung darauf mehrfach Rücksicht nimmt. Es ist a) gesetzlich verboten, zwischen Weinstöcken andere Gewächse zu pflanzen bei Strafe der Konfiskation des Ertrags (5 Mos. 22, 9, vgl. 3 Mos. 19, 19), wofür Joseph. Antiqu. 4, 8. 20, vgl. Philo II, 370 f. den Grund erklärt: ἀρκεῖ τῇ γῇ τρέφειν τοῦτο τὸ φυτὸν καὶ τῶν ἐξ ἀρότρου πόνων ἀπηλλάχθαι, Spencer, leg. rit. 2, 18, 1 sq., nach Maimon. more nev. 3, 37

findet den Grund in der Absicht, den heidnischen Brauch der Zabier abzuwehren, die zwischen Reben Weizen und Gerste säeten, um die Weinberge unter den doppelten Segen der Ceres und des Bacchus zu stellen. Den waren Grund, dass keine naturwidrige Mengerei in der Pflanzenwelt wie in der Tierwelt stattfinde, s. Bd. I, 118; XIV, 603); die talmud. Satzungen s. M. Kil. C. 4 sqq. b) Das Gesetz des Sabbat- und Jubeljares gilt dem Weinberg, wie dem Acker, 2 Mas. 23, 11; 3 Mas. 25, 5. 11. Die im Sabbat- und Jubeljar nicht beschnittenen und abgelesenen und darum ihre ganze Triebkraft enthaltenden und prafaner Einwirkung entzagenen Weinstöcke hießen נָזִיר, durch eine trapische Vergleichung mit den Nasiräern, die wärend ihrer Weihezeit das Har nicht beschneiden durften, s. Bd. X, S. 429. Der Grund dieses Gesetzes ist nicht sawal Erhöhung der Fruchtbarkeit infalge ihres Ausruhens, sandern Fürsarge für die Armen, s. Band I, 647; XIII, 167 ff. Auch c) die Nachlese, עוֹלֵל, עֹלֵלוֹת, und die umherliegenden Beeren פֶּרֶט gehörten den Armen, 3 Mas. 19, 10; 5 Mas. 24, 21; Jes. 17 6; 26, 13; Jer. 49, 9; Ob. 5, s. Ugol. l. c. p. 421 ff. d) Wer einen Weinberg anlegt, aber den Ertrag nach nicht ausgeweiht hat (חִלֵּל 5 Mas. 20, 6, s. Bd. VIII, 390), alsa nach nicht zum profanen Gebrauch geerntet hat, ist von der Heerfolge frei, vgl. 1 Makk. 3, 56. M. Sot. 8, 4. e) Zehnten und Erstlinge sind wie van den anderen Hauptpradukten des Landes, sa auch van Wein zum Dank für diese Segensgabe Gattes zu entrichten (2 Mas. 22, 28; 4 Mas. 18, 12; 5 Mas. 14, 23; 18, 4; Neh. 10, 37; 13, 5. 12), wenn auch nicht van der Kelter weg als עָסִיס, dach mit anfangender Gärung als תִּירוֹשׁ. f) Über das Gesetz der Abstinenz bei Nasirärern und Priestern 4 Mas. 6, 3; 3 Mas. 10, 9; Ezech. 44, 21, s. Bd. X, 426; XII, 216. g) Über den Dankopferwein יַיִן נֶסֶךְ Joel. 1, 9; Sir. 50, 17, vgl. Bd. XI, 37. 39. 46 M. Menach. VIII, 6. 7.

III. Behandlung und Gebrauch des Weins. Man bewarte und transportirte den Wein wie jetzt nach in Schläuchen (s. Bd. XIII, 524), in späterer Zeit wal auch in graßen, irdenen Krügen, *πίθοι*, talm. פִּיטַס, חָבִית, דְּנָא. Man ließ ihn darin gären, חָמַר Ps. 75, 9, und eine zeitlang auf der Hefe (שֶׁמֶר, von שָׁמַר, conservare, da wenigstens der gute Wein durch Liegen auf der Hefe an Stärke, Farbe und Dauerhaftigkeit gewinnt, wärend der schlechte dicker und rauher wird). Vgl. Jes. 25, 6; Jer. 48, 11; Zeph. 1, 2. Der ausgegarene Wein חֶמֶר wurde in kleinere, wal verschlassene Gefäße gefüllt. Das Auspichen der Gefäße durch mit Rebenasche vermengtes Pech כֹּפֶר erwänt der Talmud Moëd. kat. f. 12, 1. Kel. 10. Weinkeller בֵּית אוֹצְרוֹת יַיִן erwänt 1 Chr. 27, 27; Hahesl. 2, 4. Wie über ihre Weingärten, sa hatten die Könige Israels auch über ihre Weinkeller besandere Beamte. Der süße Mast wurde schon var Alters wie nach jetzt zu Syrup (דְּבַשׁ, arab. دِبْس, *ἕψημα, σίραιον* 1 Mas. 43, 11; Ezech. 27, 17) eingekacht. Hebran expartirt nach eine Menge dieses Dibs. Zu unterscheiden davan ist der süße Rasinenwein, passum, aus etwas ausgetrackneten Trauben ausgepresst, vielleicht das *γλεῦκος* Apg. 2, 13, denn an Pfingsten gab es wol nur gegarenen Wein. Gedörrte Trauben in Kuchenfarm gepresst, Rasinenkuchen אֲשִׁישׁוֹת, אֲשִׁישִׁים, auch צִמּוּקִים, ital. simmuki, werden 1 Sam. 25, 18; 30, 12; 2 Sam. 6, 19; 16, 1; Hahesl. 2, 5; Hos. 3, 1 genannt, wie sie nach Plin. h. n. 14, 19; Diosc. 5, 28 sqq. auch sanst im Altertum in Brauch waren. Künstliche Weine sind 1) die Mischweine מֶסֶךְ Ps. 75, 9, מִמְסָךְ Spr. 23, 30; Jes. 65, 11; מֶזֶג Hahesl. 7, 3; יַיִן הָרֶקַח Hahesl. 8, 2, rabb. יֵינוֹת מְבֻשָּׂמִים, *οἶνος ἐσμυρνισμένος, κεκερασμένος* Marc. 15, 23; Off. 14, 10. Plin.

und Diosc. vinum aromatites, myrrhinum etc. Man suchte nemlich dem Naturwein durch Beimischung von allerlei Gewürz, Myrrhen, Moschus, Rosenöl, Wermuth, Weihrauch *), Pfeffer u. s. w. teils pikanteren Geschmack und Wolgeruch zu geben (Würzwein), teils ihn heilkräftig, auch betäubend zu machen. Über eine Mischung von Wein und Öl als Heilmittel vgl. Hier. Berach. f. 3, 1: miscere vinum et oleum atque ungere aegrum Sabbato, permissum est. Vergl. Luk. 10, 34. Solcher Mischwein war, wie auch geschwefelter Wein, nicht opferbar. M. Menach. 8, 6, s. Ugol. thes. XIII, 465; XVII, 1160 sqq. Ob man aus Jes. 1, 22; Spr. 9, 2 auf gewönliches Vermischen starken Weins mit Wasser schließen darf und Jes. 1, 22 nicht vielmehr auf je und je vorkommende, betrügliche Verfälschung, fragt sich. Von einer bei gewissen Weinen, z. B. dem der Saranebene notwendigen Verdünnung redet erst der Talmud, den er als חמרא מקרא unterscheidet von חמרא חייא Nidd. 2, 7 und der bei den Römern vinum castratum, jugulatum heißt. Auch wurden, doch wol erst in späterer Zeit, die mit Wasser macerirten Weintrester zu einem geringeren Trank ausgepreßt (יין גרדי חמד, δευτερίας, lora, woher das deutsche Lauer, Leure, Chol. 25, 2. Pesach. 42, 2 Maas). 2) Von anderen Gewächsen bereitetes starkes Getränk, שֵׁכָר von שָׁכַר, sich volltrinken, steht vom Natur- oder Traubenwein nur 4 Mos. 28, 7; meist mit יַיִן in Parallelismus oder Verbindung mit berauschendem Getränk überhaupt, 3 Mos. 10, 9; 4 Mos. 6, 3; 5 Mos. 29, 6; Richt. 13, 4. 7; 1 Sam. 1, 15 Jes. 5, 11; 24, 9; 28, 7; 29, 9; 56, 12; Mich. 2, 11; Spr. 20, 1; 31, 4 ff. Solches Getränk wurde von Palmen bereitet aus den macerirten, dann gekelterten Datteln, vinum palmeum, Strabo 16, 742, Granatäpfeln, עֲסִיס רִמֹּן Hohesl. 8, 2. Plin. h. n. 14, 16: vinum e punicis, quod rhoiden vocant, Obst, Obstwein יֵין תַּפּוּחִים, im Talm. griechisch μηλίτης; Honig, οἰνόμελι M. Schabb. 20, 2: אנומלין Ter. 11. יינומלין. Auch Gerstenwein kommt schon in alter Zeit in Ägypten vor, als ein Surrogat für den Traubenwein, ein Geschenk des Osiris besonders für die Armen, Diod. Sic. 1, 20; Strabo 17, 1. 14, nach Theophr. caus. pl. 6, 11, 2 ζῦθος, genannt, früher οἶνος ἐκ κριθῶν Her. II, 76. Im Talmud Schabb. f. 156, 1; Pes. 3, 1 heißt er daher זיתוס המצרי. Über den Gebrauch desselben bei den Juden findet sich übrigens in der Bibel keine Spur. Ab. sar. 2, 4, wo sich die kasuistischen Satzungen über die mit Heiden in Berürung gekommenen Getränke finden, heißt der Gerstenwein einfach שיכרא, sicera, cf. Pes. 42, 2. — Weinessig, חֹמֶץ 4 Mos. 6, 3, wurde mit etwas Öl vermischt, wie noch jetzt im Morgenlande von den Arbeitern zur Erfrischung getrunken, Ruth 2, 14, vgl. Plin. 23, 20; Rosenm. Morgenl. III, 68. Den Nasiräern war er verboten. Mit Wasser vermischt war er ein gewönliches Getränk römischer Soldaten, posca genannt, Joh. 19, 29; Veget. mil. 7. Suet. Vit. 12. Plin. 23, 19. 20. Grabner de posca, Mis. 1701). Die Gewonheit, den Wein u. s. w. vor dem Trinken zu seihen (זָקַק, M. Chel. 28, 9 מִדְרַס מְשַׁמֶּרֶת יַיִן), ihn von Hefe oder eingefallenen Insekten zu reinigen, ist strikte pharisäische Satzung geworden (Matth. 23, 24). Über diese und andere rabbinische Satzungen, den Wein betreffend, s. Ugol. thes. X, 72. 260. 632. 660. 714.

Dem mäßigen Weingenuſs ist die heil. Schrift nicht entgegen, im Gegenteil wird dessen stärkende, erquickende und erheiternde Kraft gerühmt. Auch erscheint der Wein neben dem Brot als wesentliches Lebensbedürfnis, 1 Mos. 14, 18; Richt. 9, 13; 1 Sam. 25, 18; Klagl. 2, 12; Ps. 104; 15; Spr. 31, 6; Pred. 10, 19; Neh. 5, 15; Sir. 31, 32 ff.; 40, 20 u. ö.; Tob. 4, 18; 1 Tim. 5, 23. Aber wie schon die Genesis warnende Exempel der Trunkenheit vor Augen stellt (1 Mos. 9, 21; 19, 32), so wird überall auch der übermäßige Weingenuſs streng

*) 3 Makk. 5, 2 wurden die Elephanten durch solchen Weihrauchwein in Wut versetzt.

gerügt (5 Mos. 21, 20; 1 Sam. 25, 36; 1 Kön. 16, 9; Jes. 5, 11; 22; 19, 14; 20, 47; 56, 12; Jer. 23, 9; Hos. 4, 11; 7, 5; Hab. 2, 5; Spr. 20, 1; 21, 17; 31, 4 f.; Sir. 19, 2; 34, 25; Eph. 5, 18). Die berauschenden, betörenden, geistverwirrenden, unheilvollen Wirkungen des Weingenusses sind ein häufiges Bild göttlicher Strafgerichte über einzelne Menschen und ganze Völker, Jes. 29, 9 f.; 51, 17. 22; Jer. 25, 15; 49, 12; 51, 7; Klagl. 4, 21; Ezech. 23, 31 ff.; Hab. 2, 16; Sach. 12, 2; Ps. 60, 5; 75, 9; Off. 14, 9 f.; 16, 19; 17, 4. — Nachfolger der Rechabiten in der Enthaltung vom Weingenuss sind die Beduinen, nach ihnen die Muhammedaner geworden, wesswegen der Weinbau an vielen Orten in Palästina und Syrien in Abgang gekommen ist. Doch wird im Verborgenen der Weingenuss von ihnen nicht verschmäht, s. Lane, Sitten und Gebräuche der heutigen Ägypter. deutsch von Zenker I, 91. 158.

Litteratur: Außer Winer und Riehm, Handwörterbuch s. v. Wein, Essig. Celsius, Hierobot., Ups. 1744. II, 400 sqq. I, 532 sq. Henderson, History of ancient and modern wines, deutsch Weimar 1833. Barry, Observ. on anc. wines, Lond. 1775. A. M. Wilson, The wines of the bible Lond. Hamilton. Hehn, Kulturpflanzen und Hausthiere in ihrem Übergang aus Asien rc., 3. A., Berlin 1877, S. 63 ff. **Leyrer.**

Weisheit. Das deutsche Wart, von „weisen" hergeleitet, fasst den Begriff gleich dem hebräischen חָכְמָה von der aktiven Seite: Weisheit ist die Tätigkeit des „Weisers", der die Richtung gibt, der zum Ziele hin anordnet. So bestimmt im Bienenstat der „Weisel" dem Schwarm die Richtung des Fluges; sa heißen die alten Stadt- und Stamm-Rechtsbücher „Weistümer", weil sie das geltende Recht dem Richter weisen, der darnach zu entscheiden hat. Der teleologische Charakter ist damit dem Begriff ausgeprägt. Den Zweck zu finden, festzustellen, ist Sache des Willens; den gegebenen Zweck auf die beste Weise, durch die dienlichen Mittel und Wege zu erreichen und zu verwirklichen, ist die Aufgabe der Weisheit. — Als Grundbedeutung von חָכַם wird „scheiden", „sondern", „trennen" angegeben; daran knüpft sich die des erkennenden und beurteilenden Wälens zwischen den verschiedenen Mitteln und Wegen, dann der Würdigung der Dinge überhaupt hinsichtlich ihres Zweckes oder ihrer Zweckgemäßheit. — Das lateinische sapientia kommt von sapere (zusammenhängend mit *σαφής*), „schmecken"; die Eigenschaft der Weisheit entsteht hiernach auf dem Wege fartgesetzter empfindender Erfarung, welche zur Sicherheit des Urteils fürt (vgl. Hebr. 5, 14 *τῶν διὰ τὴν ἕξιν αἰσθητήρια γεγυμνασμένα ἐχόντων*), wogegen die Beziehung zum Zweck hier zurücktritt. — *σοφός* endlich bezeichnet ursprünglich, wie noch 1 Kor. 3, 10 *σοφὸς ἀρχιτέκτων*, den geschickten, fertigen, erfarenen Handwerker oder Künstler, und wird erst später van höherer Einsicht, Weisheit gebraucht.

Bei Erörterung der biblischen Verwendung des Begriffes sind Altes und Neues Testament, dann die Aussagen beider über göttliche und über menschliche Weisheit zu unterscheiden.

Im Alten Testament tritt die Weisheit Gattes als Prinzip der Schöpfung, Erhaltung, Regierung der Welt erst in der Litteratur der sogenannten Chokma und der Propheten auf zu einer Zeit, wo die fortgeschrittene Kultur dem Israeliten einen tieferen und weiteren Einblick in die ihn umgebende Welt eröffnete, wärend im Pentateuch nach der Eindruck von der unumschränkten Macht und unbedingten Erhabenheit des unnahbaren Weltherrschers vorwaltet. Diese absolute Tranfzendenz Gattes, welche auch bei den Bundschließungen mit den Patriarchen und mit dem werdenden Volke streng gewart bleibt, mildert sich in der teleologischen Anschauung insofern, als dieselbe aufzeigt, wie der Bestand und die Geschichte der Welt van göttlichen Gedanken beherrscht und durchzogen und geleitet ist und der Verwirklichung göttlicher Zwecke dient. Ps. 104, 24 ruft der Psalmist, seine Naturschilderungen unterbrechend, aus: „wieviel sind deiner Werke, Jehovah; alle hast du sie durch Weisheit gemacht"! Das ganze

Buch Job verfolgt die Tendenz, menschliche Zweifel und Anfechtungen, wie sie aus der individuellen Lebensfürung entstehen, durch die demütige Anerkennung der unserer beschränkten Erkenntnis unendlich überlegenen, in allen Erscheinungen des Natur- und Menschenlebens aber sich manifestirenden göttlichen Weisheit zu besiegen. Wärend Job den Hinweisungen der Freunde auf die תַּעֲלֻמוֹת חָכְמָה (11, 6) anfangs stets seine Klagen über die ihn vernichtende Macht des Höchsten entgegensetzt, die bewirke, dass er in seinem Rechtsstreite mit Gott unterliegen müsse, beugt er sich schließlich und bekennt, unverständig geredet zu haben von Dingen, die ihm zu hoch und seinem Urteil entrückt seien (42, 3). — Noch weiter ausgebildet ist die Idee der göttlichen Weisheit in der Sprruchsammlung, wo 8, 22—31 bis zu ihrer doch nicht bloß dichterischen Personifikation vorgegangen und sie als Vermittlerin der Weltschöpfung und als einigendes Band zwischen Gott und Menschen vorgestellt wird. Aus dieser Stelle hat sich eine lange Reihe von Kombinationen entwickelt, in welchen die Weisheit als eine Art von Mittelwesen, als Organ der göttlichen Offenbarung (λόγος), als Emanation der Gottheit, als Äon des gnostischen Pleroma auftritt. Die apokryphische Litteratur, die jüdische Kabbala, die alexandrinische Religionsphilosophie Philos, aber auch die griechischen und lateinischen Kirchenväter greifen auf diese Aussage vielfach zurück, an welche nicht minder die christliche, vor- und nachreformatorische Mystik sich anlehnt*). — One die Weisheit Gottes direkt zu nennen, fürt Koheleth zur Anerkennung ihrer alles menschliche Ringen und Werben, Streben und Genießen weit überragenden Hoheit und gelassenen Ruhe, worauf auch Jes. 55, 8. 9 hindeutet. An das Buch Job erinnert Jerem. 10, 10 ff.; 51, 15 f., vgl. Jes. 40, 28, wo die Weisheit des Schöpfers Himmels und der Erde zur Torheit des Götzendienstes in Vergleich gestellt wird.

Viel ausgedehnter ist im Alten Testament die menschliche Weisheit behandelt. Einen אִישׁ נָבוֹן וְחָכָם heißt Joseph 1 Mos. 41, 33 den Pharao suchen und wird selbst als solcher bezeichnet, weil der Geist Gottes in ihm sei, v. 38. 39; 2 Mos. 31, 1—6 werden Bezaleel und Oholiab und ihre Gehilfen mit חָכְמָה, תְּבוּנָה und דַּעַת zur Anfertigung der Stiftshütte, ihrer Geräte und des hohenpriesterlichen Ornates ausgestattet. 2 Sam. 14, 2 lesen wir von der אִשָּׁה חֲכָמָה aus Thekoa, welche dem David v. 20 mit dem Lob seiner Weisheit, die der eines Engels gleiche, schmeichelt; ib. 20, 16. 22 von der weisen Retterin ihrer Stadt Abel; 1 Kön. 3, 12. 28; 4, 29—34; 10, 6—8 von der sprichwörtlichen Weisheit Salomos; Dan. 1, 17. 20; 5, 11 von der des Daniel. Hier überall tritt die religiöse Beziehung zurück; Weisheit ist zwar Gabe Gottes, dann aber näher entweder praktische Verständigkeit, Fertigkeit, Geschicklichkeit oder intellektueller Scharfsinn, eindringendes oder umfassendes Wissen. Die religiös-ethische Wendung nimmt der Begriff Ps. 19, 8, vgl. 5 Mos. 4, 6—8; Ps. 111, 10; Job 28, 28. Weisheit bedeutet an diesen Stellen die auf der Gottesfurcht ruhende, am Gesetz des Herrn sich selbsttätig normirende sittliche Tüchtigkeit, die das Leben ernst nimmt, Koh. 7, 3—7, von seinen Aufgaben aber sich nicht zurückzieht, sondern sie mit Umsicht und Ausdauer zu erfüllen trachtet. Streben nach Erkenntnis göttlicher und menschlicher Dinge ist von ihr nicht ausgeschlossen, gilt ihr aber nicht als das Höchste (Spr. Sal. 25, 27). Ihre Richtung ist wesentlich praktisch: Vermeidung des Bösen und der daraus entspringenden Übel und Plagen, Bewarung des Herzens vor aller Leidenschaftlichkeit, Selbsterziehung zur Geduld, Fassung, zur inneren Freiheit und Gelassenheit, Einwirkung auf andere, insbesondere auf die Jugend. Man kann wol sagen, dass auch in den Sprichwörtern Salomos, welche das vollständige Bild dieser Weisheit bieten, die spezifisch religiösen Gedanken nicht stark betont sind, sogar dass ihre Moral sich da

*) Vergl. das Geheimnis der göttlichen Sophia von Gottfried Arnold, 1700, und die Auszüge daraus bei Max Göbel, Gesch. d. chr. Lebens, II, 698 ff.

und dort ziemlich eudämonistisch ausnimmt; dass in Koheleth die nüchterne Lebensanschauung nicht nur pessimistisch, sondern skeptisch auftritt; aber gerade in dem letzteren Buch kommt die religiöse Grundlage, namentlich in eschatologischen Ausblicken (11, 9; 12, 7), korrigirend zur Geltung, und in den Proverbien wird auf den Herrn als den Geber der Weisheit und als den Vergelter des Guten und Bösen beständig verwiesen.

Dass die Weisen in Israel ănlich wie die babylonischen (כָּל־חַכִּימֵי בָבֶל Dan. 2, 48), oder doch wie die späteren Schriftgelehrten einen geschlossenen Stand ausgemacht hätten, der gegen Propheten und Priestertum sich abgrenzte (Riehm, Handwörterb. des bibl. Alterth. s. v. Weise), ist eine kaum haltbare Vermutung.

In den apokryphischen Büchern verflacht die Weisheitslehre sichtlich, doch erhält und vererbt sich in ihr die eigentümliche Gabe Israels, Lebensklugheit und Sittenlehre in kernigen Sentenzen auszuprägen und in Umlauf zu bringen, wie denn das Buch Jesus Sirach eine gute Zal von Beiträgen zur Spruchweisheit auch unseres Volkes geliefert hat.

Verwandt, aber wesentlich gehoben, erscheint im Neuen Testament der Begriff der Weisheit Gottes. Abgesehen von den apokalyptischen Stellen 5, 12; 7, 12, wo die *σοφία* one nähere Bestimmung unter anderen göttlichen Attributen aufgefürt wird, könnten die Aussprüche Jesu Luk. 11, 49 und Matth. 11, 19 an die Personifikation der Weisheit Spr. Sol. 8 erinnern. Doch das *ἡ σοφία τοῦ θεοῦ εἶπεν* an ersterer Stelle weiset auf einen im Rat der göttlichen Weisheit gefassten Beschluss, dessen Vollzug Matth. 23, 34 Jesus sich selber zuschreibt; und Matth. 11, 19, wo *ἀπὸ τῶν ἔργων αὐτῆς* zu lesen ist, wärend Luk. 7, 35 *τέκνων* allein bezeugt ist, wird unter *σοφία* die sich den Israeliten durch Johannes den Täufer und Jesus darbietende Weisheit des heilschaffenden Gottes zu verstehen sein, welche, gegenüber den geringschätzigen und verleumderischen Reden ihrer Verächter, ihre Rechtfertigung bereits empfangen hat (*ἐδικαιώθη*) von ihren Wirkungen her oder von Seiten derer, die ihr willig folgen. So leitet dieser Ausspruch des Herrn über zu der bei Paulus begegnenden Auffassung der *σοφία θεοῦ*. Sie ist ihm wesentlich gleich dem ewigen Heilsratschluss Gottes und seiner Verwirklichung in der Sendung und dem Werk Jesu Christi, in der Gründung, Sammlung, Leitung der Gemeinde. Im Zweck und in den Mitteln stellt sich dies göttliche Tun und Verhalten vollkommen untadelig, aber auch dem fleischlichen Sinn unfasslich, dem gläubigen Denken nur *ἐκ μέρους* erkennbar dar, Röm. 11, 33; 1 Kor. 13, 9. Die *σοφία τοῦ θεοῦ* gipfelt in der *μωρία τοῦ σταυροῦ* 1 Kor. 1, 18, welcher auch *ἡ μωρία τοῦ κηρύγματος* entspricht v. 21. Aber *τὸ μωρὸν τ. θ. σοφώτερον τῶν ἀνθρώπων ἐστίν* v. 25, vgl. Röm. 16, 27. Darum ist der gekreuzigte Christus *τοῖς κλητοῖς θεοῦ σοφία* v. 24. 30, aber auch ihnen *σοφία ἐν μυστηρίῳ ἀποκεκρυμμένη* 1 Kor. 2, 7, und nur offenbar *διὰ τοῦ πνεύματος* v. 10. — Das in Christo und seinem Kreuzestod hergestellte Heil Gottes gelangt zur Aneignung und Auswirkung in der *ἐκκλησία* Eph. 3, 10. Durch ihre Aufrichtung inmitten der Welt, durch ihre einheitliche Herstellung aus Juden und Heiden wird die *πολυποίκιλος σοφία τ. θ.* jetzt den Geistwesen kund; die Entstehung des Völkertums, die Besonderung Israels, der Ungehorsam des alten Bundesvolkes, der die Berufung der *ἔθνη* nach sich zog, alle diese wundersamen Fügungen, diese ganze *οἰκονομία* Gottes wird in ihrer Abzielung auf das Werden der neutestamentlichen Gottesgemeinde verständlich (vergleiche Hofmann, Die heilige Schrift Neuen Testaments, IV, 1, S. 119 ff.).

Mannigfaltig sind auch die neutestamentlichen Aussagen von der menschlichen Weisheit. Als intellektuelle Befähigung kommt sie Matth. 12, 42 (Luk. 11, 31) *σοφία Σολομῶνος*, Apgesch. 7, 22 *σοφία Αἰγυπτίων*, Off. Joh. 13, 18; 17, 9 vor; mit religiöser Beziehung Matth. 13, 54; Mark. 6, 2; Luk. 2, 40. 52, wo an Jesus die Gabe, Gottes Wege zu verstehen und zu deuten, ge-

rühmt wird. Die Verheißung des Herrn, den Jüngern *στόμα καὶ σοφίαν* zu verleihen (Luk. 21, 15), die an Stephanus Apg. 6, 10 sich buchstäblich erfüllt zeigt, geht auf die praktische Tüchtigkeit in Verkündigung und Vertretung der Heilsbotschaft, vgl. 2 Petr. 3, 15. Im Zusammenhang der paulinischen Lehre ist *σοφία ἐν τοῖς τελείοις* (1 Kor. 2, 6) das die Herzen erleuchtende und zu Gott hin bewegende Verständnis der göttlichen *σοφία*, in Redenden und Hörenden eine Wirkung des hl. Geistes, welche auch auf den Wandel ihren Einfluss übt und denselben weise, d. h. umsichtig, vorsichtig, taktvoll gestaltet, Röm. 16, 19; Eph. 5, 15, 17; 1 Kor. 3, 18; Kol. 4, 5. Diese **christliche** Weisheit steht im scharfen Gegensatz zur **weltlichen**, die im Neuen Testament durchweg streng beurteilt wird, sodass *σοφός* fast öfter im üblen als im guten Sinn gebraucht ist, Matth. 11, 25 (Luk. 10, 21); 1 Kor. 1, 20. Der Gegensatz, im Verhältnis zum alttestamentlichen Begriff auffallend, erklärt sich aus der festen Verbindung, welche die menschliche Weisheit in Israel und bei den Griechen mit Selbstgerechtigkeit und Selbstgefälligkeit eingegangen hatte. — Eigentümlich fasst Jakobus die Weisheit. *σοφία* bedeutet 1, 5 die Lebensweisheit, welche ein Christ, der ihrer ermangelt, von Gott erbitten soll. Der Abschnitt 3, 13—18 aber steht im Zusammenhang mit der Warnung des Apostels vor der Begierde, sich als Lehrer aufzuspielen, die unter den Judenchristen, vermöge ihrer nationalen Erbweisheit, stark hervortrat. Es wird also die Frage: *τίς σοφὸς καὶ ἐπιστήμων ἐν ὑμῖν;* an solche gerichtet sein, die sich einen Lehrberuf zutrauten, und diese werden ermant, ihre Gabe, ob sie wirklich oder nur vermeintlich sei, darnach zu prüfen, wie es mit ihrem Sinn und Wandel stehe? Eine *ἐπίγειος* = außergöttliche, *ψυχική* = ungöttliche, *δαιμονιώδης* = widergöttliche Weisheit äußert sich in Zanksucht, Rechthaberei, Unordnung, wogegen *ἡ ἄνωθεν σοφία* durch einen keuschen, friedlichen, milden Sinn und richtige Frucht des Wandels (*καρπὸς δικαιοσύνης*) sich als göttliche Gabe ausweiset und darum auch zu heilsamer Lehrtätigkeit befähigt (vgl. Hofmann a. a. VII, 3, S. 97 ff.)*).

Verglichen mit der im bisherigen angedeuteten Fülle von Beziehungen, welche der biblische Begriff der Weisheit in sich fasst, erscheint **die dogmatische** Definition **Quenstedts**: omnisapientia Dei est qna omnia illa qnae captum judicii humani et angelici infinities transcendnnt modo perfectissimo penetrat dürftig; die von **Baier**: sapientia Dei importat exquisitissimnm Dei consilinm qno causas et effectus omnes modo plane admirabili disponere et ordinare novit ad finem snum entsprechender, aber ganz formal. Ebenso **Ammon**: sapiens i. e. cognitione optimi et adminiculorum ad id efficiendum idoneornm instructus. Besser **Schleiermacher**: die göttliche Weisheit ist die in der Erlösung betätigte göttliche Selbstmitteilung als das die Welt ordnende und bestimmende Prinzip. Kürzer Ritzsch: Weisheit Gottes ist die absolute Zweckmäßigkeit des Wissens; — doch fehlt hier die in der Schrift überall betonte Verwirklichung der Zwecke Gottes durch seine Weisheit. Andere Dogmatiker, wie Thomasius, Dorner, lassen die Weisheit Gottes in ihren Erörterungen über die Allwissenheit mehr oder weniger verschwinden. Sie ist allerdings an sich unerforschlich und darum unaussprechlich. Was wir von ihr aussagen, ist nur der subjektive Eindruck des göttlichen Waltens über und in der Welt, das der gläubigen Betrachtung als ein Produkt der absoluten Intelligenz im Verein mit der höchsten Macht und vollkommenen Liebe sich darbietet, wobei die Einordnung der kreatürlichen Freiheit in die fortschreitende Vollziehung des göttlichen Ratschlusses zum Heil der menschlichen Gesamtheit, der Völker, der Einzelnen das innerste Geheimnis der Weisheit bildet, vor welchem wir mit Paulus Röm. 11, 33 uns beugen müssen. Gegenüber der auf Hinwegschaffung des Zweckbegriffes aus der Welt gerichteten atheistischen Zeitströmung gilt es durch Behauptung und Nachweis der göttlichen Weisheit den

---

*) Ritschl (Rechtfertigung und Versöhnung II, S. 281 f.) behandelt den Abschnitt one Rücksicht auf den unmittelbaren Zusammenhang, als ob er eine Ergänzung der Rechtfertigungslehre des Jakobus bilde.

Vorsehungsglauben und allen darin beschlossenen Trost zu stützen und zu waren. Eine sehr sorgfältige, apologetisch wertvolle Erörterung in diesem Sinne findet sich bei Frank, System der christlichen Warheit I, S. 246—248. 255 bis 258.

Verwunderlich ist R. Rothes Definition der Weisheit als christlicher Tugend zu lesen (Ethik 2. Aufl.. III, § 639). Darnach wäre die Weisheit die eigentümliche wissenschaftliche Tugend, „die universell bestimmte Vernünftigkeit oder die Tugendhaftigkeit oder sittliche Vollkommenheit des universell bestimmten Selbstbewufstseins, d. h. des Sinnes, näher des Verstandessinnes“; „die Tugend, welche spezifisch zum universellen Erkennen, d. h. zum Denken und Vorstellen qualifizirt, die Tüchtigkeit zu einem schlechthin universellen Erkennen, sodafs dasselbe schlechthin von jedem Anderen gleicherweise zu vollziehen ist“; und an dieses Ungetüm von Definition reihen sich in dem von Rothe entworfenen Schematismus als unter dem Hauptbegriff der Weisheit hervortretende besondere Tugenden: Besonnenheit, Unbefangenheit, Nüchternheit, Lehrhaftigkeit, Wolwollen, Billigkeit, Warhaftigkeit, Edelmut, Klugheit, Gläubigkeit: Eigenschaften, die für jede nicht in diesen Schematismus eingeweihte Betrachtung doch ziemlich disparate und ihrer wirklichen Natur nach auseinanderstrebende sind. Aus dem Neuen Testament, aus den paulinischen Briefen zumal, schöpfen wir eine sehr abweichende Vorstellung. Eph. 1, 8. 17; Phil. 1, 9; Kol. 1, 9 und an vielen anderen Orten ist ersichtlich, dafs der Apostel Weisheit von allen Christen fordert, wornach sie ihm sicher nicht die spezifisch wissenschaftliche Tugend sein kann, dafs er zwar *σοφία* mit *ἐπίγνωσις* (klare, genaue Erkenntnis) und *αἴσθησις* (mannigfaltiges Erfarungswissen) zusammenstellt, dafs er aber sein Absehen stets auf ein praktisches Verhalten, auf religiös bestimmte Tätigkeit und Lebensfürung richtet, also einerseits den Zusammenhang mit der guten alttestamentlichen Wertung festhält, andererseits, trotz der scharfen Worte Röm. 1, 22; 1 Kor. 1, 18 ff., doch nicht verschmäht, dem gesunden Weisheitsstreben der Hellenen entgegenzukommen. Mufs auch aller fleischliche Weisheitsdünkel erst gründlich gebrochen und gedemütigt sein, ehe für die *ἄνωθεν σοφία* Raum wird, so soll die natürliche Anlage und Gabe zur Weisheit keineswegs ausgerottet, sondern mit neuem Inhalt erfüllt und verklärt werden. Hauptsächlich aber hat Gott *τὰ μωρὰ τοῦ κόσμου* 1 Kor. 1, 27 erwält, um *τοὺς σοφοὺς κατὰ σάρκα* dadurch zu beschämen, dafs das Wort vom Kreuze die Unmündigen weise macht, Matth. 11, 25. Das Christentum teilt den Gläubigen eine Weisheit mit, die von dem Grad wissenschaftlicher Befähigung und gelehrten Wissens ganz unabhängig ist und sie in Stand setzt, ihren Wandel auf das Ziel ihres himmlischen Berufes hin zu ordnen und durch die schwierigsten Verwicklungen hindurch unbeirrt und sicher den rechten Weg zu finden. Darin möchten wir das Wesen der christl. Weisheit sehen. In tausend Fällen wird die Weisheit der Frommen von der Welt als Torheit verlacht und eben so oft durch den Ausgang gerechtfertigt werden. Von der gemeinen Lebensklugheit unterscheidet sie sich eben durch den klaren, bestimmten Blick auf den höchsten Zweck, dem sie alle vorübergehenden Zwecke, in welchen jene gefangen bleibt, unterordnet. Der Geist verwirklicht den dem Plato vorschwebenden Gedanken, dafs der Weise und der Gerechte identisch seien so, dafs er beides, die Weisheit und die Gerechtigkeit, in Christo Jesu als göttliches Gnadengeschenk (1 Kor. 1, 30) besitzt und, vom Geiste Christi geleitet, in seinem Leben zur Darstellung bringt (Plato de rep. I, 350 C *ὁ μὲν ἄρα δίκαιος ἡμῖν ἀναπέφανται ὢν ἀγαθός τε καὶ σοφός*).

Der Christ bedarf dieser Weisheit in jeder Lebenslage, er übt sie in jedem Lebensberuf, er ist durch sie jeder ihm gestellten Lebensaufgabe gewachsen. Zumal soll sie ein Schmuck des Alters sein. *πρῶτον μὲν ἁγνή ἐστιν* Jak. 3, 17. Sie hat gar nichts gemein mit Schlauheit, Geriebenheit, Kniffen und Auskunftsmittelchen, zu denen die sogenannte Weisheit dieser Welt greift und derentwegen diese letztere mit Recht übel berufen ist. Ihr Weg ist gerade; krumme Pfade meidet sie. Regenten und Statsmänner sollten von ihr beraten sein. Von der Statsweisheit gilt leider immer noch das dem schwedischen

Kanzler Axel Oxenstjerna zugeschriebene Diktum: an nescis, mi fili, quantilla prudentia mundus regatur? Die gang und gäbe Diplomatie ist das gerade Widerspiel der Weisheit. Der moderne Konstitutionalismus hemmt die Verfolgung großer Zwecke, gestattet dem Stat nur ein Leben von der Hand in den Mund, verhindert das Zustandekommen weiser Gesetze durch die freie Ban, die er dem klugen Egoismus eröffnet.

Immer ärmer, kälter, zielloser wird auch die Pädagogik, je weiter sie von der *παιδία καὶ νουϑεσία κυρίου* (Eph. 6, 4) sich entfernt. Erziehungsweisheit, diese eben so wichtige als seltene Gabe, meint man jetzt unerzogenen jungen Menschen beibringen zu können, welche dann ihre mühsam erlernten Verstandesdressurkünste mit der Tätigkeit der Charakterbildung verwechseln; statt dass die echte Weisheit auf diesem Gebiet noch mehr als auf anderen in der Sparsamkeit der Mittel, in der Geduld der Liebe, in dem Grundsatz, mehr durch Vorbild als durch Lehre zu wirken, sich bewärt.

Über die Aufstellung einer besonderen „Pastoralweisheit“ vergl. die Artikel Klugheit Bd. VIII, S. 75 und Seelsorge Bd. XIV, S. 30.

Litteratur: Cremer, Bibl.-theol. Wörterbuch s. v. σαφός; Öhler, Die Grundzüge der alttestamentl. Weisheit, Tübingen, 1854; Derselbe, Theol. d. A. Test.'s § 235 ff.; Schulz, Alttestamentl. Theologie, S. 346 ff. 512 ff. 815 f.; Delitzsch, Komm z. d. Prov. Einleitung § 4; Siegfried, Philo von Alex., S. 23, 215 ff.

Karl Burger.

Weisheit, Buch der, s. d. Artikel Apokryphen Bd. I, S. 510.

Weiß, Pantaleon, s. Candidus Bd. III. S. 126.

Weissagung. Die geschichtliche Erscheinung und Entwicklung des alttestamentlichen Prophetentums sowie die äußere Berufstätigkeit der Propheten finden sich Bd. XII, S. 268 ff. dargestellt; der messianische Inhalt der Weissagung Bd. IX, S. 641 ff. Hier ist noch die Prophetie als Trägerin des göttlichen Offenbarungswortes zu beleuchten. Dabei kommt in Betracht die eigenartige Entstehung und Beschaffenheit des prophetischen Wortes im Alten und Neuen Testament sowie das Verhältnis desselben zu mehr oder weniger analogen Erscheinungen auf dem Gebiete der Völkerreligionen.

I. Die Entstehung des prophetischen Wortes. Das Eigenartige des prophetischen Redens besteht nach der Bibel im allgemeinen darin, dass es nicht das Erzeugnis der natürlichen Geisteskräfte in ihrer Beziehung auf die Außenwelt ist, sondern dass eine überirdische Macht dem Propheten Jahves den Inhalt seiner Rede eingibt, so dass, was er redet, nicht sein eigenes, sondern Gottes Wort ist. Da diese Macht den Propheten gewaltig ergreift, so dass er nicht mehr frei seinem eigenen Antrieb folgt, sondern sich von ihr umschlossen und in seinem inneren und äußeren Tun geleitet weiß, heißt sie öfter die Hand des Herrn Jes. 8, 11; Jer. 15, 17; Ez. 1, 3; 3, 14. 22; 8, 1; 2 Kön. 3, 15; u. s. w.; diese Hand welche über ihn kommt, auf ihn fällt, sich stark über ihm erweist, entrückt ihn seinem gewonten Vorstellungskreis und seinen Anschauungen; sie setzt ihn mit Gott, der Quelle höherer Erkenntnis, in Verbindung. Dieselbe Macht wird noch öfter nach ihrem Wesen der Geist Jahves genannt, wie denn der Prophet geradezu „Mann des Geistes“ heißt, Hos. 9, 7. Zwar erwänen nicht alle Propheten dieses zum Empfang höherer Offenbarung unentbehrlichen Mediums, aber die allgemein in Israel herrschende Anschauung setzte voraus, dass das göttliche Wort dem Menschen durch den göttlichen Geist vermittelt werde. Dieser Geist des Herrn ist nicht zu verwechseln mit dem allgemeinen göttlichen Lebensgeist, der allen lebendigen Wesen innewont, selbst den Tieren Odem und Leben gibt (Jes. 42, 5; Hiob 33, 4; 34, 14 f.; Ps. 104, 29 f., vgl. 1 Mos. 6, 17; 7, 15; 4 Mos. 16, 22; 27, 16). Eher läst sich jener Gottesgeist vergleichen, der einzelne Glieder der Gemeinde wie die Richter oder den Werkmeister Bezaleel zu außerordentlichen Taten im Dienste Gottes befähigte

(Richt. 3, 10; 11, 29; 13, 25; 14, 6. 19; 15, 14; 2 Mos. 31, 3; 35, 31). Es sind also hinsichtlich der Mitteilung göttlichen Geistes an die Menschen verschiedene Potenzen und weiterhin verschiedene Gaben (χαρίσματα) zu unterscheiden. Der den Propheten verliehene Geist ist ein überweltlicher, d. h. von den natürlichen Geisteskräften wesentlich verschiedener, der zwar dauernd sich auf ihnen niederlassen kann, aber auch dann von ihrem natürlichen Bewusstsein geschieden bleibt und zu gewissen Zeiten sich in bestimmten Kundgebungen äußert, indem er ihre Sinne und ihre Sprache in Beschlag nimmt, das Schauen oder Hören göttlicher Dinge vermittelt und zu deren Verkündigung antreibt. Auf diese Überweltlichkeit des Geistes als eine durchgängige Vorstellung deuten auch die Ausdrücke, mit welchen sein Kommen über einen Menschen bezeichnet ist, הָיָה עַל 4 Mos. 24, 2; 1 Sam. 19, 20. 23; 2 Chron. 15, 1; 20, 14; aber gewaltsamer נפל על Ezech. 11, 5; aber צלח על vom plötzlichen Eindringen, Durchdringen 1 Sam. 10, 6. Auch heißt es von diesem Geiste: er zieht einen Menschen an (לבשׁ) wie ein Kleid, macht ihn so zu seiner verkörpernden Hülle, Richt. 6, 34; 1 Chron. 12, 18; 2 Chron. 24, 20. Daneben findet sich נוּחַ על vom Geiste ausgesagt: sich auf jemand niederlassen, auf ihm ruhen, 4 Mos. 11, 25. 26; 2 Kön. 2, 15; Jes. 11, 2. Infolge dessen ist der Geist Gottes über einem Menschen Jes. 61, 1. Dieser Ausdruck leitet über zu einem bleibenden Zustand der göttlichen Begeisterung, wobei jedoch deren höherer Ursprung sich gleichfalls bestimmt andeutet. Noch mehr tritt der Spender dieser außerordentlichen Gabe hervor, wo von Gott ausgesagt ist, er gebe (4 Mos. 11, 29; Jes. 42, 1) oder gieße (Joel 3, 1 f.) diesen Geist auf die Menschen aus. Überall ist es ein Neues, Höheres, was über den Menschen kommen muss, damit seine Worte göttliche seien. Und auch da, wo dieser Geist sein bleibendes Eigentum geworden ist, hat dieses Verhältnis durch eine schöpferische Gottestat seinen Anfang genommen, welche in der Regel nicht zeitlich und jedenfalls nicht sachlich mit der Verleihung des allgemeinen Lebensgeistes zusammenfällt. Auch wird vom dauernden Besitz des Geistes bei den Propheten dessen mächtigeres Kommen unterschieden, welches sie dann verspüren, wenn Gott ihnen eine bestimmte Offenbarung erschließen will. Der göttliche Geist rüstet dabei nicht allein die Subjektivität des Propheten zu, sondern übermittelt ihm die objektive Offenbarung. Es ist unzutreffend, wenn König (Offenbarungsbegriff I, 112, vgl. 104 ff. 141 ff.) „den Einfluss des Gottesgeistes auf die Propheten nur als allgemeine Anregung, Belebung, Steigerung aller Funktionen" anerkennen will und (S. 113) meint: „die Propheten und mit ihnen Israel wissen nur davon, dass der Geist Jahves eine allgemeine Disposition für, eine Tendenz auf das Gottgefällige verleiht". Dass vielmehr dieser Geist es ist, dank welchem die göttliche Offenbarung dem Menschen nahe kommt und in ihn eingeht, dass er den Menschen mit derselben befruchtet, die Worte des Propheten also E i n g e b u n g e n dieses göttlichen (natürlich nicht des menschlich-subjektiven!) Geistes sind, zeigen deutlich genug Stellen wie 2 Sam. 23, 2; Jes. 61, 1 (48, 16); Joel 3, 1 (Micha 3, 8), Sach. 7, 12. Lehrreich ist auch das Gegenstück 1 Kön. 22, 22 ff.; das von König (I, 168) willkürlich verworfen wird.

Weil der Geist frei waltet, ist die Gabe der Weissagung nicht etwas, was sich vererbt, also Vorrecht einer bestimmten Kaste, noch etwas, was sich anlernen lässt, also Besitztum einer Zunft oder Schule wäre. Wol bereitete man sich in den alten Prophetenschulen auf den Empfang des Geistes vor, aber er wehte allezeit, wo er wollte: Viele, die jenen Vereinigungen angehörten oder zum Prophetenstand sich berufen glaubten, kamen nur mittelbar durch geistgesalbte Männer, wie Samuel, Elia, Elisa mit ihm in Berürung oder sahen sich, da der Geist sie mied, veranlasst, andere anerkannte Propheten nachzuahmen, wenn sie nicht gar in künstlicher Selbsterregung ihre Zuflucht suchend. Andere und wol auch sich selbst durch Gebilde ihrer Phantasie und haltlose Träume täuschten. Umgekehrt kam der Geist über Amos, den Rinderhirten zu Thekoa, der weder ein Prophet von Stand und Beruf, noch ein Prophetenjünger war (Am. 7, 14 f.), und machte ihn mit einemmale zum Propheten von göttlichem Beruf. Auch durch Männer, die über-

haupt nicht zu fortgesetzter Lehrtätigkeit und Predigt ausersehen waren, konnte der Geist gelegentlich reden, wie z. B. durch David 2 Sam. 23, 2. Ja er ergriff auf Augenblicke sogar Persönlichkeiten, die sonst nach ihrer Gesinnung Gott ferne standen: den heidnischen Seher Bileam machte der Herr zu seinem Organ; der Hohepriester Kajaphas redete ein Wort nicht aus sich selbst, sondern vom Herrn eingegeben (Joh. 11, 51). In der Regel aber sind solche Männer Empfänger der Weissagung gewesen, die in andauerndem, ihren Sinn und Wandel heiligendem Umgang mit Gott standen, nachdem sie meist in einer besonders feierlichen Stunde der Berufung mit ihrem Amte betraut worden waren. Vgl. die ethischen Bedingungen des prophetischen Dienstes betreffend Ps. 50, 16 f.; Micha 3, 8. Berufungen, welche durch großartige Visionen ausgezeichnet sind, siehe 2 Mos. 3, 1 ff.; Jes. 6; Jer. 1; Ezech. 1—3. Nicht aus eigenem Nachdenken und Entschlusse ist solchen erkorenen Werkzeugen Gottes ihr Beruf erwachsen, sondern sie sind sich eines Erlebnisses bewuſst, wo one ihr Zutun, ja troz allen Sträubens ihrer eigenen Natur (2 Mos. 4, 1 ff.; 6, 12; Jes. 6, 5; Jer. 1, 6) der Herr durch eine überwältigende Offenbarung seiner Herrlichkeit und einen Ruf von unmiſsverständlicher Deutlichkeit sie in seinen Dienst genommen hat. Lehrreich für das Verhalten des Berufenen zu dem Berufenden ist Jer. 20, 7, wo die ersten Worte: du hast mich überredet und ich ließ mich überreden" zeigen, daſs Gott nicht mit lauter Zwang verfur, sondern die Lust weckte, ihm zu dienen (Jer. 15, 16). Die weiteren: „du hast mich ergriffen und wurdest übermächtig" darauf deuten, daſs sobald der Seher sich dem Gotte willig ergab, der um ihn warb, er eine übermächtige Gewalt erfur, die ihn fortan gebunden hielt: Er muſste Gottes Worte in sich aufnehmen und verkünden, auch wenn diese ihm nicht mehr, wie vielleicht zu Anfang, ein heiliger Genuſs, sondern die Ursache unsäglichen Leidens waren. Jer. 15, 16—18; vgl. Ez. 3, 3; Apok. 10, 9 f. Auch solche in des Herrn Dienste beständig stehende „Männer Gottes" (1 Sam. 9, 6) waren übrigens nur zu gewissen Stunden göttliche Offenbarungen zu empfangen sich bewuſst und diese letzteren unterschieden sich für ihr eigenes Urteil scharf und deutlich von den subjektiven Gedanken und Empfindungen ihres Herzens. Auch die Wal des Zeitpunktes der Offenbarung bleibt Gott vorbehalten. Im Unterschiede von den heidnischen Orakeln und auch der Einrichtung des Urim und Thummim, wo die Initiative vom fragenden Menschen ausging, ist in der waren Prophetie die Offenbarung Gottes nichts menschlich Veranstaltetes, sondern der Herr wält frei die Stunde, wo er sich dem Propheten und durch diesen dem Volke offenbaren will. In Zeiten des Gerichts bleibt er öfter völlig stumm, sodaſs den Menschen diese Quelle der Erkenntnis seines Ratschlusses versiegt. Das schließt nicht aus, daſs prophetische Gottesworte nicht selten auch durch Befragung eines bewärten Propheten veranlaſst werden (2 Sam. 7, 2 ff; Jer. 37, 3 ff.; 42, 2 ff.; Sach. 7, 3 ff.); allein die Antwort kann verziehen (Jer. 42, 7) oder ganz ausbleiben. Der Prophet aber kann sich wol auf den Empfang des göttlichen Wortes rüsten (Hab. 2, 1), wobei selbst ein sinnliches Mittel, wie die Musik, nicht ausgeschlossen ist (2 Kön. 3, 15); aber ob der Herr sich erbitten läſst, zu ihm zu reden, hängt lediglich von seiner Gnade ab.

Das prophetische Wort entsteht nämlich dadurch, daſs Gott zum Propheten redet, ehe dieser im Namen Gottes zu den Menschen redet. Der erste Akt ist bei der echten Prophetie der rezeptive, wo der Knecht Gottes warnimmt oder vernimmt, was er weiterhin verkünden soll. Da Gott in Gesicht und Wort zu ihm redet, wird diese rezeptive Seite der prophetischen Tätigkeit bald als ein Sehen, bald als ein Hören bezeichnet, one daſs beides durchweg zu scheiden wäre. Der älteste Name des Propheten ist nach 1 Sam. 9, 9 רֹאֶה, Seher. Durch diese Benennung ist ihm ein außerordentliches Warnehmungsvermögen zugeschrieben. Nicht übel erklärt Isidorus Hispal. (Etymol. VII, 8, 1): „Qui a nobis prophetae, in V. T. videntes appellantur, quia videbant ea quae ceteri non videbant, et praespiciebant quae in mysterio abscondita erant. In dem Ausdruck liegt vor allem, daſs dem Propheten der Inhalt seiner Weis-

sagung als ein objektiver außer seinem subjektiven Denken und Fülen gegeben und zwar unmittelbar gegeben ist, nicht das Resultat seiner Reflexionen, Schlüsse, Berechnungen bildet. Aber auch das, dass dieser Inhalt dem lebendigen Geschehen, nicht der abstrakten Theorie angehört, deutet sich schon darin an. One sein Zutun schaut der Prophet, dessen Auge Gott entschleiert hat (4 Mos. 24, 4), die Geheimnisse Gottes (Am. 3, 7), die Dinge, welche der Herr vor dem gewönlichen Blick des Menschen zu verbergen pflegt, ob sie nun der Gegenwart oder Zukunft angehören, vgl. Dan. 10, 1. Diese Dinge können sich bildlich, symbolisch vor dem Auge des Sehers darstellen, aber auch dann ist er nicht der Bildner dieser Zeichen und Gestalten — dies unterscheidet ihn vom Dichter — sondern ein anderer Geist bietet ihm dieselben dar, sodass sich ihm sogar oft ihre Bedeutung erst allmählich erschließt. Vgl. z. B. Sach. 2, 2 ff.; 4, 4 f. Diese Objektivität des Offenbarungsinhaltes wird aber auch durch die bei den Propheten, deren Schriften wir haben, häufigere Bezeichnung „Wort Jahves“ gefordert. Siehe Wort und Gesicht neben einander 4 Mos. 24, 4. Wie der Mensch nicht Urheber des prophetischen Gesichtes ist, so auch nicht des echten prophetischen Wortes. Dieses ergeht zuerst an den Propheten, ehe es durch ihn noch anderen Menschen kund wird. Wenn auch zeitlich nicht selten beides zusammenfallen mochte, so getraut sich doch der gewissenhafte Prophet nicht zu sagen: „So spricht der Herr“ — wenn er nicht unzweideutig das Wort seines Gebieters vernimmt. Von den Gedanken und Worten seines eigenen Herzens hebt sich dieses Gotteswort aufs schärfste ab, ja es steht mit jenen nicht selten in Gegensatz und Widerspruch. Man sehe z. B., wie sich in Habakkuks Schrift die Rede des gottgesandten Propheten und die des frommen Beters unterscheidet: 1, 2—4 klagt er seinem Gott das Unrecht, das im Land allgemein geschehe; v. 5 ff. verkündet Gott etwas Unerhörtes, was er vorhabe, das Gericht durch die Chaldäer. v. 12 ff. klagt der Prophet Namens seines Volks über den gewalttätigen Verwüster. 2, 1 blickt er nach einer tröstlichen Eröffnung aus, die ihm v. 4 ff. zu teil wird, wo Gott ihn das Gericht über jene heidnische Weltmacht schauen läßt. K. 3 endlich folgt ein lyrischer Widerhall der geschauten Parusie. — Der Unterschied zwischen göttlichem Gesicht und Wort, prophetischem Schauen und Hören ist übrigens ein relativer; beides geht ineinander über. Wie auch die eigentlichen Visionen von göttlichen Worten begleitet sind und mit diesen zusammen selber ein „Wort des Herrn“ bilden, so ist umgekehrt der Inhalt des geoffenbarten Wortes etwas vom Propheten Geschautes, auch wo die Offenbarung nicht in völlig sinnlicher Gestalt vor dem Auge des Propheten steht. In den allgemeinen Überschriften wie Am. 1, 1; Jes. 1, 1; 2, 1; 13, 1; Micha 1, 1; Hab. 1, 1 werden denn auch weissagende Worte, Sprüche, Reden Gegenstand des prophetischen Schauens genannt, was nach Stellen wie Jer. 38, 2; Hab. 2, 1—3 berechtigt ist, so dass man nicht mit König (a. a. O. II, 192; vgl. 2 ff.) in dieser Sprechweise der Überschriften eine spätere Alterirung des prophetischen Sprachgebrauchs erkennen kann, welche sogar zu einer materialen Abirrung vom prophetischen Bewusstsein füre. König meint nämlich, das Verbum חָזָה (im Unterschied von רָאָה) werde an echten prophetischen Stellen nicht vom Offenbarungsempfang warer Propheten gebraucht, sondern stehe nur von den falschen, indem es einen „im Innern des Menschen stattfindenden Prozess charakterisire“ (II, S. 30). Allein dies läßt sich nicht behaupten und gegen die Echtheit jener Überschriften geltend machen. So gut wie חזון Hos. 12, 11; Hab. 2, 2 f.; Ezech. 7, 13; 12, 23 u. a. konnte auch das Verbum חזה von der Warnehmung objektiver Offenbarung gebraucht werden, wie zum Überfluss Jes. 30, 10; Ezech. 12, 27 beweisen. Wenn dem חזה von vornherein das Merkmal einer des realen Grundes entbehrenden Subjektivität anhaftete, brauchte Ezech. 13, 6 f.; vgl. 12, 24 שוא nicht notwendig dabeizustehen, ebensowenig Jer. 23, 16 לבם bei חזון. Unseres Erachtens sind aber ראה und חזה nur insofern zu unterscheiden, als ersteres rein die Beziehung des Auges auf den Gegenstand, den es sieht, bezeichnet, daher das Wort an Stellen wie Ezech. 13, 3; Jes. 44, 9, wo von einem gegenstandslosen Weissagen die Rede ist, besonders

gut passt, חזה mehr zuständlich das Verweilen des Blickes auf einem Bilde, daher es für die Charakterisirung des prophetischen Schauens im allgemeinen (wie in jenen Überschriften), aber auch des träumerischen der falschen Propheten sich besonders leicht anbot. — Auch מראה wird 1 Sam. 3, 15 von einer bloß phonetischen Offenbarung gebraucht.

Fragen wir nun näher, in welchem psychischen Zustand sich die Propheten bei ihrem Schauen göttlicher Gesichte und dem Vernehmen der Worte des Herrn befunden haben, so ist vor allem zu betonen, dass sie nach Empfang der Offenbarung genau über das Gesehene und Gehörte Auskunft zu geben wussten, was sie van den in einem Zustande des Schlafwachens ihre Aufschlüsse gebenden Schamanen (vgl. Thaluck, Propheten S. 8 ff.) unterscheidet. Auch beim Empfang der Offenbarung selbst bleibt ihnen das Selbstbewusstsein, die Erinnerung an das Vergangene; vgl. z. B. 2 Mos. K. 4—6; 32, 7 ff.; Jes. 6, 5; Jer. 1, 6 u. s. w. Das geistige Eigenleben wird zwar durch die Macht des wunderbaren Eindrucks zurückgedrängt; allein es erwacht nach demselben sagleich wider zur Reflexion über das Geschaute und Gehörte. Die gewaltsame Ekstase, welche einen völlig passiven Zustand herbeifürte, der sich wie Raserei äußerte, kam zwar etwa bei Prophetenjüngern oder einem Saul var (1 Sam. 19, 24). Aber diese Unterdrückung des vernünftigen Bewusstseins ist bei den mit der Stimme des Herrn vertrauten Propheten einer gewissen Selbstbeherrschung gewichen, die sie erst befähigte, das Wort des Herrn klar zu vernehmen und weiterhin fruchtbar zu machen. Am meisten Änlichkeit mit den Schamanen zeigt noch Bileam, der halbheidnische Seher, der Mann „geschlosseneu Auges" (4 Mos. 24, 3. 15), d. h. dessen leibliches Auge für die Außenwelt geschlossen ist, wärend seinem Seherauge verborgene, ferne Dinge entschleiert sind; auch er spricht aber nicht in schlafwachem Zustand, sondern hat nachher volles Bewusstsein van dem, was er gesehen. Im übrigen verleugnet sich auch in dieser Hinsicht die verschiedene Individualität der einzelnen Propheten nicht. Hosea haben wir uns nach der Erregung, die nach in seinen geschriebenen Worten nachzittert, psychisch gewaltsamer mitgenommen zu denken, als etwa Haggai, Ezechiel physisch stärker unter dem Einfluss der Hand des Herrn leidend, als Jesaja. So wenig aber als einen Seelenschlaf nach Art der Schamanen haben wir bei den Propheten den leiblichen Schlaf beim Empfang der Offenbarung vorausgesetzt zu denken, so dass ihre Gesichte und Unterredungen mit Gott in den Rahmen des Traumlebens einzugliedern wären. Siehe gegen diese Vorstellung Bd. XV, S. 733 f. — In der jüdischen und christlichen Theologie ist über den psychischen Zustand der Propheten viel verhandelt worden. Wärend die älteste patristische Anschauung, an Philo und Plato sich lehnend, das Ekstatische desselben betont (wie nach in neuerer Zeit Hengstenberg), ist seit dem montanistischen Streit die kirchliche Theologie eher bemüht gewesen, eine abnorme Störung des menschlichen Geisteslebens von den Propheten fernzuhalten. Siehe darüber das Nähere bei G. Fr. Öhler, Theologie des Alten Testaments, 2. A., S. 728 ff.

Mit der vorigen hängt die Frage zusammen, wie sich die leiblichen Warnehmungsorgane zu jenen Offenbarungen verhalten haben. Mit Recht protestirt König gegen die gangbar gewordene Behauptung, dass die Leiblichkeit dabei überall nichts zu tun hatte, sondern alles Schauen und Hören dieser Art einfach einem „innern Sinn" zuzuschreiben sei. Dagegen verfällt er ins andere Extrem, indem er von der äußerlichen Wirklichkeit der von den Propheten beschriebenen Sinneswarnehmungen ihre Objektivität abhängig macht. Gegen beiderlei Auffassungen entscheidet 2 Kor. 12, 3, wo Paulus die Beteiligung der Leiblichkeit an dem ekstatischen Erlebnis als etwas ihm selbst Zweifelhaftes, für den Wert desselben Gleichgültiges bezeichnet. Analoger Weise werden wir weder aus dem Wesen der Prophetie a priori folgern können, dass die Visionen und Offenbarungen der Gottesstimme bloß innerlich vernommen, noch dass dieselben, so gewiss sie objektiven Charakter hatten, durch die äußern Sinne sich vermittelten. In welchem Maße die äußern Gesichts- und Gehörsorgane, die Augen- und Ohrennerven durch jene Eindrücke in Mitleidenschaft gezogen wurden, ist mehr ein physiologisches

als ein theologisches Problem. Eine Hauptschwäche der umfassenden und verdienstvollen Darstellung Ed. Königs ist es, dass der große Unterschied zwischen sinnlich-äußerlicher Wirklichkeit und objektiver Realität nicht zu seinem Rechte kommt, als ob die objektive Warheit der Offenbarung, wonach sie einen außermenschlichen und übermenschlichen Ausgangspunkt hat, nur bei sinnlicher Fassung jener Warnehmungen könnte festgehalten werden (vgl. z. B. Offenbarungsbegr. II, 158. 160. 181 f.). So ergibt sich ihm, dass das Reden Gottes zu den Propheten stets ein phonetisches, sinnlich lautes war, und er verwirft nachdrücklich die von Öhler und Riehm beigezogene Vergleichung mit der Art, wie Gottes Stimme etwa zum christlichen Beter spricht und ihn der Erhörung versichert. Öhler, Altt. Theol., 2. A., S. 745 sagt nämlich: „In den bei weitem meisten Fällen haben wir augenscheinlich den Zustand, in welchem der Prophet die Offenbarung empfängt [nicht als den einer Entzückung nach Art von 2 Kor. 12, 2 ff., sondern] nur als den einer innerlichen Selbsteinkehr und Sammlung des Geistes bei vollkommenem Wachen zu denken. Die nächste Verwandtschaft hat dieser prophetische Zustand mit dem Gebetsverkehr der Frommen mit Gott (vgl. den Ausdruck ענה Micha 3, 7; Hab. 2, 1 f.; Jer. 23, 35 u. a., wie so oft bei Gebetserhörungen). Wenn in die Seele des Betenden plötzlich mit Einem Schlage in valler Klarheit die Gewissheit der göttlichen Erhörung als einer innerlich vernommenen Antwort eintritt (vgl. Ps. 20, 7), so ist dieses ganz der Art und Weise analag, wie die Worte Gattes an die Propheten gelangen". Vergl. Riehm, Messian. Weiss. S. 26 f. Wir halten nun in der Tat dafür, dass die lichten Höhepunkte des Gebetslebens — aber auch nur diese! — der prophetischen Erfarung Analoges bieten und müssen die Herabsetzung der Gebetserhörungsgewissheit zu einer Resignation, welche die Falge der Erschöpfung der betenden Seele sei (König II, 200 f.), als eine Verkennung des durch den Geist Jesu Christi sich vermittelnden lebendigen Umgangs des waren Christen mit Gott zurückweisen. Es zeigt aber auch diese Behauptung, dass König sich eine reale Einwirkung des göttlichen Geistes auf den menschlichen, wodurch der Empfänger der Göttlichkeit solcher Offenbarung gewiss wird, one sinnliche Vermittlung nicht denken kann, ja das eigentlich überzeugende Moment nicht im Geistigen, sondern im Sinnlichen sucht. Er meint, bei einem bloß innerlichen Vorgang hätten die Propheten das göttliche Wort von der Stimme des eigenen Herzens nicht sicher unterscheiden können. Dies ist ein das Walten des göttlichen Geistes beeinträchtigendes Vorurteil. Auch darf nicht übersehen werden, dass sinnliche Eindrücke vor der Gefar der Selbsttäuschung keineswegs sicherstellen. Es gibt Hallucinationen des Gesichts, aber auch des Gehörs. Wir erinnern in letzterer Hinsicht nur an Muhammed und als ein Beispiel der Gegenwart an G. Monod, dessen Irrwan, Christus zu sein, nach seiner Beteuerung auf eigentliche Worte, die er vernommen habe, zurückgeht (Quatre lettres de Guillaume Monod, Genève 1879, p. 4 sq.). Vielmehr ist schon bei den alttestamentlichen Propheten das, was sie im Grund versichert, Gottes Offenbarung zu empfangen, nicht das Sinnliche, sondern die geistige Macht, die innere Hoheit und Heiligkeit, mit der jene Bilder und Worte unabweislich vor ihre Seele traten. Anderseits aber sollte nicht verkannt werden, dass in weit höherem Maße, als unser abstraktes, modernes Denken anzunehmen geneigt ist, die Leiblichkeit des Propheten von jenen Offenbarungen afficirt wurde. Nur ist dies nicht die Hauptsache, weder für das Bewusstsein der Propheten, noch für das unsrige, sondern die Objektivität der Weissagung, wonach sie das Zeugnis einer realen göttlichen Geistesmacht, nicht Erzeugnis menschlicher Gedankenarbeit oder des Spieles der Gefüle ist.

Ist das Wort des Hern etwas von dem Propheten Geschautes, Vernommenes, etwas von außen an ihn Herangetretenes, so kann es nicht das Produkt seiner eigenen Gedanken und Schlüsse, der Inhalt seiner subjektiven Vermutungen, Befürchtungen aber auch Anungen sein. In der Tat weiß der Prophet diese Offenbarungen von seiner subjektiven Gedanken- und Gefülswelt scharf geschieden. Mit untrüglicher Sicherheit erkennt er die Gottesstimme und spricht das Todesurteil über die falschen Propheten, welche weissagen, was aus ihrem eige-

nen Herzen stammt, d. h. ihrer Subjektivität entsprungen ist. Vgl. Jer. 23, 16. 31 ff.; 28, 16; Ezech. 13, 2. Wärend der falsche Prophet rechnet, welcher Ausgang der warscheinlichere sei, dabei von nationaler Begeisterung sich tragen läfst und dieselbe zu wecken sucht, vielfach auch Menschengunst und persönlichen Gewinn im Auge hat, verkündet der ware Prophet solches, was allem Augenschein und aller Warscheinlichkeit widerspricht, die Gefüle seines Volkes verletzt, ja sein eigenes Herz aufs schmerzlichste verwundet, und zwar verkündet er es mit einer so unerschütterlichen Gewissheit, one sich durch Spott und Misshandlung irre machen zu lassen, dass eine außerordentliche Erkenntnisquelle ihm zugestanden werden muss. Jede nur mit den gewönlichen psychischen und geistigen Funktionen rechnende Erklärung sieht sich durch jene bestimmte Unterscheidung, die der Prophet zwischen seinem eigenen Denken und der göttlichen Offenbarung zu machen weiß, sowie durch diese unanfechtbare Zuversicht des Propheten vor ein unlösbares Problem gestellt. Zwar hat es an Versuchen nicht gefehlt, die Weissagung aus einem Zusammenwirken natürlicher Faktoren zu erklären, wobei man die Einwirkung eines übernatürlichen entweder auf unbewusste Selbsttäuschung oder auf bewusste Einkleidung seitens der Propheten meinte zurückfüren zu können. Man berief sich darauf, dass auch sonst hervorragende Eigenschaften und außerordentliche Erscheinungen, die sich doch für uns natürlicherweise erklären lassen, bei den Israeliten von der Betätigung eines transcendenten Faktors abgeleitet wurden, so z. B. die Melancholie Sauls 1 Sam. 16, 14 ff., die eine natürliche gewesen sei, wie das dagegen angewandte Heilmittel zeige, und doch von einem bösen Geiste herrühren solle, den Gott gesandt habe (so schon Spinoza tract. theol. pol. cap. 1) oder die natürliche Weisheit Salomos (so gleichfalls Spinoza) oder die Kunstfertigkeit Bezaleels (2 Mos. 31, 3; so Redslob); allein abgesehen davon, dass die Hebräer die Natürlichkeit dieser Erscheinungen auch nach unserem Maßstabe gemessen, nicht würden gelten lassen, bleibt doch das innere Verhältnis des Propheten zu seiner Offenbarung ein psychologisches Rätsel. Hier handelt es sich nicht um einen absonderlichen Gemütszustand oder eine bleibende Geistesgabe, sondern um einzelne Einsichten, welche sich mit Bestimmtheit von den übrigen Vorstellungen und Anschauungen des Propheten abhoben. Auch ging bei diesem Volke die Naivetät keineswegs so weit, wie man nach Hitzig (Jesaja S. XXIV) meinen sollte, dass den Israeliten „der Geist eigener Innerlichkeit noch unbewusst und für sich selber noch ein äußeres war, so dass er nach seine „eigenen Gebilde, Vorsätze und Gedanken als ein Äußeres und von außen bekommenes betrachten konnte". Im Gegenteil wird durch die oben angefürten Stellen die echte Weissagung allen Entwürfen und Gebilden eigener Phantasie und Erwartung so gegenübergestellt, dass diese der eigenen Innerlichkeit des Menschen zugewiesen, jene dagegen als etwas von oben geschenktes bezeichnet wird. Lehrreich ist, wie anders Nathan infolge göttlicher Eingebung spricht, als er nach persönlicher Einsicht geurteilt hatte 2 Sam. 7, 3. 4 ff. — Die altrationalistische Theologie freilich meinte, im Propheten weiter nichts als einen Mann von ausgezeichneten Gaben des Geistes und Herzens sehen zu sollen, einen Beobachter des Lebens, einen Vertrauten der Tugend und durch sie der Gottheit, welchem jener sichere Blick in die Zukunft eigen sei, der dem sorglosen Erdenbürger entgehe, ein Weissager heiterer oder trüber Tage (so Hufnagel; änlich Eichhorn, Griesinger u. a.). Dies würde nicht über das Maß der Begabung hinausfüren, dessen sich gewiss viele von den „falschen" Propheten rühmen durften. Das Spezifische an der waren Prophetie wird damit in keiner Weise erklärt. Aber auch die höhere Intelligenz und Stimmung, wie Knobel sie erläutert (Prophetism. I, 179. 215 f.), oder die geniale Konzeption, welche Redslob (Begriff des Nabi S. 18) zugrunde legt, füren hier nicht zum Ziel. Und es ist bezeichnend, dass durch solche Anschauungen man, wie König (a. a. O. I, 22) an Knobel nachgewiesen hat, die Propheten auch um ihre moralische Hoheit und Tadellosigkeit bringt, welche man daneben nicht genug zu rühmen weiß. — Die formale Schwierigkeit, die sich entgegenstellt, wenn man das doppelte Bewusstsein der Propheten und ihr zuversichtliches Auftreten im Namen Gottes one Dazwischenkunft eines höhe-

ren Faktors erklären will, wird aber noch wesentlich gesteigert durch die Beschaffenheit des **Inhalts** der alttestamentlichen Weissagung, welcher sich aus bloßem Denken, aus moralischen Überzeugungen oder bloßen Anungen nicht erklären läßt, wie wir sehen werden.

Der zweite Akt bei der Entstehung des prophetischen Wortes ist der **produktive**, welcher darin besteht, dass der Prophet die empfangene Offenbarung Andern verkündigt. Diese Seite seiner Tätigkeit drückt die häufigste Bezeichnung נָבִיא aus (s. über die Form Orelli, Altt. W. S. 7 f.), der **Sprecher**, nämlich Gottes. Man sehe, wie 2 Mos. 7, 1; 4, 16 dieses Wort mit פֶּה, Mund, Redeorgan wechselt. Dieselbe Geistesmacht, welche ihm Gottes Offenbarungen mit unabweislicher Gewisheit vor die eigene Seele gestellt hat, drängt ihn, dieselben vor denen auszusprechen, an welche er gesandt ist. Diese göttliche Kausalität, welche den Seher nicht nur nötigt zu sehen, sonden auch zu sagen, was er sieht, veranschaulicht aufs lebendigste Am. 3, 8: Hat der Löwe gebrüllt, wer sollte sich nicht fürchten? Hat der Allherr Jahve geredet, wer sollte nicht weissagen; d. h. ebenso unwillkürlich, wie man erschrocken zusammenfärt, wenn die mächtige Stimme jenes Raubtieres ertönt, muss der Prophet weissagen, wenn an ihn Gottes gewaltiges Wort ergeht. Wenn der Prophet es versuchte, die Worte des Herrn, die er empfangen, in sich zu verschließen, so hielt er es nicht lange aus; diese Worte brannten in seinem Innern Jer. 20, 7. 9. Falsche und untreue Propheten freilich ließen sich in ihrem Reden und Schweigen durch menschliche Rücksichten und die Aussicht auf Gewinn, menschliche Gunst oder Ungnade bestimmen. Vgl. Micha 3, 5. 11; Jes. 56, 10 u. a. — Ist aber ein Wort ihm aus jenem lebendigen Geistesstrom hervorgegangen, welchen der echte Prophet von seinen eigenen Gedanken und Gefülen deutlich unterscheidet, so verkündet er es nicht als seine Überzeugung, sondern als **Wort des Herrn**, und verlangt dafür den entsprechenden Gehorsam und das Gott gegenüber geziemende Vertrauen. Dieses „so spricht der Herr“ setzt voraus, dass nicht etwa nur ein göttlicher Impuls zu menschlichen Gedanken gegeben, eine gewisse Erregung des Menschen göttlich gewirkt worden sei, in welcher dieser nach eigenem Ermessen aus seiner Gedankenwelt heraus spräche, sondern dass vielmehr die Göttlichkeit sich auf das Wort, den bestimmt ausgeprägten Gedanken erstrecke. Das schließt freilich nicht aus, dass der Prophet dieses Wort nach Maßgabe seiner Darstellungs- und Überzeugungskraft mündlich und schriftlich entfaltet und ausgestaltet hat. Dies gibt selbst König (II, 356 ff.) zu, wodurch dann freilich seine strenge Forderung der phonetischen Sinnlichkeit der Offenbarungen einen starken Stoß erleidet; denn es läßt sich nicht verkennen, dass auch bei solchen Reden, die vom Propheten ausgesponnen sind, das „so hat der Herr gesprochen“ oft widerkehrt.

II. **Die Beschaffenheit des prophetischen Wortes** ist A) **in formaler** Hinsicht schon durch das angedeutet, was über seine Vermittlung an den Menschen gesagt wurde. a) Mit der Aussage, dass die Offenbarung eine vom Propheten **geschaute** sei, ein Gesicht, hängt ihre konkrete Gestalt und lebendige Anschaulichkeit zusammen. Auch wo der Prophet nicht eigentliche Gesichte oder Visionen schaut, hat sein Wort in der Regel wirkliches Geschehen, lebendige Bilder, Begebenheiten, Ereignisse u. s. w. zum Inhalt. Er lehrt nicht allgemeine, abstrakte Warheiten, sondern schaut des lebendigen Gottes Betätigungen, die dem gemeinen Blicke noch verborgen sind. Dass wir diese Bilder und konkreten Gestaltungen nicht als Erzeugnisse der menschlichen Reflexion auffassen dürfen, etwa als Schlussfolgerungen aus allgemeinen Prämissen und Applikationen allgemein gültiger Regeln oder als bewusste symbolische Einkleidung eigener Gedanken, haben wir schon gesehen. Vielmehr tritt die Offenbarung gleich zuerst in dieser lebendigen Gestalt vor die Seele des Propheten, und erst nachher knüpft sich des letzteren Reflexion daran. Wie sich uns oben zeigte, übersteigt das symbolisch Geschaute nicht selten seine intellektuelle Fassungskraft, ebenso aber auch öfter seine moralische. Wol ist er z. B. sittlich prädisponirt, Gericht über Jerusalem zu er-

warten, ja zu fordern; aber was er prophetisch schaut, ist nicht die Vollstreckung seines sittlichen Urteils, sondern eine Heimsuchung, die mit diesem in Widerspruch steht, weil sie über das Maß der Billigkeit weit hinausgeht. Die konkrete, lebendige Gestalt nun der prophetischen Eingebungen hängt mit der geistigen Anlage des Volkes und Stammes zusammen. Den Semiten, d. h. hier den Hebräern und den ihnen nächstverwandten Völkern, ist eine gewisse Unmittelbarkeit der Anschauung eigen. Die einzelne Erscheinung fassen sie in unmittelbarem Zusammenhang mit der obersten Ursache, der Gottheit. Ihre geistige Stärke ruht nicht darin, nach der Weise der Indogermanen die Objekte der Warnehmung zu analysiren, unter Sammelbegriffe zu ordnen und nach ihren nächsten Ursachen zu forschen, nicht in der systematischen Untersuchung des Zusammenhangs der Außendinge unter sich, sondern darin, daſs sie in der einzelnen Erscheinung die Wirkung der Gottheit, welche für Andere erst die letzte Ursache ist, unmittelbar schauen mit jener Gewiſsheit, die auf tieferer Stufe kindlich-naiv genannt werden mag, auf der prophetischen jedoch die Frucht besonderer Erleuchtung ist. Denn nur insofern ist hier auf die natürliche Anlage des Geistes und Gemütes hinzuweisen, als dieselbe eine bestimmte Form der Erkenntnis Gottes und des göttlichen Tuns begünstigt, und zwar bei diesen Völkern die intuitive, nicht dialektisch vermittelte. In dieser natürlich begründeten, aber durch den göttlichen Geist zum Charisma erhobenen Gabe, das Göttliche unmittelbar in seiner realen Betätigung und Verwirklichung zu schauen, liegt die besondere Gröſze, aber auch die Schranke der alttestamentlichen Prophetie; ihre Gröſze, sofern sie das Walten Gottes bis in das äußerlich Geschehene hinaus erkennen läſst, seine Wege bis zur Verwirklichung im Einzelnen aufdeckt, ihre Schranke, da diese Verleiblichung der Gottesgedanken, soweit sie vom Propheten kann gefaſst und von den Hörern kann verstanden werden, keine adäquate ist. Das Weissagen kann nur Stückwerk sein (1 Kor. 13, 9), und muſs das Göttliche, damit es sichtbar und greifbar werde durch Vermittlung einer Erscheinung darstellen, welche sein Wesen zwar andeutet, aber nicht voll und genügend ausdrückt. Vgl. בַּמַּרְאָה 4 Mos. 12, 6.

b) In der Regel wird jedoch, wie wir sahen, die Offenbarung Gottes als Wort Jahves bezeichnet. Auch hierin liegt eine wichtige formale Eigentümlichkeit derselben. Dadurch, daſs sie Wort ist, unterscheidet sich die prophetische Offenbarung erstens vom Typus, welcher, wie in der Natur- und Weltgeschichte, so insbesondere in der Heilsgeschichte heimisch ist als unzureichendes Vorbild, durch welches kommende Personen, Ereignisse, Einrichtungen abgeschattet werden. Auf einer tieferen Stufe kündet sich das Vollkommene bereits durch unvollkommenere Gestaltungen an. So weist die ganze mosaische Opfereinrichtung auf eine künftige, vollkommene Weise der Versönung hin; David, der König nach dem Herzen Gottes, ist Typus eines künftigen gröſzeren Herrschers, in welchem das Ideal, das jenem vorschwebte, vollkommen realisirt sein wird; der Untergang der Ägypter im Schilfmeer ist ein Ereignis, das für den Untergang der gottfeindlichen Weltmacht typisch geworden. Vgl. über den Ausdruck „Typus“ und die Arten desselben Orelli a. a. O. S. 44 ff. Die bei Juden und Christen von Alters her geübte, innerhalb der protestantischen Theologie am eifrigsten von Coccejus und seiner Schule gepflegte biblische Typik ist durch die subjektive Willkür, welche sich leicht des Gegenstandes bemächtigt, in Verruf gekommen. Aber gerade die moderne Naturwissenschaft, welche die Vorabbildungen höherer Gestalten in niedrigeren Gebilden früherer Perioden erkennen lehrt, fürt darauf, ihr auch auf biblischem Gebiet sogar vom rein wissenschaftlichen Standpunkt eine objektive Berechtigung zuzuerkennen. Diese Vorbilder sind freilich zunächst ihrer Bedeutung für die Zukunft selber nicht bewuſst; sie sind darum auch stumm. Erst der Prophet leiht ihnen Sprache und deckt ihren Sinn auf. Kurtz nennt deshalb den Typus Realweissagung im Unterschied von der Verbalweissagung. Jarhunderte lang mochte der Hohepriester sein Versönungsopfer bringen, ehe jemand es als eine Weissagung auf die Zukunft verstand, wie etwa Deuterojesaja es verstanden und in weissagendes Wort umgesetzt hat. Empfindungen und Anungen weckte

der symbolische Kultus reichlich, aber zu bestimmten und festen Gedanken betreffend die Zukunft kam es erst durch das prophetische Wort. Und wie vom bloßen stummen, unbewussten Vorbild unterscheidet sich das biblische Prophetenwort auch von den dumpfen dunkeln, missverständlichen Naturlauten, wie sie den meisten heidnischen Orakeln zu Grunde liegen. Das Wort ist im Unterschied wie vom Bilde so auch vom bloßen Laute eine artikulirte bestimmte Kundgebung, ein adäquates Gefäß des Gedankens. Dass Gott zum Menschen spricht wie ein Geist zum andern Geist, ist das Wunder der Gnade, welches Israel vor den Heiden auszeichnet (4 Mos. 23, 23). Es eignet diesem Gottesworte ein Maß der Geistigkeit, Bestimmtheit und Deutlichkeit, wie es den heidnischen Orakeln, wobei angeblich göttliche Naturlaute in Menschenworte umgesetzt werden, von ferne nicht zukommt.

B. Inhaltlich beschränkt sich die Weissagung, welche durch prophetisches Schauen und Vernehmen vermittelt ist, keineswegs auf zukünftige Dinge. Auch solches, was räumlich entfernt und daher den Sinnen entzogen ist, oder nach seiner Natur einer höheren oder innerlichen Sphäre angehört, als dass der Mensch es mit seinen natürlichen, sinnlichen und geistigen Organen warzunehmen vermöchte, wird dem Propheten durch den Geist Gottes aufgedeckt, geoffenbart. So schauen z. B. Jesaja und Ezechiel die Herrlichkeit des im Himmel thronenden, aber auch über die Erde dahinfarenden Gottes; Ezechiel schaut in Babylonien, was in Jerusalem geschieht 8, 1 ff., aber was Nebukadnezar an der Grenze Kanaans tut 21, 26. Dem arglosen Jeremia werden die Anschläge auf seine Person, welche seine Mitbürger zu Anathot, selbst seine eigenen Brüder gegen ihn ausgesonnen haben, aufgedeckt 11, 18 bis 12, 6. Die Propheten alle enthüllen die Stellung, welche das Volk zu Gott und diejenige, welche Gott zu seinem Volke einnimmt. Die in der neutestamentlichen Gemeinde Weissagenden lesen die Herzensgedanken Solcher, die zum ersten Mal im Gottesdienste anwesend sind, 1 Kor. 14, 24 f. u. s. w. Aber allerdings nimmt die Vorhersagung künftiger Dinge in der Weissagung eine wichtige Stelle ein und fehlt insofern nirgends, als das dem Propheten Gezeigte stets seine Beziehung hat auf die Vollendung der Wege Gottes im künftigen Gottesreiche. Dass der Gott, der durch die Propheten spricht, eben der ist, welcher im Großen wie im Kleinen das Geschehen in der Welt bestimmt, geht noch biblischer Anschauung daraus hervor, dass er ihnen, seinen Knechten, im Voraus offenbart, was geschieht. 5 Mos. 18, 22; Am. 3, 7; Jes. 41, 22; 24, 9 u. s. f. Man hat mit Unrecht versucht, dieses Schauen in die Zukunft auf allgemeine Anschauungen vom Verlauf der geschichtlichen Entwicklung zu beschränken, welche die erklärliche Frucht allgemeiner sittlich-religiöser Überzeugungen wären, und die speziellen Prädiktionen, die sich aus diesen nicht ableiten lassen, als unsichere Voranungen, die eher dem Gebiet der Warsagerei angehörten und für die Religion wertlos wären, aus der eigentlichen, echten Weissagung auszuscheiden. So unterscheidet Schleiermacher (Der christliche Glaube, 4. A. § 103. 3) in der alttestamentlichen Prophetie einerseits eigentliche Vorhersagungen, denen in Bezug auf ihre mehr oder weniger bestimmten Angaben bald ein höherer, bald ein geringerer Grad von Richtigkeit zukam, anderseits messianische Weissagungen, bei welchen sich die Propheten über das Einzelne zum Allgemeinen erhoben und die einzelnen Angaben mehr der Einkleidung angehörten. Welche Kategorie er höher stellt, ja allein als echte Weissagung betrachtet, ist (trotz König II, 318 f.) nicht zweifelhaft. Im Anschluss an ihn pflegt man neuerdings vielfach nur die aus allgemeinen ethisch-religiösen Überzeugungen resultirenden Ideeen von der Zukunft als den eigentlichen göttlichen Gehalt der Weissagung anzuerkennen, wärend die Prädiktionen, welche sich aus diesen Allgemeinheiten nicht ableiten lassen, keinen theologischen Wert haben, sondern im besten Fall auf unerklärlichem Anungsvermögen beruhen und wie Schleiermacher sagt, „der psychischen Naturforschung anheimgegeben werden" sollen. Siehe z. B. H. Schultz, Alttest. Theol. 2. A. S. 231 ff.; A. Dillmann in Schenkels B.-L. IV, 613 ff. Allein hier wird etwas künstlich geschieden, was in der Geschichte in lebendiger Einheit auftritt. Der Versuch, die speziellen Vorhersagungen kritisch

auszuscheiden, gelingt nicht. Mag man die Patriarchensprüche, die Bileamssprüche und änliche Weissagungen als spätere Dichtungen, vaticinia post eventum erklären, — auch aus streng geschichtlicher Zeit sind uns zu gut dokumentirte Vorhersagungen von sehr bestimmtem Gepräge erhalten, als dass sie sich kritisch beseitigen ließen, und zwar von Propheten, welche den Höhepunkt des israelitischen Prophetentums darstellen, wo es längst von den mantischen Elementen, die ihm ursprünglich sollen angehangen haben, hätte geläutert sein müssen. Man denke an Jesajas Wort wider die Assyrer (37, 21 ff.), an Jeremias Ankündigungen des bevorstehenden Untergangs Jerusalems, sowie an spezielle Worte desselben Propheten wie gegen Hananja 28, 15 ff. oder an Ezechiels Geschichte von der Katastrophe in der Hauptstadt und dem Lose ihres Königs 12, 8 ff.; 21, 18 ff. Vgl. aber auch 1 Kön. 17, 1; Am. 7, 17; Jes. 7, 7—9; 16, 14; 21, 16; 38, 4 ff.; 39, 5 ff.; Micha 3, 12; 4, 10; Jer. 25, 11 u. a. m. Es ist eine Illusion, wenn man meint, in solchen Fällen habe der Prophet von allgemeinen sittlichen Urteilen über sein Volk oder Einzelne aus zur zuversichtlichen Vorhersagung ihres bestimmten Schicksals im Namen Gottes gelangen können. Stand Jesaja keine besondere Offenbarungsquelle zu Gebote, die ihn der Bewarung Jerusalems versicherte, so hat er sowol den Syrern als nachher den Assyrern gegenüber ein tollkünes, ja frevelhaftes Spiel getrieben; kam Jeremia aus bloßen Berechnungen der Warscheinlichkeit oder aus Erwägungen moralischer Art, die jeder Andere auch anstellen konnte, zu seiner Prophezeiung vom unvermeidlichen Fall Jerusalems, so war er ein Feigling, wenn nicht ein Verräter. Hat Ezechiel nachträglich beim Niederschreiben seines Buches sich den Anschein gegeben, als wären ihm gewisse Vorfälle durch prophetische Offenbarung im voraus kund geworden (11, 8—13, 12 f.; 24,2 u. s. w.), wärend er sie unterdessen wie die Andern erfaren und erlebt hatte, so war er ein Gaukler. Vielmehr müssen wir, so gewiss uns die ethische Zuverlässigkeit der Propheten feststeht, eine reale Quelle der Offenbarung annehmen, aus welcher sich ihnen Gewissheit über den äußeren Verlauf des Geschehens in solchen Fällen ergab. Durchaus richtig ist zwar, dass solche Eröffnungen nur im Dienst einer höheren göttlichen Absicht denkbar sind, wenn sie nicht unter den Begriff der von der Bibel selbst verpönten Warsagerei fallen sollen, welche die menschliche Neugierde befriedigt und sonst den niedrigen menschlichen Interessen dient. Aber als ein Vorurteil müssen wir die Meinung bezeichnen, dass die göttliche Vorausbestimmung und Vorhersagung äußerer Begebenheiten keinen ethisch-religiösen Zweck haben könne. Vielmehr offenbart sich darin die Souveränetät des waren Gottes, welcher den Naturzusammenhang und Geschichtsverlauf ebenso bis ins einzelne beherrscht, wie er durch das Sittengesetz innerhalb der Menschheit herrschen will. Dass es derselbe Gott ist, der in der Natur und Geschichte waltet und der seinem Volke sich nach seinem heiligen Wesen erschließt und es innerlich wie äußerlich heiligen will, darauf ruht der größte Nachdruck. Verhält sich dies so, so darf man nicht daran Anstoß nehmen, dass im menschlichen Bewusstsein des Propheten der zureichende ethisch-religiöse Grund für bestimmte Vorhersagungen sich nicht findet; denn der Prophet ist überhaupt nicht der Urheber dessen, was er schaut und verkündet. In Gott aber, welcher die Weissagung eingibt, lehrt uns schon das Gesetz den Schöpfer des Alls kennen, der nicht auf die geistig-moralische Sphäre beschränkt ist in seinem Wollen und Walten, sondern auch das Äußere nach seinem freien Willen gestaltet, und die Weissagung lehrt uns, wie dieser göttliche Wille das All umgestalten und ausgestalten wird, bis es ihm völlig entspricht. Für diesen lebendigen Gott gibt es nichts Zufälliges; es können also, von ihm aus betrachtet, auch die Einzelheiten in der Weissagung nicht unter diesen Begriff fallen.

In Gott, dem heiligen und allwirksamen Herrscher, welcher seine Herrschaft vorläufig in Israel aufgerichtet hat, aber vollkommener durchfüren und über die ganze Erde ausbreiten will, hat wie das Gesetz bei all seiner Mannigfaltigkeit so auch die Weissagung ihre höhere Einheit. Ob der Prophet von Vergangenem, Gegenwärtigem oder Zukünftigem im Namen seines Gottes spricht, sein Wort muss der Offenbarung und Verwirklichung des göttlichen Willens, dem Reiche

Gottes dienen. Ausgeschlossen sind also von der prophetischen Offenbarung solche Dinge, welche mit diesem Zwecke in keinem Zusammenhange stünden. Weder die Bereicherung des menschlichen Wissens nach die Förderung des irdischen Glückes, um von niedrigeren Absichten nicht zu reden, können die Ziele sein, auf welche es dabei abgesehen ist. Zwar hat das Volk leicht in jeder Verlegenheit beim Propheten Rat und Hilfe gesucht. Vgl. 1 Sam. 9, 6 ff.; 2 Kön. 4, 40. Aber nur auf solche Fragen und Bitten konnte der echte Prophet eingehen, von deren Beantwortung und Gewärung eine tiefere Einwirkung auf die Menschen zur Ehre Gottes zu erwarten stand. Keine Offenbarung aber, die den Empfängern auf der Stufe der Erkenntnis, auf welcher sie sich befanden, zur inneren Förderung gereichen konnte, ist von vornherein auszuschließen von dem, was Inhalt der Weissagung werden konnte. Die Prophetie hatte demnach in der frühesten Zeit das Ziel der Verwirklichung und Ausgestaltung der durch den Propheten Mose gestifteten Gottesherrschaft in Israel. Nachdem dieselbe durch David und Salomo zu einer vorläufigen äußerlichen Vollendung gekommen war, sollte sie durch die Propheten erhalten, geläutert, vertieft, verinnerlicht werden. Dies war aber nicht möglich, one dass an den bestehenden Verhältnissen die einschneidendste Kritik geübt wurde. Weil die theokratischen Formen, auch soweit sie zu festem Bestande kamen und nicht durch heidnisches Unwesen befleckt oder verdrängt wurden, one entsprechendes inneres Leben sich verknöcherten und unzureichend erwiesen, ja der Selbsttäuschung und Verblendung dienten, mussten die Propheten den Fall dieses äußerlichen Gottesreiches voraussagen. Aber sie taten es nicht, one eine neue reinere Gestaltung des Gottesreiches anzukünden. Über die Weissagung von dieser künftigen Vollendung des Gottesreiches siehe den Art. Messias Bd. IX, S. 641. Dass die biblische Prophetie von Mose an eine wesentliche Einheit darstellt und die frühesten Propheten, deren Schriften uns im zweiten Teil des Kanons erhalten sind (sog. Schriftpropheten), keineswegs die monotheistische und ethische Auffassung des waren Gottes neu einfürten, vielmehr auf dem Mosaismus fußend, dieselbe als Reformatoren neu zur Geltung brachten und entwickelten, darüber siehe insbesondere das treffliche Schriftchen von Ed. König: Die Hauptprobleme der altisraelitischen Religionsgeschichte, 1884.

Von dem künftigen vollkommenen Gottesreiche reden aber die Propheten in historischer Gestalt, d. h. sie stellen es in den Formen und Farben dar, die ihnen zu ihrer Zeit zu Gebote standen. Die Bilder, welche sie entwerfen, sind geschichtlich bedingt und beschränkt. Sie drücken die Zukunft in der Sprache ihrer Gegenwart aus. Darin liegt einerseits ihre Schranke, anderseits die unerlässliche Bedingung zur Erfüllung ihrer nächsten Bestimmung. Denn zuvörderst soll die Weissagung der Verwirklichung des göttlichen Willens in der Gegenwart dienen; das ist aber nur möglich, wenn sie den Zeitgenossen verständlich lautet. Zu dem Ende hin muss sie an die bestehenden Verhältnisse und Erlebnisse, zuweilen auch an lebende Personen anknüpfen und von da aus das Kommen des Reiches Gottes aufzeigen. So schildert sie denn dieses noch in lokaler und nationaler Beschränktheit, one dass dabei der Prophet sich bewusstermaßen an die Fassungskraft der Hörer akkommodirte; es ist vielmehr das die Form, in welcher auch ihm selbst zunächst die Zukunft sich darstellt. Wol aber wird durch die Idee, welche sich darin ausdrückt, dieses Bild oft so hoch gespannt, dass bei näherer Reflexion die zeitgeschichtliche Schranke, die seinen Rahmen bildet, weichen muss. Gewisse ideale Zukunftsbilder sind um dieses Widerspruchs der geschichtlich plastischen Form und der darüber hinausstrebenden Idee willen in äußerlicher Wirklichkeit nicht vorstellbar; der Prophet selbst wie seine Zuhörer mussten dadurch zu einer geistigeren und höheren Auffassung vorbereitet und angeregt werden. Auch finden sich innerhalb der prophetischen Schriften zu den nach ihrer Natur einseitigen und beschränkten Bildern vom künftigen Gottesreich ergänzende Seitenbilder, wie in den Gleichnisreden des Herrn ein Bild das andere ergänzt. Nach Jes. 11, 14; Sach. 9, 13 ff. z. B. mag es scheinen, als ob die Vollendung des Gottesreiches durch Waffentaten zu Stande kommen sollte, allein dass mit diesen kriegerischen Bildern das Obsiegen einer geistigen Macht geschildert sei, ergibt sich

aus der durchaus friedlichen Zeichnung des Messias bei denselben Propheten Jes. 9, 6 f.; Sach. 9, 9 f. Ebenso wie der partielle Charakter liegt in der anschaulichen Bildlichkeit der Weissagung begründet, dass sie in Einer Aussicht lebendig und wirkungsvoll zusammenfasst, was im geschichtlichen Verlauf sich auf weite Zeiträume erstrecken und in verschiedenen Anläufen sich erfüllen mochte. Das einer Stadt wie Babel oder einem Volk wie Edom in Einem Gemälde in Aussicht gestellte Vertilgungsgericht z. B. konnte sich in der historischen Wirklichkeit in einer Reihe von Akten vollstrecken, zwischen welchen bedeutende Zeiträume lagen. Ebenso schauten die Propheten den Eintritt des messianischen Heils an ihrem zeitgeschichtlichen Horizont; die Propheten des Exils z. B. schauen ihn in unmittelbarer Verbindung mit der Erlösung aus der Verbannung und der Heimkehr ins hl. Land, wärend dem Geschlecht, das diese erlebte, dieses selige „Ende der Tage“ sich von selbst wider in die Zukunft hinausrückte. Man hat dies treffend den „perspektivischen“ Charakter der Weissagung genannt, indem wie in einem Gemälde unmittelbar über den Höhen, welche des Sehers Zeit begrenzen, die letzten Höhepunkte erscheinen, zu welchen der Geist seinen Blick emporhebt, one dass die niedrigeren zeitlichen Zwischenräume, welche die vorläufige Erfüllung von der endgültigen trennen, sichtbar werden. Vgl. Bengel, Gnomon zu Matth. 24, 29. Aus dem Gesagten ergibt sich nun, dass die Weissagung eine Geschichte hat, worin beides liegt, ihre bleibende Einheit und ihr fortschreitendes Wachsen. Nicht auf einmal wurde dem Volke Gottes die Kunde vom künftigen Gottesreich als abgeschlossene Lehre mitgeteilt; es wäre dafür auch gar nicht empfänglich gewesen, sondern jedesmal die Seite der messianischen Zukunft wurde ihm enthüllt, welche zu schauen ihm innerlich möglich und heilsam war. Die geschichtlichen Ereignisse und Erlebnisse wirkten so veranlassend und befruchtend auf die Prophetie. Jede mächtige Gottestat, jede Schlacht von tieferer Bedeutung wurde von den Propheten als Fingerzeig auf die künftigen Wege Gottes verwertet. Vollends solche epochemachende Wendungen des nationalen Lebens, wie die Gründung des davidischen Königtums auf Zion oder die babylonische Gefangenschaft und Zerstörung des Tempels wurden nicht nur vom prophetischen Wort vielfach vorausgesagt, sondern dienten auch zum Ausgangspunkt einer neuen Phase der Prophetie; sie ermöglichten einen inhaltlichen Fortschritt derselben. Von der äußern Wendung der Dinge, namentlich aber von der innern ethischen Beschaffenheit des Volkes hing es ab, welche Seite der Weissagung in den Vordergrund trat: Einem selbstgerechten, auf sein Glück stolzen Volke musste vor allem das Gericht verkündet werden, durch welches Gott auf Erden seine Herrschaft anbanen wollte. Diese Seite herrscht von Salomo bis zum Exil vor, obgleich der Hintergrund der Verheißung nirgends fehlt. Einem gerichteten und gebeugten Volke dagegen war die tröstliche Verheißung vom seligen Ende der Wege Gottes vor Augen zu halten, wie wir das insbesondere bei den exilischen und nachexilischen Sehern finden, wo die Erinnerung an den Strafernst Gottes immerhin die gute Botschaft vom Gnadenwillen des Herrn begleitet. Hängt so die Richtung, welche die weissagenden Sprüche nehmen, von dem ethischen Bedürfnis jedes Geschlechtes ab, so bestimmt sich auch ihre geistige Höhe vielfach noch dessen Tragkraft. Sind auch die Weissagungen nicht ein Erzeugnis des Zeitgeistes, so spricht doch der Geist Gottes darin zunächst zu der Gemeinde der Gegenwart, und es lässt sich dabei ein pädagogischer Fortschritt nicht verkennen, indem nach der Fassungskraft jeder Generation die Offenbarung eine sinnlichere oder geistigere Gestalt annimmt, und im allgemeinen den spätern Geschlechtern, deren Horizont durch manche Erfarungen erweitert und bereichert worden war, eine tiefere Geistesarbeit darin zugemutet wird, als den früheren. Gleichwol ist der Fortschritt kein geradliniger; es folgen auf Zeiten des höchsten Aufschwunges der prophetischen Erkenntnis widerum solche, wo ihr Flug sich niedriger hält. Schon bei früheren Propheten, wie Hosea und Jesaja, werden Gipfel der Weissagung erstiegen, welche in dieser Weise nicht mehr erreicht, jedenfalls nicht übertroffen werden. Wie aber die Zeitgeschichte und der Charakter des Volks in einer bestimmten Periode, so ist auch die individuelle persönliche Anlage des einzelnen Propheten von unverkennbarem

Einfluss auf die Gestalt seiner Weissagungen. Er verhält sich zu den göttlichen Eingebungen nicht wie ein blanker Spiegel, auf welchen jene göttlichen Bilder geworfen würden, oder wie ein totes Instrument, dem der Geist Töne ablockte. Vielmehr sind die eigenartigen Gesichte und Sprüche mitbedingt durch die Gemütsart des Propheten, die Lebhaftigkeit und Richtung seiner Phantasie, die Vorstellungen, welche ihm schon vertraut waren aus seinem Leben und Beruf. Ein Amos bringt beständig wider drastische Vergleiche aus dem Landleben, mit dem er aus langjähriger Beschäftigung vertraut ist, Ezechiel schaut die zukünftigen Umrisse des Tempels, dessen Gestalt ihm, dem verbannten Priester, stets vor der Seele stand. Nur wäre es verkehrt, aus dieser natürlichen Individualität oder überhaupt aus irdischen Faktoren die Entstehung der Prophetie ableiten zu wollen, was man öfter umsonst versucht hat.

III. Die Erfüllung in der Geschichte gehört, wie schon aus dem über das Verhältnis zur Zukunft Gesagten erhellt, notwendig zur echten Weissagung. Diese enthält nicht bloß abstrakte Warheiten, deren Geltung sich allezeit gleichbliebe, auch nicht bloße Ideale, deren ästhetischer oder moralischer oder religiöser Wert unabhängig wäre von dem Maße ihrer Verwirklichung im irdischen Leben, sondern namentlich Ausblicke auf die Werke und Wege Gottes in der Welt. Ja das göttliche Wort selbst wird als ein lebendiges, wirksames aufgefasst; es ist ein Weizenkorn, das Leben aus sich entfaltet, ein Feuer, ein Hammer, der Felsen zerschmettert Jer. 23, 28 f.; vgl. auch Jes. 55, 11. So vollzieht denn der Prophet, wenn er es ausspricht, gewissermaßen eine göttliche Tat, er ist das Organ göttlichen Tuns Jer, 1, 10; 25, 15 ff. Zur vallen Geltung der Weissagung gehört also ihre Verwirklichung. Schon im biblischen Sprachgebrauch, der von „Aufrichtung" (הֵקִים) oder „Erfüllung" (so besonders im Neuen Testament) redet (s. das Nähere bei Orelli a. a. O. S. 58 f.), liegt der Hinweis darauf, dass erst durch Eintreffen des Geweissagten die Weissagung zu ihrem vollen Bestand und Gehalte kommt. Gott bekennt sich dadurch zu seinem Worte und löst es ein. Die Erfüllung ist aber nach der Art und Bestimmung der weissagenden Sprüche verschieden. Wo der Nachdruck auf der äußerlichen Form derselben liegt, indem etwa auf nahen Termin einem Einzelnen oder dem ganzen Volk ein bestimmtes Schicksal in Aussicht gestellt wurde, da musste natürlich die Erfüllung die unmittelbar buchstäbliche Verwirklichung bringen, ansanst der Spruch dahin fiel als ein nicht von Gott ausgegangener. Es wurde schon gesagt, dass wir eine große Zal solcher Vorhersagungen, deren Erfüllung ausdrücklich gemeldet oder doch vorausgesetzt ist, im Kanon haben. Solche Weissagungen wurden zum Zeichen, dass der Herr durch den Propheten geredet habe, und wir werden nicht irren in der Annahme, dass die kanonischen Propheten zum größten Teil solchen unmittelbar in Erfüllung gegangenen Vorhersagungen ihr hohes Ansehen verdankten. Allein nicht immer ist ihr Spruch ein unabänderliches Gottesurteil. In der Regel sogar hat die drohende Weissagung den Zweck, umgestaltend auf den Sinn des Volkes zu wirken. Erfüllte sie diese Bestimmung, so wurde auch die Haltung Gottes eine andere und das Strafurteil fand seine Anwendung nicht mehr. Dies lehrt z. B. Jonas Erfarung mit Ninive, die nach 4, 2 nicht eine vereinzelte, sondern eine regelmäßige war. Ein anderes Beispiel siehe Jer. 26, 18 f. Ebenso beruhen aber auch die Verheißungen Gottes auf gewissen ethischen Bedingungen und Voraussetzungen, one welche sie sich nicht verwirklichen. Nach beiden Seiten lehrt Jer. 28, 1 ff., wie Gottes Ratschluss eine Wandelung erfare, wenn der Sinn der Menschen, die er betrifft, sich wandelt. Von unerfüllter Weissagung kann man in solchem Falle eigentlich gar nicht reden, da dieselbe eben kein blindes Fatum ist, sondern auf ethischen Bedingungen ruht und einem ethischen Zweck dient. Die Drohung hat ihre Bestimmung erfüllt, wenn der Sünder zu Gott umkehrt, die Verheißung ist nur bedingungsweise gegeben. Übrigens entsteht durch jene Wandelung menschlicher Gesinnung nur ein Aufschub oder sonst eine äußere Modifikation des göttlichen Willens. Die göttlichen Gedanken, welche das Gericht der Sünderwelt und die Erlösung seines waren Volkes enthalten, müssen sich

doch verwirklichen. Z. B. wird Joels Drohung mit dem Gerichtstag des Herrn, dessen Vorboten die Heuschrecken seien, zwar auf die Buße Judas hin abgewendet und in Verheißung verwandelt; aber jener gefürchtete Tag des Herrn wird nach ihm gleichwol kommen und die Feinde Gottes treffen, sein Volk aber läutern. Ebenso wird die Offenbarung des messianischen Heils durch die Sünden des Volks wol aufgeschoben, aber zuletzt muss sie doch um so reiner und wunderbarer eintreten. Schon diese innerhalb der prophetischen Schriften selbst gebotenen Gesichtspunkte müssen darauf füren, dass der Zusammenhang zwischen Weissagung und geschichtlicher Erfüllung kein mechanischer, sondern ein organischer ist. Dass man vollends mit den prophetischen Gesichten nicht pedantisch buchstabenmäßig verfaren darf, versteht sich nach deren Natur von selbst. Ein solches Verfaren wäre es, wollte man die geweissagte Zerstreuung Israels unter alle Völker, die augenfällig genug sich erfüllt hat, deshalb bemängeln, weil noch entlegene Stämme gefunden werden, wohin sich zur Zeit noch keine Juden verirrt haben, oder die Sprüche von der völligen Verödung Babyloniens, Jer. 50 f., weil in der trostlos verödeten Umgebung Babels oder auf dem Boden dieser Stadt wider spärliche Niederlassungen sich finden, oder Luk. 19, 41, weil an der südwestlichen Haramsmauer sich noch einige unberürte Schichten von Quadern finden. Es ist auch in Betracht zu ziehen, dass die Prophetie, wie wir oben sahen, den weiteren Verlauf in Ein wirkungsvolles Gemälde zusammengedrängt schaut, welches mit lebendigen Farben ausgefürt ist, wärend die Erfüllung in der Geschichte naturgemäß sich oft in einem langen, nicht so in die Augen fallenden Prozess vollzieht. Manches ist auch nach der Fassungskraft der Zeit in äußerlicher Verkörperung geschildert, was sich geistiger erfüllt hat. Doch gehört auch die äußere Erscheinung zum Ziel der Wege Gottes, und gerade in dieser Hinsicht harrt auch die alttestamentliche Weissagung in gewissem Sinne noch einer schließlichen Erfüllung. Alles über die Erfüllung Gesagte zusammenfassend, sagen wir: Eine Weissagung ist dann als erfüllt anzusehen, wenn der volle darin beschlossene Warheitsgehalt zu lebendiger Wirklichkeit geworden ist.

IV. Das Neue Testament bringt zunächst A) die Erfüllung des im Alten Testament Geweissagten. Was prophetisch und typisch im Alten Bunde von der auf Erden zu errichtenden Gottesherrschaft voraus dargestellt war, findet in der Person Jesu Christi seine wesentliche Erfüllung. Er ist der gottmenschliche Mittler des Neuen Bundes, auf den die Verheißungen des Alten hinstreben; sein Werk war die Gründung des in Aussicht gestellten Gottesreiches. Dieser Stellung zur alttestamentlichen Weissagung war sich Jesus vollkommen bewusst. Er bezeichnet es als seine Mission, Gesetz und Propheten zu erfüllen (Matth. 5, 17); seine Botschaft an die Welt ist die, dass nun die Zeit erfüllet und das Reich Gottes in seiner Person genahet ist (Mark. 1, 14 f.). Seine Person, welche dieses Reich bedingt und vermittelt, stellt er hin als den Mittelpunkt, auf den alle Weissagung abzielt, und findet daher in der Weissagung seinen persönlichen Beruf und sein persönliches Schicksal, seine Leiden wie seine künftige Erhöhung überall vorgezeichnet. Er erklärt sich als den Christus, der da kommen sollte, den Gesalbten des Herrn, welche Würde ihn weit über David und Salomo, Abraham und die Propheten von Mose bis Johannes erhebe (vgl. z. B. Mark. 12, 35—37; Matth. 12, 42; Joh. 8, 58; Luk. 7, 28), als den Menschenson, in dessen Gestalt das Himmelreich Dan. 7 verkörpert erscheint (vgl. besonders Mark. 14, 61 f.). Zugleich aber findet er auch den Weg tiefster Erniedrigung, das Todesleiden in Schmach, durch die Weissagung vorgeschrieben (Matth. 12, 40; 16, 21; Mark. 8, 31; Luk. 24, 45 f.). In seiner Person erfüllt sich nicht nur, was von einem künftig herrlich herrschenden Davididen oder von einem in Niedrigkeit duldenden Knecht des Herrn vorausgesagt ist, sondern auch, was dort von einem „Kommen Jahves“ zu beseligendem Wonen inmitten seines Volkes verheißen ist (vergl. z. B. Matth. 11, 10 mit Jes. 40, 3). Und wie die eigentlichen Prophetenworte, so kommen die Typen, die stummen Vorbilder hier zur Erfüllung, sie finden das Vollbild, dem sie zustreb-

ten. Weissagung und Typus sind hier auf neutestamentlichem Standpunkte nicht wesentlich verschieden. So darf es uns auch nicht befremden, wenn schon in den Worten Jesu Sprüche, die nach ihrem ursprünglichen historischen Sinn nicht bewusst auf den künftigen Messias gingen, sondern nur typisch ihn vorabbildeten, unbedenklich auf ihn selbst bezogen werden, auf den der ganze alte Bund als ein großes Vorbild hinweist, dessen göttliches Ziel und eigentlichen Sinn Jesus erschlossen hat. Von dieser Voraussetzung, dass Jesus der Christ ist, der Mittelpunkt, in welchem alle Radien der Weissagung zusammentreffen, gehen auch die Apostel und Evangelisten aus, indem sie in Jesu Leben und Lehren, seinem Leiden und Sterben wie seiner Siegeslaufbahn aus dem Tatenreich zur himmlischen Herrlichkeit überall die „Erfüllung" alttestamentlicher Worte oder Vorbilder sehen. Es läfst sich nicht leugnen, dass in der Art, wie sie alttestamentliche Schriftworte mit dem, was sie an Jesu geschaut und erlebt haben, verknüpfen, auch die jüdische Schriftbehandlung hervortritt. Dies ist in den Bemerkungen der Evangelisten stärker der Fall, als in den Reden Jesu, im alexandrinischen Hebräerbrief in anderer Weise, als in den Briefen des rabbinisch-geschulten Paulus. Die Juden jener Zeit liebten nämlich eine freie Verwendung des Schriftwortes, welche nicht immer den Anspruch erhebt, eigentliche Auslegung zu sein, aber auch, wo sie auslegt, sich nicht an die grammatisch historische Regel bindet. Allein die formale Freiheit der Schriftdeutung, die uns auf den ersten Blick oft willkürlich scheint, hat ihr gutes inneres Recht in der centralen und kulminirenden Stellung, welche Jesu nach seinem eigenen Anspruch und der Erfarung der Apostel dem alten Bunde gegenüber zukommt. Siehe übrigens hinsichtlich des Verhältnisses der rabbinischen und der neutestamentlichen Hermeneutik die vorzügliche Abhandlung von A. Tholuck, Das Alte Testament im Neuen Testament. Auch wird man dem Tatbestande nicht gerecht, wenn man zwar die Erfüllung allgemeiner Ideen, welche die Prophetie beseelen, wie Reich Gottes, Messias, Erlösung, Gerechtigkeit u. s. w. in der Person und dem Werk Christi anerkennt, aber den Zusammenhang alttestamentlicher Formen mit den äußeren Realitäten des Lebens Jesu leugnet. Zwar hat die echte Weissagung nicht etwa in der äußerlichen Weise der sog. „sibyllinischen" Sprüche, welche nachgedichtete, mechanische Kopieen des Lebens Jesu sind, die neutestamentliche Geschichte vorauserzält. Aber Jesus selbst fand seinen irdischen Lebensgang bis in die Einzelheiten und scheinbaren Zufälligkeiten in ihr vorgezeichnet und seine Apostel stehen, seit sie den hl. Geist empfangen, unter dem Eindruck, dass in diesem Leben nichts zufällig war, sondern alles, auch das Kleine und Äußerliche, mit dem Ratschluss Gottes und dem heiligen Schriftwort in einem wunderbaren Zusammenhang stand, der sich mannigfach im ungesuchten Zusammentreffen auch mit dem Buchstaben, beziehungsweise der Form des alttestamentlichen Schriftwortes zu erkennen gibt. Von dem Höhepunkt der Offenbarung Christi aus stellt sich also die Erfüllung dar als Eintritt der Idee in vollendete Wirklichkeit. Die echte christliche Theologie nun wird stets die Weissagungen des Alten Bundes und diesen überhaupt in Zusammenhang mit dieser Offenbarung anschauen und verstehen; zwar nicht so, dass darüber das grammatisch-historische Gepräge der vorbereitenden Gottessprüche außer Acht gelassen wird, wie dies in älterer Zeit ziemlich allgemein geschah, indem man die einzelnen Worte und Begebenheiten des Alten Testaments unmittelbar auf Christum bezog, aber so, dass sie den organischen Zusammenhang derselben mit der vollkommenen Offenbarung aufdeckt. So gewiss alle jene früheren Offenbarungen organisch auf diese hinstreben, können sie nicht in ihrer äußerlichen Isolirung, sondern nur im Lichte des vollendenden Abschlusses richtig gewürdigt werden, und enthalten one Ausnahme ein Moment, das in jener Vollendung zur Geltung kommt.

B. Das Neue Testament enthält aber auch seinerseits wider Weissagung. Die Vollendung nämlich ist darin zunächst nur in Bezug auf die Person Christi gegeben; hinsichtlich der durch ihn gewordenen Gemeinde und des durch diese auf Erden sich anbauenden Gottesreiches bietet es nur den lebenskräftigen Anfang, der eine reiche Entwicklung in sich schließt. Das Ziel dersel-

ben ist die schon im Alten Testament verheißene Aufrichtung der Gottesherrschaft über die ganze Erde, welche nicht one banbrechende Gerichte sich vollziehen kann, aber in der Heilsgemeinde, dem neutestamentlichen Volke Gottes, ihren positiven, eines unendlichen Wachstums fähigen Anfang hat. Deshalb wird von Christo und den Aposteln die alttestomentliche Weissagung wider aufgenommen und in der Vertiefung und Bereicherung, welche sie durch die höchste Offenbarung empfangen hat, auf die Zukunft bezogen. Vereinigen sich die Prophetenworte in Christo als ihrem Brennpunkt, so gehen diese Stralen von da wider nach allen Richtungen auseinander, nicht one ein ungleich helleres Licht empfangen zu haben. Was das Alte Testament von der aller Welt sich offenbarenden Herrlichkeit des Herrn und seines Volkes geredet hat, ist nicht erfüllt und abgetan, aber es darf nicht unvermittelt auf die Zukunft bezogen werden, sondern muss durch die läuternde und vertiefende Offenbarung hindurchgehen, welche in Jesu Christo gegeben ist. Aber nicht nur eine neue Verwertung der alten Weissagungen im Geiste Gottes finden wir bei Christus und den Aposteln, sondern auch neue Aufschlüsse über die Wege Gottes. Der Geist des Herrn, der in Christo wonte, hat ihn diese klarer und bestimmter voraussagen lassen, als irgend einen Propheten. Seine ganze Lehre ist von einer festen Aussicht auf die Zukunft getragen, welche er teilweise in änlichen Bildern und Gemälden wie die Propheten seinen Jüngern vermittelt, wobei bestimmte Vorhersagungen, die sich bald erfüllten, wie die seines Leidens, Sterbens und Auferstehens, des nahen Falls Jerusalems u. a. nicht fehlen, aber auch jenes perspektivische Zusammenschauen einer ganzen Entwicklung in Einem Bilde wider zur Anwendung kommt. Für die christliche Urgemeinde waren selbstverständlich diese prophetischen Worte und Reden Jesu die maßgebende Orientirung. Dass die gesamte Vollendung des Gottesreiches ein länger sich hinziehender Prozess sei, was Jesu Darstellung nicht ausschließt (vgl. Matth. 24, 36), lehrte sie erst allmählich die Erfarung; zunächst erwartete sie das nahe Ende in der Widerkunft des Herrn, welche nach dessen Willen ihr in der Tat lebendig vor der Seele stehen sollte; auch hier ist also die Form der Weissagung durch ihren pädagogischen Zweck mitbestimmt. Vgl. übrigens den Art. Widerkunst Christi. Aber auch durch die Apostel weissagte der Geist von der Zukunft. Nicht welche Apokalypse ist ein solches Buch, in welchem dem „im Geiste befindlichen“ (1, 10) Johannes die Zukunst enthüllt wird durch Christi Vermittlung (1, 1); auch die Briefe der Apostel, und darnach zu schließen, zweifellos auch ihre mündlichen Äußerungen enthielten Offenbarungen über das, was da kommen sollte, welche nicht bloß verstandesmäßige Folgerungen und Erläuterungen der Sprüche Jesu waren, sondern Blicke, welche ihnen selbst durch den hl. Geist gewärt wurden. Man vgl. z. B. Paulus über die Auferstehung 1 Kor. 15, 51, über diese und die Eschatologie überhoupt in den Thessalonicherbriefen (wo 1 Thess. 4, 15 die Beziehung des λόγος κυρίου ouf eine dem Paulus gewordene Offenbarung allerdings streitig ist), über die Wege Gottes mit Israel und den Heiden Röm. 11, 25; vgl. auch Gal. 1, 12. Dass in der christlichen Urgemeinde der hl. Geist dos Chorisma der Prophetie auch anderen als den Aposteln verlieh, zeigen mit spezieller Beziehung auf die Gobe der Geisterprüfung und des Lesens in den Herzen Unbekannter 1 Kor. 14, 24 f. 37; in Bezug auf die Vorhersagung künstiger irdischer Begebenheiten Apostelg. 11, 27 f.; 13, 1 f.; 21, 10 f.

V. Es bleibt uns übrig, das Verhältnis der bibl. Weissagung zu irgendwie analogen Erscheinungen auf dem Gebiete der Völkerwelt oder des Heidentums zu beleuchten. Ein wirklich ebenbürtiges Seitenstück zur hebräischen Prophetie findet sich dort nirgends. Vielmehr zeigt sich, dass die Vermittlung göttlicher Offenbarungen, welche die nach solchen dürstenden Völker benützten, die oben angefürten Merkmale des echten Prophetentums nicht an sich trägt.

Dies gilt A) in formaler Hinsicht. Zwar findet sich bei manchen alten Völkern die Vorstellung, dass die Gottheit unmittelbar zum Menschen reden, ihm

ihren Willen offenbaren und ihn in ihren Ratschluss einweihen könne. Dichtung und Sage erzälen noch von solchen bevorzugten Organen der Gottheit, welche als Seher Vergangenes, Gegenwärtiges und Künftiges schauten und verkündeten. Allein diese Voraussetzungen gelten zum Teil nur in der fernen Vergangenheit, wärend die späteren Geschlechter sich einen lebendigen Umgang Gottes mit dem Menschen gar nicht mehr denken können, so bei den Chinesen; vergl. Victor v. Strauß, Schi-King (1880) S. 7. Zum Teil gehören wenigstens die würdigen Gestalten dieser Art, welche man mit den israelitischen Propheten vergleichen möchte, der vorgeschichtlichen, mythischen Periode an; so die homerischen Seher Kalchas, Tiresias u. s. w., wärend in der israelitischen Geschichte diese Gottesmänner fast durch alle Zeiten hindurch auftreten und auch einem kritisch und misstrauisch gewordenen Geschlecht gegenüber ihr Ansehen behaupten. Wol wird von einzelnen hellenischen Weisen und Religionsforschern der menschlichen Seele überhaupt ein Anungsvermögen zugeschrieben (Plato, Phädr. p. 242, c. 20; Cicero de divinatione I, p. 1 und 6), kraft dessen sie one verstandesmäßige Reflexion Künftiges erschaue (Plutarch, De def. orac. c. 40), und sie reden von einem furor divinus, welcher den Menschen überkommen könne, von einer göttlichen Gewalt, die unter Umständen aus ihm rede (Plato, Phädr. p. 244 und im Timäus p. 71. 72; Cicero a. a. O. I, 6. 18. 49; II, 63, und de legibus II, 13; de natura deorum II, 6; vgl. auch Ovid, ars amat. III, 549 sq.; fast. VI, 5 sq.; Livius V, 15 u. s. f.). Von dieser Begeisterung, welche ihm Gewalt antut, fürt der Seher den Namen μάντις von μαίνομαι. Allein wer auf Grund solcher Aussprüche bei Griechen und Römern das Erscheinen von Propheten erwartete, welche durch den göttlichen Geist geredet hätten, änlich wie die hebräischen, der sähe sich total getäuscht. Die in geschichtlicher Zeit dort auftauchenden Seher, welche aus unmittelbarer Gottesbegeisterung prophezeihen wollten, genossen wenig Achtung; sie galten wenigstens den Gebildeten als bloße Abenteurer (Nägelsbach, Nachhomer. Theol. S. 174 f.). Eher erkannte man göttliche Inspiration beim Dichter, Künstler, Denker, in welchem der menschliche Genius seine Kräfte erstaunlich entfaltete; allein diese Anerkennung hatte mehr ästhetischen als wirklich religiösen Charakter. Da jedoch das natürliche Gefül der Völker nach Offenbarung der Gottheit dringend verlangte, wandte man sich einerseits dem Unerklärlichen des menschlichen G e i s t e s l e b e n s, anderseits der N a t u r- und Außenwelt zu, um den Mangel eines wirklichen Verkehrs des göttlichen, übernatürlichen Geistes mit dem menschlichen zu ersetzen.

a) Im menschlichen G e i s t e s l e b e n nahm man Erscheinungen war, welche nicht vom bewussten Denken abhängig schienen und so als Äußerungen der das Leben beherrschenden Gottheit genommen werden konnten: dahin gehört vor allem die unerklärliche V o r a n u n g, welche sich oft eigentümlich bestätigt, und in manchen Fällen, wie es beim δαιμόνιον des Sokrates anzunehmen, mit dem Gewissen zusammenhängt und von da eine gewisse ethische Hoheit empfängt. Ein prophetisches Vorgefül traute man besonders dem Sterbenden zu, dessen Seele, den Schranken des Leibeslebens schon beinahe entrückt, einen Blick in die Zukunft tun mag (Plato, Apol. des Sokrates, 30). Ebenso achtete man fast allgemein auf die T r ä u m e, welche der wachsamen Herrschaft des Denkens und Wollens entzogen, leicht die in der Seele schlummernden Regungen und Anungen entfesseln. Siehe darüber Bd. XV, S. 733. Noch tiefer ins Nachtleben des menschlichen Geistes füren die e k s t a t i s c h e n Zustände hinein, denen man Aufschlüsse über verborgene, insbesondere künftige Dinge abgewann. Die verschiedenen Arten des Hellsehens, welche in der Neuzeit an gewissen Personen beobachtet werden, deren Empfindungsnerven krankhaft gereizt sind, liefern dazu die entsprechende Analogie. Wärend das Empfindungsvermögen dabei unglaublich gesteigert ist, zeigt sich das freie selbstbewusste Geistesleben, zum Teil bis zur Bewusstlosigkeit, unterdrückt, wärend wir bei den biblischen Propheten ein ganz anderes Verhältnis zwischen dem göttlichen Geist und seinen menschlichen Organen fanden. Noch deutlicher tritt der dämonische Hintergrund hervor, wo die G e i s t e r A b g e s c h i e d e n e r als Vermittler der Offenbarungen aus dem Jenseits erscheinen, wozu der

moderne Spiritismus zu vergleichen ist. Solche Geister werden bei den verschiedensten alten Völkern benützt, so bei den alten Babyloniern (Lenormant, Magie der Chald. S. 508 ff.), Ägyptern (vgl. Jes. 19, 3), Kanaanitern (5 Mos. 18, 11 f.), Persern (Strabo 16, 2), Thrakern (Herod. 4, 94 ff.), Griechen (Odyss. 11, 29 ff.; Argonaut. 3, 1030 ff.; Ovid, Metam. 7, 240 ff.), Etruskern, Römern u. s. f. — Zu beachten ist, dass alle diese außerordentlichen Geisteszustände und Berürungen mit Geistern meistenteils künstlich herbeigefürt wurden. Cicero (de divin. I, 6) unterscheidet zwar ein zwiefaches genus divinandi, von denen das eine künstlich, das andere natürlich sei. Das letztere wäre das, wobei der Mensch one alle Technik von einer höheren Geistesmacht ergriffen würde. Allein dies ist bei den bisher betrachteten geistigen Mitteilungen keineswegs überall der Fall, vielmehr treffen wir überall auf menschliche Veranstaltung und künstliche Nachhilfe. Selbst die prophetischen Träume suchte man durch lokale Einwirkungen und, z. B. bei den Ägyptern, durch medizinische Rezepte zu erzeugen (Ebers, Ägypten und die BB. Mose I, 321 f.). Namentlich aber wurden die ekstatischen Zustände der Offenbarungsmedien durch betäubende Dünste, Kräuter, Bewegungen und dgl. hervorgerufen und gesteigert. Ebenso wurden die Geister der Toten durch allerlei Beschwörungsgebräuche herbeigerufen und befragt. Die Mantik ging so in Magie über, d. h. in die Verwendung dämonischer Mächte zum Dienste des Menschen; statt gelegentlicher Kundgebungen richtete man Orakel ein, Anstalten zum Befragen der Gottheit, worin sich die Tendenz, das angeblich Göttliche sich dienstbar zu machen, deutlich zu erkennen gibt.

b) Aber auch die Natur, die Außenwelt überhaupt, wurde als Quelle göttlicher Aufschlüsse über verborgene, insbesondere künftige Dinge ausgebeutet. Am edelsten und geistigsten tritt uns dieses Bestreben entgegen, wo man in dem geheimnisvollen Säuseln der Winde, dem Rauschen der Bäume, dem Murmeln der Quellen unmittelbar die Stimme der Gottheit zu erhaschen und zu erlauschen trachtet. Es ist das wie ein Überrest eines kindlich glücklichen Zeitalters, wo der Mensch in den Lauten der Schöpfung noch unmittelbar die Stimme des Schöpfers vernahm. In der stillen Erhabenheit der Natur konnte auch das Gewissen sich schärfen und seine Stimme geltend machen, so dass das ethische Moment dabei nicht ausgeschlossen war. Aber von vornherein haftete solcher Offenbarung durch Naturlaute und dgl., welche die Hellenen und Römer unter orientalischem Einfluss in der Gestalt der Sibylle personifizirt haben, die dunkle, rätselhafte Unbestimmtheit, Unverständlichkeit, wol auch Zweideutigkeit an, welche so sehr vom klaren göttlichen Wort der Propheten absticht. Dazu kommt, dass die Orakeleinrichtung, wie sie an solchen heiligen Orten überall Platz nahm, notwendig einer Veräußerlichung rief, indem statt der unmittelbaren Versenkung in den Geist der Natur man bald nur noch die äußerlichen Anzeichen beobachtete und leicht anderweitigen Einflüssen zugänglich wurde. Zu Dodona war es die Bewegung der Blätter in der heiligen Eiche (φυλλομαντεία), das Murmeln der Quelle und der vom Wind erzeugte Schall der ehernen Becken, auf Delos das Rauschen des Lorbeers, woraus man die Orakel schöpfte; zu Delphi scheint die Begeisterung der Pythia durch die unterirdischen Dünste hervorgerufen worden zu sein; ihre dunkeln Laute wurden dann erst von den Priestern, welche den Namen προφῆται füren, in mehr oder weniger klare Worte gefasst. Dieses Orakel zeigt somit eine Vereinigung von Ekstase und Naturkundgebung, lässt aber auch den abgeleiteten, sekundären Charakter heidnischer Prophetie erkennen. Bloß äußerliche Naturbeobachtung one alle mantische Erregung ist besonders bei den Babyloniern zu Hause, hat sich aber (namentlich von da aus) über die ganze alte Welt als eine eigentliche Kunst oder Technik verbreitet. Vornehmlich die Erscheinungen am gestirnten Himmel, vor allem der Stand der Planeten wurde scharfsinnig beobachtet, da man den Gestirnen bestimmenden Einfluss auf die Geschicke der Menschen zutraute. Es geht auch diese Anschauung von heidnischem Naturalismus aus, der Natur und Gottheit identifizirt, was Philo mit Recht von den Chaldäern bemerkt (de migr. Abr. 32). Die Natur aber ist dabei als gesetzmäßige aufgefasst. Keine Erscheinung ist zufällig und one Zusammenhang; wie man aus

gewissen Anzeichen auf die künftige Witterung schließen kann, so auch aus Vorgängen in der himmlischen Sphäre auf irdische Ereignisse. Eigentliche Kalender wurden von den chaldäischen Astrologen aufgestellt, in welchen angemerkt war, für welche Unternehmungen die Tage günstig oder ungünstig seien. Aus dieser Astrologie ist erst mit der Zeit die naturwissenschaftliche Astronomie erwachsen. Aber auch unberechenbare und abnorme Erscheinungen am Himmel und auf Erden wurden als Vorzeichen künftiger Begebenheiten aufgefasst. Schon die homerischen Seher gehen zum Teil van salchen Zeichen aus (vgl. Odyss. 2, 157 ff.) und in Babylonien werden auch sie Gegenstand einer ganzen Wissenschaft oder Technik, wie auch die Deutung der Träume, die ja oft symbolisch oder sonst undurchsichtig waren. Zu jenen außerordentlichen oder sonst unberechenbaren Erscheinungen, an welche die kunstmäßige Deutung anknüpfte, gehörten die Bewegungen der Blitze und Wolken, der Flug der Vögel, Erdbeben, Missgeburten, das Fressen der Hühner, das Gebahren der Pferde (so bei den Slaven, s. Jul. Lippert, Religionen der europ. Kulturvölker S. 98 ff.), das Aussehen der Eingeweide geopferter Tiere. Auch die daraus gezagenen Folgerungen beruhen auf der z. B. von den Stoikern vertretenen Anschauung von einem inneren Zusammenhang, der das All verbinde, einer *συμπάθεια*, einem concentus oder consensus naturae (Cicero, de divinatione II, 14. 58. 60. 69; de natura deorum II, 7; III, 11. 28). Ebenso verhält sichs mit der Verwertung von zufälligen Erscheinungen, wie den im Becher entstehenden Wasserblasen (Hydromantie der alten Ägypter 1 Mos. 44, 5) und dem eigentlichen Losen durch Handhabung von Würfeln, Stäben, Pfeilen u. s. f. (vgl. für die Babylonier Ezech. 21, 26 f. und Hieron z. d. St.). Beim Lose gilt übrigens wie beim Traum, dass auch nach der Bibel der lebendige Gatt, der sich des Kleinen wie des Großen bedienen kann, seinen Willen unter Umständen dadurch kundgibt. Die Frage ist nur, ab der Mensch das Recht hat, ihn dadurch zu befragen. Als besonderes Vorrecht des Gottesvolks erscheinen die Urim und Thummim des Hohenpriesters, welche eine Art Los gewesen sein mögen (siehe darüber den Artikel Urim und Thummim Bd. XVI, S. 226). — Endlich achtete man auf zufällige Begegnungen und Begebenheiten, als auf günstige oder ungünstige omina, die sich ungesucht einstellten. Die Begegnung mit bedeutsamen Tieren, ein zufällig laut werdendes Wort, etwa eines Kindes u. s. f., erschienen als Kundgebungen des göttlichen Fatums, wabei immerhin dem Römer freistand, das Omen anzunehmen oder abzulehnen, was Plinius 28, 4 als hohes Vorrecht preist, das Gott dem Menschen verliehen habe.

Zu all diesen heidnischen Mitteln, die Zukunft zu ergründen, nimmt die Bibel, abgesehen von den in Betreff der Träume und des Loses angedeuteten Einschränkungen eine ablehnende, ja scharf verurteilende Haltung ein und erklärt sie damit als grundverschieden von der echten Prophetie. Das Gesetz hat Zauberei und Warsagerei als Todsünden verurteilt, welche mit Ausrattung bezw. Steinigung bestraft werden sallen, 4 Mos. 19, 26. 31; 20, 6. 27; 5 Mos. 18, 10 ff. Unter Zauberei verstehen wir das eigenmächtige Verfügen des Menschen über dämonische Kräfte, unter Warsagerei im Unterschiede von Weissagen das meist gewerbsmäßig betriebene Ergründen der Zukunft one heiligenden Grund und Zweck. Letztere Unterscheidung ist durch den Sprachgebrauch sanktianirt, wenn auch weissagen und warsagen in einer früheren Periode der deutschen Sprache nach synanym waren (Hafmann, Weissagung und Erfüllung, I, S. 12). Diese Verirrungen des Heidentums fanden die Israeliten bei den kanaanitischen Einwonern des gelabten Landes in reichem Maße vor, und trotz aller Warnungen Mases und der Propheten und zeitweiliger energischer Säuberung des Landes von diesen Greueln (vgl. z. B. 1 Sam. 28, 3) traten sie im Verein mit der Abgötterei bis zum Exil immer wider zu Tage, daher die echten Propheten stets. fort dagegen kämpfen. Neben den falschen Propheten, die formal sich an die Weise der echten anschlassen und diese äußerlich bis auf den Wortlaut ihrer Sprüche nachamten, one doch vom Herrn gesandt und von seinem Geiste erfüllt zu sein, gab es Warsoger, welche eines Dämons (אוֹב oder יִדְּעֹנִי siehe Orelli

a. a. O. S. 21 f.) oder der Geister Verstorbener sich bedienten, oder aus dem Zug der Wolken und änlichen Vorzeichen ihre Aufschlüsse erteilten. Vgl. z. B. Jes. 8, 19; Jer. 27, 9. Ein merkwürdiges historisches Beispiel erzält 1 Sam. 28, worüber s. Band XIII, S. 414. Wie trügerisch all diese Versuche seien, dem Willen der Gottheit auf die Spur zu kommen, wärend das Wort Jahves die untrügliche Warheit enthalte, wird oft hervorgehoben; dabei ist aber ein objektiver dämonischer Hintergrund angenommen, in welchen der Mensch frevelhaft hineingreift, was nur zu seinem Schaden ausschlagen kann.

B. Erst der Inhalt der biblischen Weissagung und heidnischen Warsagerei läſst uns aber den ganzen Abstand und Gegensatz ermessen, der zwischen beiden stattfindet. Die heidnischen Orakel- und Seherſprüche ermangeln jener sittlich-religiösen Einheit und Hoheit, welche den alttestamentlichen Weissagungen durch ihr Absehen auf die Verherrlichung des Namens Gottes gegeben ist. Nach der ganzen Beschaffenheit und Bestimmung der heidnischen Warsagerei liefert sie vereinzelte Aufschlüsse über die Zukunft, welche wie die heutzutage durch Hellsehen und dergl. erhaltenen, selbst wenn der Erfolg sie bestätigt, keinerlei heiligenden Einfluss ausüben, weil sie nicht aus dem hl. Geist Gottes stammen. Bei den edleren Sehern und Orakeln, wie beim delphischen in seiner guten Zeit, ist zwar der moralisch-religiöse Untergrund nicht zu verkennen; diese Stimmen stellen das natürliche Gewissen des Volkes dar; allein es mangelt der Zusammenhang mit den Ratschlüssen des waren Gottes, der die Welt geschaffen hat und verklären will. Die wenigen übriggebliebenen Sprüche, welche einen bleibenden moralischen Wert haben, enthalten nichts, was nicht auch das wachsame Gewissen jedes Einzelnen ihm sagen konnte, und haben weder Zusammenhang noch ein einheitliches Ziel. Die Blätter der Sibylle sind wie jene Naturlaute, in denen man die göttliche Stimme zu erhaschen bemüht war, abgerissen, zerstreut, zusammenhangslos; sie gewären keinen Einblick in die Gesamtheit der Wege Gottes. Damit hängt zusammen, daſs äußerst weniges davon erhalten geblieben ist. (Über die sogenannten sibyllinischen Bücher, welche künstliche Dichtungen von Christen sind, die nur geringe, wirklich heidnische Bestandteile enthalten, s. Band XIV, 179 ff.) Umgekehrt sahen wir, daſs der Anspruch der biblischen Prophetie, des waren Gottes Stimme zu sein, gerade durch ihren Inhalt sich bestätigt. Ihre Sprüche lehren uns den Gott kennen, der die Welt geschaffen hat und auch weiß, wozu er sie erschaffen hat: der sein Volk erlösen, die Welt einnehmen und sich untertan machen will. Sie stellt eine bei aller Verschiedenheit der Zeiten, Verhältnisse, Personen wunderbar übereinstimmende und so geschichtlich fortschreitende Offenbarung des göttlichen Willens dar. Sie läſst jene heilige, göttliche Macht und Weisheit erkennen, welche, ihres Zieles bewuſst, durch alle Phasen der Geschichte die Menschheit demselben zufürt.

Wol finden sich zu den messianischen Weissagungen einigermaßen analoge Ideale und Zukunftsbilder bei den Weisen und Dichtern der Völkerwelt. Allein was die Ideale der Weisen betrifft, in welchen sie das Vollkommene dargestellt haben, soweit sie es zu fassen vermochten, so steht diese Vollkommenheit fürs erste darum tief unter der von den Propheten geschauten, weil sie nicht durch die Erkenntnis des waren, allem Sündigen und Unreinen entgegengesetzten Gottes geläutert ist. Sodann mangelt diesen Idealen die Zuversicht der Verwirklichung, die wir als wesentliches Moment an der biblischen Prophetie kennen gelernt haben. Wenn z. B. Plato und Aristoteles das Bild des vollkommenen States gezeichnet haben, so haften diesen Idealen die dunkeln Schatten des Heidentums an, und darauf, daſs sie sich einst verwirklichen werden, erwecken sie keine zuversichtliche Hoffnung. Das Bild des vollkommenen Menschen hat Plato De republ. II, p. 361 sq. schön gezeichnet, und die Beschreibung dieses duldenden Gerechten trifft teilweise buchstäblich mit dem geschichtlichen Bilde Jesu zusammen, so daſs die alte Kirche darin eine Weissagung auf Christum erkannte; allein abgesehen von dem inneren Abstand zwischen Vorbild und Wirklichkeit lehrt Plato nicht, daſs ein solcher vollkommener Mensch kommen werde. Die Warheit des Bildes ist eben

deshalb, weil es eine bloße Abstraktion aus der unvollkommenen Wirklichkeit ist, unabhängig von der Verwirklichung, wärend bei der biblischen Weissagung die tatsächliche Erfüllung eine wesentliche Bedingung der Warheit bildet. Etwas mehr Zuversicht zur Verwirklichung ihrer Ideen zeigen die Stoiker, besonders Zeno, welche auch einen umfassenderen idealen Zukunftsstat kennen. Ein Zustand, wo alle Völker sich zu Einer Herde vereinigen, die nur durch das Gesetz der Vernunft beherrscht ist, soll das Ziel bilden, dem die Weisen zustreben. Allein dieses Ziel erscheint wol als höchste Aufgabe des menschlichen Strebens, ist aber nicht durch den göttlichen Gnadenwillen als Abschluss der Geschichte verbürgt. Die idealen Zukunftsbilder, die sich in der volkstümlichen Anschauung der Völker finden, sind anderer Art. Sie zeigen, dass das Bedürfnis nach einem befriedigenden Zustand, wie ihn die Wirklichkeit nicht bietet, in der Menschenbrust wont und in ihr die Anung weckt, dass der Sterbliche für ein besseres Los bestimmt sei, das ihn in irgend einem fernen Lande erwarte (vgl. z. B. das Paradies des Westens im chinesischen Buddhismus) oder in einer künftigen Periode der Welt geschenkt werde. In letzterer Hinsicht vergleiche man etwa die 4. Ekloge Virgils, welche im Anschluss an einen alten Sibyllenspruch ein letztes Weltalter begrüßt, wo in Natur und Völkerwelt ungetrübter Friede herrschen und die Mühsale der Erdarbeit und Seefart aufhören werden. Es mangelt auch hier der feste religiöse Grund, der zu einer solchen Erwartung berechtigte. Eher ist ein solcher anzuerkennen in den Religionen der alten Ägypter und besonders der Parsen, in welch letzterer der ganze Weltverlauf als Kampf zwischen dem guten und bösen Prinzip gefasst wird, der schließlich mit einem Siege des Guten enden muss. Hier erscheint ein solcher Abschluss als moralisches Postulat. Wie das Gemüt nach einer Aufhebung der Hemmungen und Trübungen des Lebens sich sehnt, verlangt eben auch das Gewissen eine Ausgleichung der moralischen Widersprüche desselben. Und insofern sind die Hoffnungen und Erwartungen, welche solche Religionen erwecken, bedeutsame Zeugnisse aus der Völkerwelt. Nur machen diese Zukunftsbilder, die z. B. im Parsismus systematischer Art sind, mehr den Eindruck von Abstraktionen; sie treten bei weitem nicht mit der realen Macht in die Geschichte ein, wie die alttestamentlichen Weissagungen, welche überall im Leben die Anfänge der Verwirklichung der Wege Gottes, nicht nur seiner Gerichte, sondern auch seiner Verheißungen aufzeigen. Dazu kommt, dass auch hier das Ideal der Völker ein nach ungeläutertes ist, wie denn z. B. der Parsismus den Gegensatz von gut und böse nicht ungetrübt ethisch, sondern kosmisch fasst. Die Vorstellungen vom seligen Jenseits aber verleugnen überall nicht den heidnischen Boden, auf dem sie erwachsen sind; sie enthalten ein Glück, wie es das natürliche Menschenherz verlangt, nicht die Seligkeit, wie sie der heilige Gott seinem geheiligten Volke geben will.

Wird der Wert der Weissagung nach ihrem Inhalte gemessen, so kommt insonderheit auch die unvergleichliche Überlegenheit der alttestamentlichen Prophetie gegenüber äußerlich änlichen Erscheinungen auf semitischem Boden zu Tage. E. Renan bezeichnet zwar den „Prophetismus“ als wesentlichen Zug des geistigen Lebens der semitischen Race, als die Form, in welcher alle großen Bewegungen bei den Semiten sich vollziehen. Dass in der Tat die formale Eigentümlichkeit der hebräischen Prophetie in der semitischen Naturanlage, der Neigung zur Beschaulichkeit und unmittelbaren Erfassung des Göttlichen im Irdischen mitbegründet ist, haben wir oben zugegeben. Dass aber der Geist, welcher durch einen Jesaja, Jeremia u. s. w. geredet hat, ein weit höherer ist, als der semitische Volksgeist, ergibt sich evident, sobald man die Erzeugnisse des außerbiblischen „Prophetismus“ vergleicht. Selbst die Israel nächstverwandten Völker haben nichts auch nur annähernd änliches zu Tage gefördert. Die Araber, in denen jener semitische Typus am kräftigsten und urwüchsigsten sich ausgeprägt hat, wissen wol von Visionen und dergl. Aber die spärlichen Offenbarungen, von denen abgesehen vom Koran etwa Meldung geschieht, sind, religionsgeschichtlich angesehen, meist wertlos oder gehören der überall verbreiteten Mystik an, welche nicht in die Kategorie der Weissagung gehört. Der Koran selbst aber, das Werk

eines einzigen wunderlichen Geistes, ist seinem Inhalt nach wenig originell und fruchtbar; es mangelt ihm aber auch jene höhere ethische Weihe, die den Worten der echten Propheten Israels gemeinsam ist, die ware Erhabenheit über dem menschlich Irdischen. So ist gerade dieses Buch recht geeignet, den Unterschied zwischen echter Inspiration und einem bloß natürlichen, zum großen Teil auch krankhaften Enthusiasmus darzutun.

Litteratur. Wir verweisen auf die Band XII, S. 287 f. angefürten Werke. Für die hier besprochenen Fragen kommt besonders in Betracht: Ed König, Der Offenbarungsbegriff des A. T.'s, 2 Bde., 1882; vgl. auch von demselben: die Hauptprobleme der altisraelitischen Religionsgeschichte, 1884; v. Orelli, Die alttestamentl. Weissagung von der Vollendung des Gottesreiches, 1882, die Einleitung. In Bezug auf die heidnische Mantik siehe in Paulys Realencyklopädie der klassischen Alterthumswissenschaft Metzgers Art. Divinatio II, 1113—1185 (1842); Nägelsbach, Homerische Theologie, 2. A. 1861, bes. S. 149—194; desselben Nachhomerische Theologie 1857, bes. S. 157—191; A. Tholuck, Die Propheten und ihre Weissagungen, 2. A. 1860; G. F. Öhler, Über das Verhältniß der alttestamentlichen Prophetie zur heidnischen Mantik (Glückwunschschreiben, Tübingen), 1861; P. Scholz, Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern und den benachbarten Völkern, 1877; Lenormant, Die Magie und Warsagekunst der Chaldäer, 1878, besonders S. 421 ff. — In Betreff der „weissagenden" Stellen der griechischen Klassiker s. Ed. Müller, Parallelen zu den messianischen Weissagungen und Typen des Alten Testaments aus dem hellenischen Alterthum 1875; eine Zusammenstellung der heidnischen Hoffnungen betreffend das Jenseits gibt Edm. Spieß, Entwicklungsgeschichte der Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode, 1877. **v. Orelli.**

Welt, *Κόσμος*, ist eine Vorstellung, welche in der hellenischen Philosophie und in der christlichen Religion gebildet worden ist. In jenem Gebiet bezeichnet das Wort, welches ursprünglich Schmuck bedeutet, die Ordnung, den Zusammenhang, den Einklang aller entgegengesetzten Dinge, des Himmels und der Erde, auch der Götter und der Menschen, unter dem Eindruck der Schönheit (Plato Gorgias p. 508, Plinius hist. nat. 2, 3). Nun ist es für die christliche Vorstellung gleichen Namens von Bedeutung, dass die Bücher des A. T.'s dieselbe nicht darbieten. „Himmel und Erde" bezeichnen im Alten Testament zwei Größen, deren Einheit noch nicht gedacht wird. Sie werden nur in die Wechselbeziehung gesetzt, dass die himmlischen Hauptgestirne dem auf der Erde vorhandenen Leben dienen, indem das Dasein auf der Erde durch die regelmäßigen Bewegungen der Gestirne, die „Satzungen des Himmels" geordnet und beherrscht wird. Die Dichter, welche diese Anschauung entwerfen (Gen. 1; Hiob 26, 11; 38, 24—33; Ps. 104, 19), haben sie nicht zu dem Begriff des *κόσμος* hinausgefürt, weil der Himmel zugleich als der Ort des Gottes galt, welcher auch die Gestirne geschaffen und ihre Bewegungen festgestellt hat. Denn ihren Gott konnten sie nicht, wie die Hellenen ihre Götter, in die Welt einrechnen. Die Hebräer haben auch nicht mit solchen Reflexionen über die Ordnung der Natur ihre Religion angefangen. Vielmehr ist die Geschichte der Erschaffung von Himmel und Erde, mit welcher die Genesis beginnt, und welche von den Theosophen als Grunddogma der biblischen Religion angesehen wird, dichterischer Art, und gehört zu den jüngsten Schriften der Thora. Eben darin unterscheidet sich die Religion Israels von allem Heidentum, dass nicht das Leben der Natur, sondern die Geschichte dieses Volkes als das Correlat des Glaubens an den höchsten, nachher an den einzigen wirklichen Gott geschätzt, und dass in der Leitung des Volkes zu Sieg und zu Landbesitz die Herrschaft dieses Gottes erfaren wurde. Der Gesichtskreis, in welchem diese religiöse Lebensansicht durch Jahrhunderte fortgepflanzt wurde, war ursprünglich eng begrenzt. Deshalb war die Religion Israels, obgleich sie die Anlage zur universellen Auffassung Jahve's in sich schloss, nachdem die Ansiedelung in Palästina erreicht war, lange Zeit der Verquickung mit dem Kultus des kanaanitischen Naturgottes Baal ausgesetzt. Über diese Stufe ist die Reli-

gion Israels durch die Propheten erhoben worden, welche für unsere Kenntnis mit Amos beginnen, indem sie den Glauben an Jahve an der geschichtlichen Aussicht bewärten, welche durch die Berürung der Israeliten mit dem Reiche der Assyrer eröffnet wurde. Die bis dahin geltende partikularistische Ausprägung der Religion bestand wesentlich in der Erwartung, daſs Jahve seinem ihn durch Opfer ehrenden Volke in allen Fällen Recht verschaffen werde. Dem stellt jedoch der genannte Prophet mit aller Schärfe und Klarheit die Aussicht gegenüber, daſs Jahve durch das fremde Volk der Assyrer Israel politisch vernichten werde, weil dasselbe das Recht gebeugt und die Satzungen nicht gehalten hat, und weil aller Kultus dagegen wertlos ist; ein Rest des Volkes nur soll politisch hergestellt werden und den Segen Gottes in dem Genuſs der Früchte des Landes erfaren. Daſs ein fremdes Volk dem Gotte Israels zur Züchtigung seines Eigentums dienen soll, und daſs es die Assyrer sind, welche schon andere Völker politisch sich unterworfen halten, ferner daſs das Recht und das allgemeine Gute, nicht der Kultus die Israeliten des Gottes würdig macht, dem sie angehören, diese Gedanken des Propheten deuten an, daſs der religiöse Gesichtskreis die Tatsache einer Völkerwelt und die Geltung einer moralischen Weltordnung Gottes in sich aufnimmt. Allgemein ausgedrückt erscheint diese Combination in den Sätzen, Jahve ist der Richter der ganzen Erde, d. h. aller Völker (Gen. 18, 25; Jos. 3, 11; Ps. 59, 14; 94. 2; 105, 7; 119, 52; 1 Chr. 17, 14), man soll ihn überall fürchten (Ps. 22, 28; 24, 7; 33, 8; 48, 11; 96, 1; 98, 3. 4), sein Heil soll überall offenbart werden (Jer. 16, 19; Ps. 49, 9; 52, 10). Die Entscheidungen Gottes betreffen also die Völkerwelt und deren Herrschaft über die Naturdinge, die ihnen zum Leben dienen. Demgemäß werden die Menschen im allgemeinen dahin beurteilt, daſs sie von Gottes wegen der Natur übergeordnet sind, um als Herren zu genießen, was in ihrem Umfang genießbar ist (Gen. 1, 26—28; Ps. 8, 6—9). In diesen Beziehungen des Lebens der Menschen auf der Erde gewinnen die Israeliten aus ihrer Erkenntnis Gottes die Anschauung von dem, was man als Welt bezeichnen könnte, wenn nicht dabei die Spannung zwischen Erde und Himmel vorbehalten bliebe. Auch die LXX haben sich innerhalb dieser Grenzen gehalten; sie gebrauchen *κόσμος* nur im Sinne von Schmuck. Hingegen tritt das Wort in der Bedeutung von Welt in der Weisheit Salomos auf, und zwar so, daſs die alttestamentliche und die hellenisch-philosophische Ausprägung des Begriffes nebeneinander vorkommen. Einerseits wechselt *ὁ κόσμος* mit *τὰ πάντα* ab; die Gesamtheit der Dinge, *ἡ σύστασις κόσμου* ist von Gott durch sein Wort, indem seine Weisheit ihm gegenwärtig war, aus gestaltlosem Stoff gemacht (1, 14; 7, 17; 9, 1. 9; 11, 17). Der unvergängliche Geist Gottes ist demgemäß in allen Dingen (12, 1). Oder indem die göttliche Weisheit in ihrer Schönheit die Welt in der Verschiedenartigkeit ihrer Teile ordnend durchzieht, und Alles nach Maß, Ziel und Gewicht feststellt (7, 24; 8, 1. 2; 11, 20), so ist sie zugleich als Besitz des erkennenden Menschen der Grund seiner Einsicht in die Ordnung der Welt (7, 17—23; 8, 8), und aus der Größe und Schönheit der Geschöpfe wird vergleichungsweise ihr Urheber Gott erkannt (13, 5), obgleich widerum die ganze Welt, mit Gott verglichen, wie ein Stäubchen auf der Wage, und wie ein Thautropfen ist (11, 22). Vielleicht ist *κόσμος* in keinem anderen Sinn als dem der geordneten Wirklichkeit überhaupt gemeint, wenn es heißt, daſs die Sünde und daſs der Götzendienst *εἰς κόσμον εἰςῆλθε*. Jedenfalls ist nur die Menschenwelt gedacht, indem Adam der *πρωτόπλαστος πατὴρ κόσμου* genannt (10, 1), indem eine Menge von Weisen als das Heil der Welt und die Familie Noahs als die Hoffnung der Welt bezeichnet wird (6, 24; 14, 6). Es ist aber widerum die Gesamtheit der Dinge in Natur und Völkergeschichte durch *κόσμος* ausgedrückt, welche für Gott als Organ seiner Gerichte zu Gunsten der Gerechten und zum Schaden der Verkehrten dient (5, 17. 20; 16, 17. 24). Im Buch der Weisheit kommt auch *ὁ αἰών* in den beiden Bedeutungen von *κόσμος* vor, für Universum (13, 9) wie für Menschengeschlecht (14, 6; 18, 4). — Im Neuen Testament wird die Formel „Himmel und Erde", deren Schöpfer und Herr Gott der Vater Jesu Christi ist, fortgesetzt (Matth. 5, 18; 6, 10;

11, 25; 16, 19; 18, 18; 24, 35; 28, 18; Mark. 13, 31; Luk. 10, 21; 21, 33; Kol. 1, 16. 20; Eph. 3, 15; Apok. 21, 2; 2 Petr. 3, 7. 13). Ferner aber wird den beiden Gruppen des Daseins der Ausdruck τὰ πάντα gleichgesetzt (Matth. 11, 27; 1 Kor. 8, 6; 11, 12; 15, 27. 28; Röm. 9, 5; 11, 36; Phil. 3, 21; Kol. 1, 16. 20; Eph. 1, 10. 11. 23; 3, 9; 4, 6. 10; Hebr. 1, 3; 2, 8. 10; 3, 4; 1 Tim. 6, 13; Apok. 4, 11). In der Apostelgeschichte tritt zu Himmel und Erde noch das Meer und Alles, was in ihnen ist (4, 24; 14, 15); schließlich wird daselbst (17, 24) Gott als der Schöpfer des κόσμος und als der Herr des Himmels und der Erde angerufen. Denn schon Christus hat den Ausdruck ὅλος ὁ κόσμος als charakteristische Bezeichnung des All gebildet (Mark. 8, 36; 14, 9). Übrigens bedarf es keiner besonderen Nachweisung, wie häufig in den johanneischen Reden Christi und in den Schriften der Apostel das Wort κόσμος in dieser Bedeutung widerkehrt. Gleichen Sinn hat ὁ αἰών (Mark. 4, 19). Indem aber nach dem jüdischen Sprachgebrauch der gegenwärtige und der zukünftige Lauf der Welt gemäß dem Auftreten des Messias unterschieden werden (Mark. 10, 30; Luk. 18, 30; 20, 34. 35; Gal. 1, 4; 1 Kor. 1, 20; 2, 6. 8; Röm. 12, 2 u. s. w.), werden sie widerum zum Begriff der Welt zusammengefasst in οἱ αἰῶνες (Hebr. 1, 2; 9, 26; 11, 3; 1 Tim. 1, 17). Die Aneignung des Begriffes κόσμος durch Christus entspricht dem Gesichtskreis, welchen die von ihm ausgeübte Offenbarung ausfüllt; ob aber von dem alexandrinischen Weisheitsbuch eine Brücke bis zu ihm gefürt hat, muss dahingestellt bleiben. Es steht aber in direkter Abfolge zu der Orientirung des Gesichtskreises der Propheten des A. T.'s, dass im N. T. κόσμος für die Menschheit gebraucht wird, welche die heilsame Wirkung Christi bedarf und erfaren soll. In den synoptischen Reden Christi begegnet uns dieser Sprachgebrauch freilich nur Matth. 5, 14; übrigens bei Paulus (1 Kor. 1, 21. 27. 28; 2 Kor. 5, 19; Röm. 3, 6. 19; 11, 12. 15; 1 Kor. 4, 9). In der vorletzten Stelle ist die Bedeutung des Wortes auf die Heiden beschränkt, in der letzten auf die Menschen und Engel erweitert. In dieser Reihe von Aussprüchen (mit Ausnahme des letzten) ist ferner für die Menschen oder die Heiden die Erlösungsfähigkeit direkt eingeschlossen aber wenigstens nicht ausgeschlossen; direkt ausgeschlossen ist dieses Merkmal 1 Kor. 11, 32. In beiden abgestuften Fällen ist jedoch die Sünde als das durchgehende Merkmal an der Menschenwelt von Paulus gedacht. Diese Kombination wird dadurch erklärt, dass die Welt im umfassendsten Sinn die Güter und die Übel in sich schließt, welche auf das natürliche Begehren der Menschen die versucherischen Reize zur Sünde ausüben (Mark. 4, 19; Jak. 1, 27; 4, 4; 2 Tim. 4, 10; 1 Joh. 2, 15. 16; 2 Petr. 2, 20). Hat die Versuchung Erfolg, so macht der Mensch sich der Welt gleich (Röm. 12, 2); er nimmt als Sünder an der Wertlosigkeit und Vergänglichkeit Teil, welche der Kreatur eigen ist, wenn sie abgesehen von ihrer Leitung durch Gott betrachtet wird (vgl. Weish. Sal. 11, 22). Wer hingegen die Erlösung durch Christus sich angeeignet hat, für den ist die Welt nicht mehr vorhanden, d. h. ihr versucherischer Reiz nicht mehr wirksam (Gal. 6, 14). Mag aber die Welt, d. h. die Menschheit mit Gott versönt (2 Kor. 5, 19) oder schließlich von ihm verurteilt werden (1 Kor. 11, 32), so ist ihre Sünde nicht bloß als Schwäche und Vergänglichkeit im Vergleich mit Gott, sondern als wirklicher Widerspruch gegen Gott und gegen die von ihm den Menschen gesetzte Bestimmung der Gemeinschaft mit ihm und der Beherrschung der Welt gedacht. Diese Bedingungen treten auch in dem Sprachgebrauch des Johannes zu Tage, in welchem das Wort κόσμος sehr häufig vorkommt. Gegen die Fälle, in denen Welt den ganzen Umfang geschaffenen Daseins bedeutet (auch Ev. 16, 33; 1 Joh. 5, 4), stuft sich die Bedeutung von erlösungsfähiger Menschheit (Ev. 3, 16. 17; 4, 42; 6, 33; 8, 12; 12, 47; 17, 21. 23. 25; 1 Joh. 2, 2; 4, 14) ferner die Bedeutung der Menschheit ab, welche sich gegen den Erlöser entscheidet und in dem Bösen liegen bleibt (Ev. 14, 17; 15, 18. 19; 16, 8. 20; 17, 9. 14. 15; 1 Joh. 3, 1. 13; 5, 19). Die letztere Anwendung des Wortes findet sich im Evangelium erst seit dem Beginne der Leidensgeschichte. Die Vergleichung der johanneischen mit den paulinischen Schriften legt nun die Annahme nahe, dass auf diesem Punkt der Sprachgebrauch

des Johannes den des Paulus voraussetzt, und Johannes seine Redeweise auf Christus übertragen hat. Indessen sachlich stimmt dieser Gebrauch von *κόσμος* damit überein, dass Christus auch in seinen Reden bei den Synoptikern die Prädikate *ἁμαρτωλός* und *νεκρός* in der gleichen Abstufung für die erlösungsfähigen (Mark. 2, 17; Luk. 13, 2—5; 15, 7. 10. 24. 32; 18, 13) und für die gegen ihn verstockten Menschen gebraucht (Mark. 3, 28—30; 8, 38; Matth. 8, 22; 12, 39—45; 13, 49; 16, 4; Luk. 11, 29). — Das Bedeutsamste an der Vorstellung von der Welt im N. T. ist der Umstand, dass die Anschauung von der Welt im ganzen der Anerkennung der Offenbarung Christi und seiner Stiftung des Reiches Gottes in der von ihm mit Gott versönten Menschheit untergeordnet wird. Daraus entspringt eine religiöse Anschauung von der Welt, welche für die Anhänger der hellenischen Weisheit als Torheit erscheint, für die Christgläubigen aber den Wert gottgemäßer Weisheit an sich trägt (1 Kor. 1, 21—24). Paulus bezeichnet es als *γνῶσις*, die nicht allen Christen zuzutrauen ist, dass im Verhältnis zu dem Einen Gott dem Vater und zu dem Einen Herrn Jesus Christus die Welt und Wir, die christliche Gemeinde, zusammengehören. Gott der Vater ist der Urheber der Welt und der Zweck der christlichen Gemeinde, der Herr, d. h. Jesus Christus in der Erlösung ist der Mittelgrund der Welt und der Gemeinde (1 Kor. 8, 6). So paradox diese Sätze erscheinen, so sind sie one Zweifel daran anzuknüpfen, wie Christus die ihm zustehende Herrschaft über die Welt davon ableitet, dass Gott allein ihn erkennt (Matth. 11, 27). Er, welcher allein Gott erkennt und offenbart, ist durch jenes vorausgehende Prädikat Gott näher gestellt als die Welt, ist trotz seines Daseins in der Welt dadurch, dass er nur von Gott (nicht von Jemand, der zur Welt gehört) erkannt wird, über die Welt gestellt und Machthaber über sie. Er bewärt diese ihm eigentümliche Stellung, indem er in der Bereitschaft, die aus der Welt ihm zugefügten Leiden auf sich zu nehmen, die ihm widerstrebende Welt zu überwinden, sich zu unterwerfen erklärt (Joh. 16, 33). Paulus hat nun zu den Punkten: Gott der Vater, der Son Gottes, die von diesem beherrschte Welt noch den vierten Punkt: die Gemeinde hinzugefügt. Das Thema, welches er hiemit als Inhalt der *γνῶσις* aufstellt, hat er Kol. 1, 13—18 deutlicher gemacht, indem er Verbindungslinien gezogen hat, welche er 1 Kor. 8, 6 vermissen läßt. Der Son Gottes in der Erhöhung, das Haupt der Gemeinde, welche sich auf Gott als ihren Zweck richtet, ist der Mittelgrund und zugleich der Zweck, durch welchen und zu welchem Gott alle Dinge schafft und in welchem deren Verlauf Richtung und Zusammenhang findet. Damit stimmt Eph. 1, 3—12; Hebr. 1, 1—3 überein, jene Stelle aber fügt das wichtige Datum hinzu, dass indem alle Dinge an Christus dem Haupt der Gemeinde ihren Zweck finden, auch die in ihm ewig erwälte Gemeinde an dieser Zweckstellung zur Welt teilnimmt. Die Menschheit, welche Christo gehört, welche in der Lösung der Aufgabe des Reiches Gottes begriffen ist, ist in ihrer Ordnung unter Christus und unter Gott dem Vater auch Zweck der Welt. Zu diesem Gedanken ist die Anschauung von Ps. 8 durch die Offenbarung Gottes in dem Menschenson ausgeprägt worden. Indem aber der Psalmist den Gedanken von der Geringfügigkeit der Menschen dadurch aufhebt, dass Gott sie über die Welt gesetzt hat, so ist durch die von Paulus ausgeprägte Weltanschauung die Weisheit des Hellenismus im Interesse der Würde des Menschen überboten. Die hellenische Philosophie erkennt auch den sittlich gebildeten Menschen immer nur als einen Teil des *κόσμος*; die christliche Weltanschauung aber gewärt den durch Christus mit Gott versönten und im Dienst des Reiches Gottes tätigen, zu seiner Gemeinde gehörenden Menschen das Recht, sich für wertvoller zu achten als die ganze Welt (Mark. 8, 34—37), und demgemäß durch ihren Glauben die Welt zu besiegen (1 Joh. 5, 4. 5; vgl. 1 Kor. 3, 21—23; Röm. 8, 37—39). Diese Weltanschauung ist das Complement der Erkenntnis Gottes als des Vaters Jesu Christi und als unseres Vaters. Durch diese Offenbarung (*ἀποκάλυψις τοῦ θελήματος τοῦ θεοῦ*) wird auch die *φανέρωσις* der ewigen Macht und Erhabenheit Gottes in seinen Geschöpfen, welcher die denkende Vergleichung der Menschen entgegenkommt (Röm. 1, 19. 20), überboten. Allein so viel wird durch diese An-

nahme des Paulus festgestellt, dass er an keine Erkenntnis Gottes denkt, welche nicht an irgend eine Erkenntnis der Welt gebunden wäre. Auch die Vorstellung von Gott, welche wir aus der Offenbarung in Christus bilden, schließt die Stellung Christi zur Welt und der Welt zu Christus in sich, welche nicht erst Paulus, sondern schon Christus angedeutet hat. Jedoch wer auch nur in dem praktischen Sinn von 1 Joh. 5, 4. 5 das Wort Welt ausspricht, wird sich darüber Rechenschaft ablegen, dass er nur einen engen Ausschnitt der Welt übersieht, dass ihm der Zusammenhang dieser partialen Anschauung mit dem Ganzen nur in immer undeutlicher werdender Weise vorschwebt, dass er also nur durch ein Vorurteil die Vorstellung von der ganzen Welt mit seiner beschränkten Erfarung von den Dingen verknüpft. Dieses Vorurteil stützt sich einmal auf den Glauben an die Einheit oder Einzigkeit Gottes, welcher Alles schafft und im Zusammenhang erhält; es stützt sich ferner auf die hieraus folgende Voraussetzung, dass die Einheit der Welt durch Gesetze und durch Ein Gesetz über denselben verbürgt ist. Dieser Annahme gemäß rechnet jeder Christ darauf, in seinem Gesichtskreis dieselben Erfarungen, welche er an der Natur gemacht hat, in den gleichen Kombinationen unter denselben Umständen widerkehren zu sehen, auch wenn er nicht im Stande ist, technische Auskunft hierüber zu geben. Diese Voraussetzung entspricht der religiösen Überzeugung, dass das All aus und durch Gott und auf ihn als den letzten Zweck hin geordnet ist (Röm. 11, 36).

Der Gebrauch dieser biblischen Gedankenreihe in der dogmatischen Theologie wird bisher noch immer durch den neuplatonischen Rationalismus zurückgehalten, welcher das Vorbild der mittelalterigen Scholastik auch jetzt noch höher hält, als alle Ergebnisse der Schriftforschung. Vom Areopagiten belehrt, machen die Scholastiker vor und nach der Reformation den ersten Ansatz zur Lehre von Gott so, dass sie von der Welt, ihrer Bestimmtheit, Begrenztheit, Ordnung absehen, um das unbestimmte und unbegrenzte Sein, welches gemäß dieser Abstraktion ursprünglich gleich der platonischen Idee der Welt ist, als Gott zu prädiziren. Unter den Merkmalen der Macht und der Güte, welche den Begriff des unbestimmten Seins gar nicht zulassen kann, wird darauf der die Welt verneinende Gott wider dafür angesehen, dass er die Welt verursacht. Dieses zunächst widerspruchsvolle Verfaren wird mit einer geringen Modifikation neuerdings widerholt in dem Ansatz eines Absoluten, welches — one Beziehung auf irgend etwas, also auch außer Relation zur Welt — die Merkmale des In-, Durch- und Fürsichseins trägt. Diese Vorstellung soll dem Begriff des allmächtigen Gottes entsprechen, so dass die übrigen Prädikate, Liebe und Gerechtigkeit nur so als Prädikate Gottes erkennbar wären, wie sie von dem angenommenen allmächtigen Subjekt ausgesagt würden. Dieser Ansatz des Begriffes Gott geschieht neben dem christlichen Erkenntnisgrund her, welcher in der Offenbarung Christi gegeben, auch für die Theologie verbindlich ist. Dieser Ansatz wird ferner dem nachfolgenden Gebrauch des christlichen Erkenntnisgrundes übergeordnet. Dieser Ansatz ist rein rational, und da er gemacht wird, wo er nicht gemacht werden darf, so ist dieses Verfaren rein rationalistisch. Indem aber auch nicht die Welt als Erkenntnisgrund und Beziehungspunkt einer Vorstellung von Gott gemäß Röm. 1, 19. 20 angenommen wird, so drückt jenes in sich selbständige Absolute keineswegs einen Begriff von Gott und von dem allmächtigen Gott aus. Jenes Absolute drückt nur einen unvollständigen Begriff des Dinges überhaupt aus, da von allen Relationen auf Anderes, welche an einem Dinge immer zuerst auffallen, abgesehen wird. Jenes Absolute ist also nicht als allmächtiges Subjekt aufgezeigt, wozu die Relation auf die ganze Welt unumgänglich wäre, sondern ist ein Ausdruck für alles Mögliche. Auch noch aus einer anderen Rücksicht ergibt sich, dass die Abstraktion von der Welt nicht dazu dient, den Anfang der Dogmatik zu finden. Wenigstens von Rechts wegen hat der, welcher die Welt wegdenkt, um Gott als das Absolute (von Allem abgelöste) zu setzen, auch sich selbst wegzudenken, da er als denkender Mensch Teil der Welt ist. Und dann ist der Rest Schweigen. Dieses kann man von den ordentlichen Mystikern lernen, welche, wenn sie so weit gekommen sind, um in der Abstraktion von der

Welt die schauende Erkenntnis Gottes zu erreichen, mit ihm verschmelzen, in ihm als dem allgemeinen Sein aufgehen, in diesem Zustande aber auch nichts vernehmen lassen können, was nach wissenschaftlicher Dogmatik aussähe. Ein richtiger Anfang der Lehre von Gott in der Dogmatik ist daran geknüpft, dass, indem Christus der Erkenntnisgrund für Gott ist, er auch Erkenntnisgrund für dessen Beziehung zur Welt ist. Er muss also selbst in der Stellung zur Welt angeschaut werden, welche Paulus ausspricht, dass er der Zweck der Welt ist, die auf ihn hin geschaffen ist. Demgemäß wird der Gott, welcher der Schöpfer der Welt ist, die ihren Zweck in Christus als dem Haupt seiner Gemeinde, aber in dem Reiche Gottes unter den Menschen hat, in der Beziehung auf seinen Son und dessen Gemeinde als der Wille der Liebe erkannt, welche die Macht über alles einschließt. Denn dieses Attribut kommt dem Willen der Liebe zu, für deren Beziehungspunkte die ganze Welt als das Mittel gedacht wird. Die Liebe, deren Beziehung diesen Umfang und Spielraum hat, braucht demnach nicht durch etwas Anderes von der Liebe unterschieden zu werden, welche an dem geschaffenen Menschen nachweisbar ist. Das Absolute, welches zu diesem Behuf zu setzen angegeben wird, ist nicht gleich dem Gott, den wir als Christen glauben, sondern ist ein Erzeugnis neuplatonischen Rationalismus, so hinfällig und gleichgiltig wie möglich, weil man eine dem Christentum entsprechende Erkenntnis Gottes nicht aus der Abstraktion von der Welt erreicht. Soll man nämlich im Sinne des Brahmanismus oder des Neuplatonismus Gott, das allgemeine Sein, unter Abstraktion von der Welt erkennen und darin selig werden, so dient dazu bekanntlich nicht schon eine nüchterne Vorstellung des Absoluten unter gewissen Beziehungen auf sich selbst, sondern vielmehr eine rechtschaffene Zucht des Leibes, die praktische Verzichtleistung auf die Güter der Welt, die Ruinirung des Nervensystems, die Ekstase. — Die scholastische Dogmatik, nachdem sie die Lehre von Gott mit der Abstraktion von der Welt eröffnet hat, richtet sich bei ihrem zweiten Schritt nach der anderen Seite des areopagitischen Neuplatonismus; sie leitet die Welt von Gott als ihrer Ursache ab, und setzt weiterhin diese Ursache als den willkürlichen Willen, der auch auf die Erschaffung der Welt verzichten, oder sie ganz anders einrichten konnte als es geschehen ist. Dieses Gefüge kehrt auch in der Theologie der Protestanten als selbständiger Teil der Dogmatik wider, und wird mit allerhand Reflexionen über den Concursus Gottes in den einzelnen Dingen, über sein Vorherwissen der zukünftigen, zufälligen Ereignisse u. dgl. ausgefürt. Diese Sätze sind von ausgezeichneter Unfruchtbarkeit, weil die Dogmatiker, welche sie aufstellen, Allmacht und Allwissenheit an Gott nur richtig beschreiben könnten, wenn sie selbst sie besäßen. Die religiöse Deutung der Welt, die in der Dogmatik ihre Stelle findet, kann zunächst theologisch nur so ausgefürt werden, dass sie mit den Eigenschaften Gottes zusammengefasst wird. Die religiöse Deutung der Welt verläuft nun im Schema des Gedankens, dass denen, welche von Gott berufen und geliebt werden, alle Dinge zum Besten gereichen. Die theologische Ausfürung dieses Gedankens ist aber nicht auf die finale und kausale Ergründung aller dieser Einzelheiten gestellt; denn die einzelnen Verfügungen und Wege Gottes sind bekanntlich größtenteils unerforschlich (Röm. 11, 33). Die teleologische Weltbetrachtung also, welche trotzdem in der christlichen Religion angezeigt ist, kann theologisch nur ausgedrückt werden, indem die ganze Welt, der vollständige Umkreis aller Wechselwirkung von Natur und menschlicher Freitätigkeit zur Verfügung Gottes gestellt wird, welcher sie zum Heil und Segen seiner Kinder unter den Menschen leitet, so dass auch alle Erfarungen des Übels diesem im ganzen offenbaren Zwecke Gottes dienen. Denn unter dieser Bedingung wird die Herrschaft über die Welt erprobt, welche in der den Gläubigen verheißenen Seligkeit eingeschlossen ist. — In der dogmatischen Lehre von der Sünde finden ferner die im N. T. nachgewiesenen Deutungen der sündhaften Menschenwelt und des Verhältnisses zwischen christlichem Leben und Welt ihre Verwendung. In jener Beziehung ist zu beachten, dass der Begriff der Sünde, welcher durch das Attribut der endgiltigen Verdammnis bezeichnet ist, von Christus selbst nur auf die direkte Ablehnung oder den Widerspruch gegen seine erlösende Tätig-

keit angewendet wird (Joh. 9, 39—41; 15, 24). Demgemäß ist auch die Welt, welche im Bösen liegt, d. h. endgiltig beruht, nicht auf die sündige Menschheit überhaupt, sondern auf die gegen Christus sich verstockende Menschheit zu beziehen. In der theologischen Ethik ist die Welt der Ausdruck für die relativen Güter, sofern sie Versuchung zur Sünde darbieten. Aus dieser Rücksicht lehrt die katholische Kirche, dass die christliche Vollkommenheit in der Entfernung von allen gemeinsamen Lebensbeziehungen zu erstreben sei, da von ihnen der Reiz zur Sünde ausgehen wird. Deshalb würde das Leben des Einsiedlers, nicht aber schon das gemeinsame Leben im Kloster, die Aufgabe der materiellen Entweltlichung lösen. Denn an jeder menschlichen Gesellschaft haftet die Möglichkeit sich zu ärgern und sich zu erzürnen. Also werden die Regeln des Paulus (Gal. 6, 14; Röm. 12, 2) nur danach zu verstehen sein, dass für verschiedene Christen verschiedene weltliche Beziehungen Reize der Versuchung einschließen. Demnach wird das christliche Leben jedes Einzelnen die Entfernung von solchen Gütern erfordern, welche gerade für ihn versucherisch sind. Denn übrigens ist der Gebrauch aller weltlichen Güter und Ordnungen dem Christen insofern geboten, als er in seiner ihnen gegenüber zu übenden Selbstbeherrschung gerade die ihm zustehende Herrschaft über die Welt zur Geltung bringt. Diese Bestimmung ist jedoch im Sinne des Christentums religiös und sittlich, nicht aber politisch gemeint. Zu politischer Weltherrschaft sind, wie die Kirchengeschichte lehrt, vielmehr gerade solche Personen befähigt, welche ursprünglich ihre christliche Aufgabe auf das weltflüchtige Leben des Mönches gestellt haben. — Übrigens ist jede Religion zugleich der Ausdruck einer Stellung der Menschen zur Welt, wie sie Verhältnis zu Gott ist; die Religion ferner ist Weltstellung, weil sie Glaube an Gott ist, und sie ist dieses nicht außerhalb oder neben jenem, sondern immer innerhalb desselben. Dieses bewärt sich auch an einer Religion wie die brahmanische, welche sich danach richtet, dass die ihr eigentümliche Gottesidee das Dasein der Welt für die Menschen verneint. Demgemäß erscheint die Religion des Brahmanen in seinen Akten der Weltverneinung. Im Christentum umgekehrt ist der dem Gotteskinde zustehende freie Zutritt zu Gott nur nachweisbar in den auf die Weltstellung des Gläubigen bezogenen Funktionen des Gottvertrauens, der Geduld, des Dank- nnd Bittgebetes. Und wenn man Schleiermachers Begriff von der Religion, dass sie Gefül schlechthiniger Abhängigkeit in Beziehung auf Gott sei, vielfach so versteht, dass damit das Ganze bezeichnet sei, so ist vielmehr zu beachten, dass Schleiermacher selbst ausspricht, solches Gefül fülle einen Zeitmoment nur aus, d. h. sei nur wirklich in der Verbindung mit Akten des sinnlichen Selbstbewusstseins, welchem die Welt korrelat ist (Glaubenslehre § 5, 4). Denn one dieses würde Religion nicht aussprechbar und nicht gemeinsam sein. Sie ist immer ein nach Maßgabe der Idee von Gott und der Unterordnung unter ihn bestimmtes Verhalten zu der Welt; die christliche Religion also ist gemäß der Versönung mit Gott durch Christus und unserer Stellung als Kinder Gottes die geistige Herrschaft über die ganze Welt. (L. Diestel †) A. Ritschl.

Wendelin, Markus Friedrich, nimmt unter den reformirten Dogmatikern der scholastischen Schule eine ehrenwerte Stellung ein. Er war geboren zu Sandhagen unweit Heidelberg im Jare 1584 als der Son des dortigen Pfarrers; seine Geburt fiel sonach gerade in den Zeitpunkt, als nach des Kurfürsten Ludwig VI. Tode (1583) dessen Bruder Pfalzgraf Johann Kasimir, in seiner Eigenschaft als Vormund des jungen Kurfürsten Friedrich IV., dem von Ludwig der Kurpfalz aufgedrungenen Luthertum seine Alleinherrschaft nahm und der reformirten Kirche und Lehre wider Duldung verschaffte. Es ist bekannt, dass der letzteren die Mehrzal der Prediger auch unter Ludwig fort und fort gehuldigt hatte (vgl. Häusser, Gesch. der rhein. Pfalz, Bd. II, S. 145). Die Duldung der reformirten Lehre fürte daher unmittelbar zu einem Siege derselben, und der verbissene Widerspruch der lutherischen Minderheit gegen das Toleranzedikt Johann Kasimir's hatte nur die Folge, dass die reformirte Kirche aus einer gleichberechtigten in die alleinberechtigte verwandelt wurde, indem Kasimir sich wider

Willen genötigt sah, die lutherisch gesinnten Prediger am 4. Januar 1584 wegen ihres wütenden Tobens und Scheltens zu entlassen. Da Wendelin's Vater nicht zu diesen Entlassenen gehörte, so muss er zu der Zal der reformirt gesinnten Mehrheit gehört haben. — Einer von Haus aus reformirten Pfarrfamilie ist also Markus Friedrich Wendelin entsprossen. Seine theologische Bildung hat er one Zweifel zu Heidelberg empfangen, wo um jene Zeit (um 1600—1604) Paul Tossanus (der Son des Daniel Tossanus), David Pareus, Barthalomäus Koppen (der, ein geborener Mecklenburger, zu Basel und Genf studirt hotte) und Quirin Reuter unter Kurfürst Friedrich IV. als Professoren der Theologie wirkten. Die erbitterte konfessionelle Polemik unter Kasimir's Vormundschaft hatte die Theologen mit Notwendigkeit zur scholastischen Präzisirung der reformirten Lehre hingedrängt. So wor Wendelin ein Kind und Schüler der scholastischen Schule und erwies sich als solcher in seiner litterarischen Tätigkeit, obwol er seinem äußeren Lebensberufe nach nicht eigentlich der Theologie angehörte. Er wurde nämlich, nachdem er seine Studien vollendet hatte, Erzieher der fürstlich anhalt-dessauischen Prinzen und erhielt in Folge dieses Verhältnisses im Jare 1611 die Stelle als Rektor des Gymnasiums zu Zerbst, welche er 41 Jare long bis zu seinem 1652 erfolgten Tode begleitet hot. Dieser sein äußerer Lebensberuf veranlasste ihn, eine Reihe von Schriften zu verfassen, die dem Kreise der allgemeinen humanistisch-realistischen Studien angehören und von der allseitigen Bildung ihres Autors Zeugnis ablegen: eine logica, ein compendium rhetorices, eine medulla latinitatis, sodann contemplationum physicarum sectiones tres (nämlich physiologiae generalis, cosmologiae, und de corporibus coelestibus), ferner eine philosophia moralis, eine politica und eine historisch-geographische Schrift über Ägypten: admiranda Nili ex 318 autoritatibus graecis et latinis illustrata. Aber sein innerstes Geistesleben blieb doch der Theologie zugewandt (die er auf dem Zerbster Gymnasium neben den allgemeinen Wissenschaften auch zu lehren hatte), und auf diesem Felde liegen seine bedeutendsten Leistungen: sein Compendium christianae theologiae (Hanau 1634), sein Christianae theologiae systema majus (nach seinem Tode zu Kassel 1656 erschienen; eine spätere Ausgabe Frankfurt a. M. 1677), seine exercitationes theologicae contra Jo. Gerhardum et Danhauerum, und seine collatio doctrinae reformatorum et lutheranorum (Kassel 1660). Seine vielseitige allgemeine Bildung bewarte ihn vor der Klippe, sich in abstruse Quästionen zu verlieren; seine logischen und philosophischen Voraussetzungen sind einfacher und durchsichtiger Natur; er macht von der Dialektik mehr nur einen formellen Gebrauch, als dass er sich — wie Gisbert Voet — in die harspoltigen Begriffsdistinktionen des feinen Aristotelismus verirrte. Die Fragen, in die er jegliches Dogma zerlegt, sind solche, die sich ihm aus dem Dogma selber und dessen innerer Dialektik ergeben und zur Aufhellung und Präzisirung des Dogma's wirklich dienen; nicht sind sie (wie so oft bei Voet) von außen her aus dem aristotelischen System an das Dogma herangebracht. So hot seine Scholastik etwas Gesundes. In der Zerteilung des Stoffes sowie in der Entscheidung schwieriger Probleme tritt überall ein großer Scharfsinn an den Tag; weniger jener Tiefsinn, welcher große und fruchtbare Ideeen in der kompakten Form scholastischer Begriffsbestimmungen zu erfassen und zur Darstellung zu bringen vermöchte. — Wendelin's Systema christ. theol. ist in's Holländische und von dem siebenbürgischen Fürsten Michael Apaffi ins Ungarische übersetzt worden.

Quellen: Seine Schriften; Becmanni anhältische Historie; Jöcher's allgem. Gelehrten-Lexikon. Dr. A. Ebrard.

Wenden, Bekehrung zum Christentum. Unter den Völkern indogermanischen Stammes stehen den Deutschen, wenn wir den Ergebnissen der vergleichenden Sprachwissenschaft folgen, weitaus am nächsten ihre östlichen Nachbarn, die Slaven, welche noch der großen Völkerwanderung allmählich in die von den deutschen Urbewonern mehr oder weniger verlassenen Gegenden Ostdeutschlands vordrangen. Die vielfach geteilten Slavenstämme, welche seitdem im Nordosten Deutschlands zwischen Elbe und Oder wonten, wie die Abodriten oder Obotriten

in Mecklenburg, die Wilzen im Brandenburgischen, die Ranen auf der Insel Rügen, die Pommern u. s. f., fasst man unter dem Namen der Wenden zusammen. Wie alle Slaven erscheinen dieselben in der Geschichte troß ihrer Verwandtschaft mit den Deutschen, ihrer mannigfachen Anlagen und gemütvollen Art, als weitaus geringer begabt für selbständiges Wirken und haben etwas Tüchtiges in der Tat nur in der Verbindung mit den Deutschen geleistet, durch die sie zum Christentum wie zu deutscher Sitte gefürt wurden. Dieser Prozess der Widergewinnung des deutschen Nordostens für das Germanentum ist für die Gesamtgeschichte von um so höherer Bedeutung, als die alten Wendenlande die Stammsiße der brandenburgisch-preußischen Macht und die festesten Wurzeln ihrer Kraft einschließen, von wo die jeßige Einigung der deutschen Völker zu weltgebietender Machtstellung ausgegangen ist, und wo jedenfalls ein Hauptbollwerk des evangelischen Christentums und wichtige Ausgangspunkte für die Heidenbekehrungen der Neuzeit (besonders in Berlin für Südafrika, China und die Kohls) entstanden sind. Erste Grundlage für diese großartige Entwickelung ist die Bekehrung der Wenden zum Christentum und ihre damit zusammenhängende Verschmelzung mit den in ihrer Mitte angesiedelten Deutschen sächsischen Stammes.

Die Sachsen nämlich sind es gewesen, welche diese weiten Landstriche für christlich-deutsche Kultur widererworben haben, indem sie in ihrer nüchtern verständigen Art auf das Naheliegende sahen und deshalb, statt an den Kreuzfarten in das Morgenland sich zu beteiligen, bereitwillig das Kreuz nahmen und gegen die Wenden zogen, um mit der ihnen eigentümlichen Zähigkeit nicht eher nachzulassen, als bis jene weiten Grenzmarken der Kirche wie dem deutschen Reiche einverleibt waren.

Freilich hatte schon der gewaltige Frankenfürst Karl der Große den Versuch gemacht, die Wenden in den Kirchen- und Reichsverband hineinzufügen; doch benüßten dieselben die Wirren nach dem Tode des großen Kaisers, um die lästige Fremdherrschaft und das ihnen doch nur aufgedrungene Christentum wie ein Joch in widerholten Fehden abzuschütteln und dann durch Raubzüge ihrerseits das ostfränkische Reich heimzusuchen, so dass zunächst den kraftvollen Königen sächsischen Stammes saure Arbeit genug im Kampfe gegen die abtrünnigen Wenden übrig blieb, um die von den Karolingern mehr vorgezeichnete als gelöste Aufgabe der Germanen im Osten der Elbe durchzufüren.

Wie schwer Heinrichs I. Faust auf den Wenden lastete, davon zeugt namentlich die in strengster Winterkälte energisch durchgesetzte Eroberung des festen Hauptsitzes der Heveller Brennaburg (Brandenburg) 928 und der entscheidende Sieg bei Lunkini (Lenzen an der Elbe, nördlich von Wittenberge in der Priegniß) im folgenden Jare über ein großes Heer verschiedener Wendenvölker. Es folgte die Errichtung besonderer Marken, die später als Nordmark (wendische Mark, Mark Brandenburg) und als Mark Meißen (im Gebiete der Daleminzier) bezeichnet wurden, sowie die Unterwerfung der Abodriten. Sächsische und fränkische Ansiedler wurden in die verödeten Gegenden verpflanzt und wenigstens die Zusage den Besiegten abgenötigt, sich den kirchlichen Einrichtungen der Sachsen zu fügen.

Das Werk seines Vaters fürte Otto der Große fort und sicherte es nach blutiger Niederwerfung eines Wendenaufstandes durch Gründung der Bistümer Aldenburg (später Lübeck, vgl. Art. „Vicelinus“ Bd. XVI, S. 437), Havelberg, Brandenburg, Zeiß, Meißen, Merseburg, die fast alle 968 dem neugegründeten Erzbistum Magdeburg unterstellt wurden, indem nur Aldenburg unter den Wagerwenden dem Hamburger Sprengel zufiel. Von hier aus begann auch die Missionsarbeit, neben der freilich noch heftige Kämpfe der königlichen Markgrafen gegen die wider und wider aufständischen Wenden hergingen, in denen besonders der nordmärkische Markgraf und Herzog Gero sich auszeichnete. Wenn aber auch der Kaiser auf einer Synode zu Ravenna 967 sich rühmte, er habe die meisten slavischen Nationen jenseits der Elbe bekehrt, so darf das nicht in einem zu innerlichen Sinne verstanden werden: viel heidnisches Wesen, selbst offenbarer Göhendienst, und ingrimmiger Hass gegen das Deutschtum war unter den Wenden noch tief eingewurzelt, was um so weniger wundernehmen kann, als ihnen die neue

Religlan dach vorzugsweise mit siegreichem Schwert aufgedrängt ward. Mochte auch ein fester Grund für das Kirchenwesen im Wendenlande durch Otto I. gelegt sein, sa „kastete es dessenungeachtet noch viele Mühe und Anstrengung, das Christentum in demselben einheimisch zu machen, und noch valle zwel Jarhunderte vergingen unter widerholten Empörungen und manchen blutigen Kämpfen, bis es dem fortgesetzten Unterrichte der Geistlichen in den Stiften und Klöstern sowle dem Einflusse der deutschen Ansiedler in dem täglichen Verkehre gelang, nicht nur die tratzigen, unzufriedenen slavischen Gemüter zu besänftigen, sondern auch die gesamten, vam althergebrachten heidnischen Aberglauben sa lange beherrschten Völkerschaften mit den christlichen Lehren zu durchdringen und an die Sprache, Lebensweise und Verfassung der Deutschen sa zu gewönen, dass sie mit ihnen ein Ganzes wurden". (Schluss des Artikels in der 1. Aufl. van G. H. Klippel.)

Auch der Versuch des Wendenfürsten Gottschalk (vgl. den Artikel von Wagenmann Encyklop. Bd. V, S. 328 f. und die dart angefürte Litteratur) um die Mitte des 11. Jarhunderts, ein national-wendisches Reich christlicher Religion zu begründen, kann nur als eine, freilich anziebende, Episode gelten: das edle Streben des „Wendenkönigs" endete mit dem Märtyrertode desselben zu Lenzen 1066, dem eine furchlbare Christenverfolgung sich anschloss, worauf noch mancherlei Schwankungen in den Wendenländern falgten, wie wir dergleichen von den Wagriern in dem Artikel „Vicelin" ausgefürt haben.

Äußerlich gebrochen ward der Widerstand der Wenden endlich durch eine Reihe mächtiger Fürsten, welche durch Kriegsgewalt die palitische Selbständigkeit der einzelnen Stämme vernichteten. Sa unterwarf Baleslav III. van Palen 1121 die Herzöge von Pammern und veranlasste dann die Christianisirung des Landes durch Otto van Bamberg (s. diesen Artikel Bd. XI, S. 140) 1124—1128, worauf 1181 daselbst die Oberlehnsherrschaft des deutschen Reiches anerkannt ward. Die Wilzen bezwang Albrecht der Bär, welcher 1134—1170 die Nordmark kraftvoll regierte und erweiterte, indem er zugleich überall der Kirche sich als Freund erwies und dle Bistümer unterstützte, auch deutsche Kalonisten lns Land zog. Gleichzeitlg sicherte Heinrich der Löwe christlich-deutsche Herrschaft mit dem Schwerte ln der Faust unter den Wagriern und Obotriten, auch seinerseits ein Beförderer der deutschen Kalonisation und der christlichen Bislümer, so zwar, dass die Bischöfe von Oldenburg (Lübeck), Ratzeburg und Mecklenburg (seit 1165 in Schwerin) 1160 ihm huldigen mussten. Vielfach im Bunde mit Herzog Heinrich kämpfte König Waldemar der Große van Dänemark gegen die Wenden, deren Seeräuberei ihm lästig war. Namentlich machte er sich die Insel Rügen untertan, wa sein streitbarer Bischof von Raeskilde, Absalon (s. den Artikel Bd. I, S. 107) das hochangesehene Heiligtum des Götzen Swantenit auf Arkona zerstörte (1168).

Innerlich ging daneben die Arbeit der Pflanzung christlichen Lebens langsam aber sicher varwärts, besonders durch die unermüdliche Tätigkeit des von Norbert gestifteten Ordens der Prämonslratenser, deren segensreiche Täligkeit eingehend geschildert ist van Franz Winter in dem 1865 erschienenen Buche, die „Prämonstratenser des 12. Jarhunderts und ihre Bedeutung für das nardöstliche Deutschland. Ein Beitrag zur Geschichte der Christianisirung und Germanisirung des Wendenlandes". In größter Enthaltsamkeit und Selbstverleugnung suchte dieser Orden allerdings mehr dle Stille als die Heiden auf, aber überall an Mittelpunkten des Verkehrs bauten die Prämonstratenser ihre Kirchen und Klöster und unterließen es nicht, wo sich Wenden bei ihnen sammelten, ihnen das Evangelium zu predlgen. Und wie die fleißigen Mönche im eigenen Anbau lhrer Besitzungen Vorbilder der Landeskultur waren, so predigle ihr stiller Christenwandel den Neubekehrten durch die Tat den Segen christlicher Gemeinschaft, welcher aus der Inbrunst des Glaubens quillt. Gerade diese Tätigkeit aber, die dach die allerwichtigste und heilsamste ist, können wir nicht genauer darstellen, da hierüber Urkunden nicht vorliegen.

Allmählich wich das Feuer der ersten Begeisterung, und andere Orden füllten die Stelle der Prämonstratenser aus, zunächst die ihnen eng befreundeten Cisterzienser, welche als Pianiere der Kultur auch die Sumpfgegenden des Wendenlandes wonlich

machten (vgl. Winter, Die Cisterzienser des nordöstl. Deutschl., Gotha 1868, 3 Bde). Wärend aber im allgemeinen der Prämonstratenserorden am Ende des Mittelalters völlig verfallen war, so wandten sich die besseren Elemente desselben entschieden der Reformation zu, wie denn Luthers Seelsorger ein Prämonstratenser aus dem 1177 gestifteten Kloster Belbog (Belbuck) bei Treptow an der Rega war: Johann Bugenhagen, „der Pastor der Reformation".

Zu vergleichen außer den Angaben der Kirchengeschichten und den oben genannten Werken von Winter besonders L. Giesebrecht, Wendische Geschichten I—III, Berlin 1843, wo Bd. 3, S. 275—398 die Quellen eingehend besprochen sind, unter denen wir Saxonis Grammatici historia Danica, Widukindi annales de rebus Saxonum gestis, Thietmari chronicon, Adami Bremensis gesta Hammenburgensis ecclesiae pontificum hervorheben. — Unter anderen Geschichtswerken scheint besonders beachtenswert, was sich bei W. v. Giesebrecht in seiner Geschichte der deutschen Kaiser zerstreut findet. **A. Kolbe.**

Wenzel, der Heilige, Herzog von Böhmen. Die Geschichte dieses von den Böhmen (Czechen) zu allen Zeiten hoch gehaltenen Fürsten hat eine religiös-kirchliche und zugleich eine politische Bedeutung. Sie begreift sich aus den Gesamtverhältnissen des böhmisch-slavischen Reiches und Volkes. Vieles ist noch unaufgeklärt und manche uns überlieferte Nachricht läßt sich bis heute historisch nicht begründen.

Die ersten Anfänge des Christentums in Böhmen werden an den Schluss der ersten Hälfte des 9. Jarhunderts verlegt. Bis hieher waren auch die böhmischen Slaven Heiden und obgleich man geneigt ist, in diesem Heidentum die Grundzüge eines gewissen Monotheismus zu finden, so tritt in den Kämpfen zwischen der heidnischen und christlichen Weltanschauung die Spur eines solchen heidnischen Monotheismus nie zu Tage. Die Eigenart des Volkes gab sich auch im Kultus kund, der in Tempeln, Priestern, Opfern und Bildern reich ausgestattet war. Die Hauptstätte des Götterdienstes war der Wyssehrad. Die Tempel gewönlich von Holz, außen mit Schnitzwerk, innen mit Säulen geschmückt, an den Wänden Teppiche und gewebte Tücher, in der Mitte das kolossale hölzerne oder kleine eherne Götterbild, im letzteren Falle auf einer Erhöhung angebracht. Hier war auch die Kriegsbeute untergebracht. Auch in den Wäldern und Hainen, auf Bergen und Hügeln, immer im Schatten heiliger Bäume ragten die Kultusstätten weit ins Land hinein und weil jedes Glied des Volkes an der Erhaltung derselben gern und freudig beteiligt war, darum hielt man so fest an dem Hergebrachten und durch das graue Alter Geheiligten und kostete es so schwere Kämpfe, das Heidentum zu beseitigen. Und so heiter uns das alles erscheinen mag, so lag über dem Volke doch die Nacht. Warscheinlich schon vor Karl M. fiel hier und da ein Sonnenstral des Evangeliums in das Land, doch ist der dem hl. Emmeran (605—652) zugeschriebene Versuch einer Christianisirung Böhmens historisch nicht beglaubigt. Erst das Zusammenwirken politischer und anderer Verhältnisse brachte, zuerst stoßweise, die Evangelisirung in Fluss und durchsäuerte das Heidentum. Vorbereitend war schon die Wal des Herzogs; sie geschah durch freie Erhebung auf den Herzogsstul am Wyssehrad. Dem Herzog zur Seite standen zwölf Senatoren, Kmeten genannt, auf Lebenszeit aus den vornehmsten Geschlechtern, den Lechen, gewält. Diese waren die großen Grundbesitzer und werden von den gleichzeitigen und späteren Chronisten als „reguli, duces, primores oder optimates" bezeichnet. Jeder einzelne fürte den Namen Knez, d. h. Fürst; das Wort bedeutet aber auch Priester, daher es warscheinlich ist, dass aus diesen Lechen die Priester des Landes, mindestens die vornehmsten gewält wurden. Solche Lechen waren z. B. Wrs (Wrsch) — später Wrsowici; die Popl — Namen, die heute noch vorkommen und dem höchsten Adel Böhmens angehören. — Die freien Grundeigentümer (Zemane) bildeten die große Masse des Volkes; sie zerfielen in Familien und Stämme, an deren Spitze der Wladyka in Folge freier Wal stand. Aus diesen freien Leuten entwickelte

sich später der niedere böhmische Adel und die sogenannten Freisassen. Die Untersassen endlich arbeiteten für die Lechen.

An solche Lechen ist zu denken, wenn uns erzält wird, dass im Jare 844 vierzehn böhmische Fürsten den Entschluss fassten, das Christentum anzunehmen, sich nach Regensburg zu König Ludwig dem Deutschen begaben und am 1. Januar 845 mit ihrem Gefolge sich daselbst taufen ließen. So heißt es in Rudolfi Fuldensis Annales (Pertz I, 364): „Hludowicus XIV ex ducibus Boemorum cum hominibus suis christianam religionem desiderantes suscepit et in octavis theophaniae baptizari jussit". Hiermit sind die ersten deutlichen Spuren des Christentums in Böhmen aufgedeckt und wurde in Folge dieses Ereignisses Böhmen in die Regensburger Diözese fürs erste einbezogen. Doch scheint der Einfluss dieser christlich gewordenen Lechen noch nicht so bedeutend gewesen zu sein, dass ihr merkwürdiges und Aufsehen erregendes Vorgehen im Lande selbst oder gar bei dem Herzog Hostivit eine tiefer gehende Beachtung christlicher Lehre und Sitte hervorgerufen hätte. Den Lechen scheinen deutsche christliche Priester nachgezogen zu sein, von denen man sagt, dass sie Belehrungsversuche an dem Herzog Borziwoi unternommen hätten — jedoch one Erfolg.

Andere Ereignisse sollten die unaustilgbaren ersten Keime neu beleben und größere Frucht schaffen. Der Herzog Borziwoi von Böhmen schloss mit Swatopluk, dem Fürsten des großmährischen Reiches, ein Bündnis. Hieher nach Mähren waren die Brüder Cyrillus und Methodius, Söne des Patriarchen Leo von Thessalonich, als Lehrer des Evangeliums gekommen. Es geschah dies auf Grund einer Gesandtschaft, welche der Herzog Rastislaw von Mähren an den Kaiser Michael nach Konstantinopel geschickt hatte und die dem Verlangen des Herzogs Ausdruck gab, ihn selbst und sein ganzes Volk dem Christentum zuzufüren. Als Rastislaws Nachfolger, Swatopluk, das oben erwänte Bündnis mit Borziwoi schloss, war der großmährische Hof und mit ihm ein ansehnlicher Teil des Volkes bereits dem Christentum zugetan, und stand namentlich die Wirksamkeit des Methodius in höchster Blüthe. Dieser benutzte die Anwesenheit des Herzogs Borziwoi in Mähren, ihn zum Evangelium zu bekehren. Es gelang der feurigen Beredsamkeit des sogenannten Slawenapostels Methodius: der Herzog Borziwoi von Böhmen und seine Gemalin Ludmila ließen sich taufen, warscheinlich im Herbst 871 — ob aber in Mähren an Swatopluk's Hofe oder in Böhmen, das ist nicht bekannt. Überhaupt hat sich an diese Bekehrung mancherlei Legendenhaftes geknüpft und ist die Taufe des Herzogs selbst, wie uns scheint, mit Unrecht bestritten worden. Denn noch heute werden jene Kirchen erwänt, die er erbaut hat, so die Clemenskirche auf der jetzt verfallenen herzoglichen Burg Levy Hradek in der Nähe von Prag, ebenso die Clemenskirche am Wyssehrad. Sicher ist, dass von jetzt an durch die Bemühungen der Priesterschaft und unter dem Schutz des Herzogs sowie unter Zustimmung des römischen Papstes eine (griechisch-)slavische und neben ihr eine lateinische Liturgie sich ausbildete, deren Fragmente in glagolischen, cyrillischen und lateinischen Schriftzügen noch vorhanden sind. Methodius starb im J. 885 — doch ist sein Todestag streitig, gewönlich nimmt man den 6. April an.

Unter dem Hin- und Herwogen des Heiden- und Christentums in Böhmen wurde Wenzel der Heilige geboren. Herzog Borziwoi und dessen Gemalin Ludmila waren seine Großeltern. Ihre Söne Spitignew I. und Wratislaw waren dem Christentum zugetan und förderten dasselbe durch eigenes frommes Beispiel, sowie durch die Stiftung von Kirchen und Klöstern; so erbaute Spitignew die an seine Residenz, den Teynhof in Prag anstoßende Marienkirche; Wratislaw gründete das Collegiatstift St. Georg auf dem Prager Schlosse. Wenzels Vater war Herzog Wratislaw; er war mit Drahomira, einer Fürstentochter der heidnischen Luticen, vermält. Sie selbst war eine Heidin und fanatisch gegen das Christentum eingenommen, dazu herrschsüchtig, ränkevoll und leidenschaftlich, so dass sie one Bedenken noch bei Lebzeiten ihres Gemals die Bekenner des Christentums zu verfolgen trachtete. Sie schenkte ihrem Gemal neben vier Töchtern auch zwei Söne, von denen der ältere, Wenzel (Wenceslaus, Wa-

ceslaw), voraussichtlich den Herzogsstul von Böhmen besteigen sollte — und Baleslaw (Baleslaus). Als Herzog Wratislaw starb (926), war sein Son Wenzel noch nicht valle 18 Jare alt, er scheint also um das Jar 908 geboren zu sein. In der Erkenntnis, dass Drahomira nur verderblich auf die Entwickelung Wenzels einwirken würde, hatte Wratislaw die Bestimmung getraffen, dass sein Son Wenzel durch die Großmutter Ludmila erzogen und ihr auch ein wichtiger Einfluss auf die Regierung des Landes gesichert werde. In der zuerst 1827 in Moskau veröffentlichten Wenzelslegende, deren Entstehung man in das 10. Jarhundert verlegt, wird erzält, dass die Großmutter Ludmila ihren Enkel, den hl. Wenzel, nach Art eines Priesters in slavischer Schrift, sein Vater aber in lateinischer Schrift unterrichten ließ; dass er wie irgend ein anderer tüchtiger Priester oder Bischof die lateinischen Bücher verstand, und wenn er ein slavisches aber griechisches Buch aus der Hand legte, den Inhalt one Mühe aus dem Gedächtnis recitiren konnte. One auf diese legendarische Nachricht einen besanderen Wert zu legen, geht dach aus ihr hervor, dass Wenzel's Jugend in jene Kämpfe fiel, in welchen slavische und römische Liturgie und Kirchentum noch um den Sieg rangen. Im übrigen war der Einfluss der milden und sanften Ludmila auf ihren Enkel Wenzeslaus ein vortrefflicher. War sie doch selbst eine eifrige Christin, die wärend ihres Witwenstandes still und zurückgezagen, eine Waltäterin der Armen, lebte. Sie hatte in Wenzel den tiefen Sinn für das Evangelium geweckt und genärt, sie sargte dafür, dass durch den Umgang mit frommen und gelehrten Männern Wenzel's Geist und Gemüt gekräftigt und nach allen Seiten, so weit es damals möglich war, durchgebildet wurde. Wenzel selbst war seiner Graßmutter von Herzen zugetan und es ward klar, dass Drahamiras Gedanken, ihre beiden Söne dem Heidentum zu gewinnen, nicht ausgefürt werden konnten. Um des lieben Friedens willen hatte sich Ludmila schon längst auf ihren Witwensitz Tetin zurückgezagen und freiwillig der ihr verliehenen Regierungsgewalt entsagt. Drahomira riss die Vormundschaft über die Prinzen und die herzogliche Gewalt an sich und wütete gegen das Christentum in der grausamsten Weise. Endlich sann sie darauf, Ludmila gänzlich beiseite zu schaffen. Sie setzte sich zu diesem Zweck mit mehreren ihr vertrauten Männern in Verbindung und diese versprachen ihr, die verhasste Beschützerin der Christen zu töten. In dieser Absicht begaben sich zwei der Mörder, Tumo und Gomo, nach Tetin, brachen nächtlicher Weile mit einer Schar Bewaffneter in das Haus der Ludmila ein, drangen bis in ihr Schlafgemach und erwürgten die Betende mit deren eigenem Schleier (15. Sept. 927). Gottesfürchtige Männer begruben den verstümmelten Leichnam auf dem St. Katharinenkirchhafe zu Tetin; dorthin strömten die Gläubigen, um an dem Grabe der edlen Märtyrerin zu beten und die Zeit hat ihr den Heiligenglanz um das Haupt gewoben. Selbst Drahomina wagte es nicht, die Ruhestätte der Gemardeten irgendwie zu entweihen, oder deren Verehrung mit Gewalt zu hindern. In späteren Tagen wurde das Haus des Mordes in eine Kirche des Erzengels Michael umgewandelt, der Leib Ludmilas aber durch Herzag Wenzel nach Prag überfürt und in dem Nonnenkloster zu St. Georg am Hradschin beigesetzt.

Zwanzig Jare alt übernahm Herzog Wenzel im J. 928 die Regierung von Böhmen; allerdings nicht ane schwere Kämpfe gegen seine unnatürliche Mutter, die schließlich mit ihrem gesamten Anhange aus dem Lande verbannt wurde. Politische Verwickelungen brachten es mit sich, dass Wenzel sich in den Schutz des deutschen Reiches stellte und sich sagar zur Zalung eines Tributes verpflichtete. Seit diesem engen Anschluss an Deutschland wurde in der christlichen Kirche Böhmens die lateinische Liturgie mehr und mehr herrschend und blieb es, bis in den Tagen der Husiten die Böhmen der alten Zeiten sich gern erinnerten und die Muttersprache im Gattesdienste wider einsürten. — Seinem Bruder Boleslaw, einem ehrgeizigen, kün aufstrebenden, durch und durch heidnisch gesinnten jungen Manne überwies Wenzel das Gebiet von Bunzlau zu seinem Unterhalte. Der kleine Strich Landes war dem stürmischen Tyrannen bald zu eng und er suchte das Regiment in Böhmen in seine Hand zu bekommen.

Dieses Vorhaben wurde durch verschiedene Umstände unterstützt. Zunächst hatte Wenzel selbst in seinem edlen und hochherzigen Sinn aus eigenem Antrieb seine Mutter aus der Verbannung zurückgerufen, ja sie unter großen Ehrenbezeigungen heimgeholt und damit seinem Bruder die ränkevollste Gehilfin beigesellt. Im Lande selbst gab es unter den großen und kleinen Leuten viele Missvergnügte. Herzog Wenzel war zwar reich an Regententugenden; der Krieg war ihm ein Greuel und er suchte ihn um jeden Preis zu vermeiden; es heißt, dass er alle Galgen im Lande niederreißen ließ, obgleich er das Verbrechen nicht ungestraft ließ. Aber sein christlich strenges, vielleicht sogar asketisches Leben erregte Anstoß bei allen denen, die in dem Ausgang des Mittelalters, in ihrem mehr heidnischen Wesen die Forderungen des religiösen Lebens dem wilden Genuss der Gelage und den Roheiten eines mehr oder weniger zügellosen Naturlebens hintansetzten. Wenzel erfreute sich der Hochachtung mancher Fürsten; so bot ihm Kaiser Otto I. auf dem Reichstage in Worms die böhmische Königskrone an, er aber schlug sie aus und wir verstehen den Sinn, in welchem er als Ersatz für die Krone die Reliquien des hl. Vitus (Veit) und des hl. Sigmund von Burgund sich erbat. In vielen Städten Böhmens baute er neue Kirchen und ließ die zerstörten wider herstellen; zu der St. Veitkirche in Prag legte er den Grund. Er stattete die Kirchen und Klöster mit reichen Dotationen und Privilegien aus, berief Priester und Mönche aus Deutschland, schloss sich eng an den Bischof von Regensburg an und befestigte so das römische Kirchentum in Böhmen immer mehr. Auch sonst suchte er seines Glaubens zu leben und dadurch aller Welt ein Vorbild in der Erstrebung christlicher Vollkommenheit zu werden. Die Armen, die Witwen und Waisen, die Gefangenen und Unglücklichen fanden bei ihm stets ein mitleidiges, zur Hilfe geneigtes Herz. Selbst gastfrei, hat er dennoch nie an heidnischen Festgelagen teilgenommen und wo er sonst bei Festmalen des Guten zu viel tat, da suchte er sich durch Bußübungen zu reinigen. Um lästigen Bemerkungen zu entgehen, widmete er sogar die Stunden der Nacht den Werken der christlichen Liebe und es wird erzält, dass er mit eigener Hand den Acker bebaute und den Weinstock bestellte, um Brot und Wein für die Messe zu bereiten. Mehr als Freund denn als Diener und Haushofmeister trug Wenzel den Priester Podiwin in seinem Herzen; durch ihn ließ er arme heidnische Kinder im Christentum unterweisen, durch ihn sorgte er auch für eine christliche Bildung seiner Diener und Hofleute und die Vita Wenceslai schildert den Erfolg dieses Unterrichtes, indem sie rühmt, „quod pene nullus curtensium foret, qui psalmographorum hymnos canere vel stylo exarare ignoraret, vel aliquid ad ecclesiasticum pertinens non addisceret“. Da durchlief ein Gerücht das Land, dass Herzog Wenzel eine Pilgerfart nach Rom unternehmen wolle. Dieser Entschluss schien den Missvergnügten ein deutliches Zeichen, dass der Herzog sich nun ganz und gar in die Hände der Priesterschaft auszuliefern im Begriffe stehe. Boleslaw und Drahomira glaubten die Zeit des Handelns für sich gekommen und gegen Ende September 936 wurde der blutige Anschlag ausgefürt.

Herzog Wenzel hatte die Gewonheit, die verschiedenen Städte des Landes an den Kirchweihfesten zu besuchen. So kam er am 27. September 936 auch nach Altbunzlau, der Residenz seines Bruders Boleslaw, um in der Kirche St. Cosmas und Damian daselbst anzubeten. Nach Beendigung des Gottesdienstes wollte Wenzel sofort nach Prag zurückkehren, doch ließ sich der Arglose bereden, der Einladung seines Bruders zu einem Gastmale Folge zu leisten. Nach jetzt wurde Wenzel vor Boleslaw gewarnt, gab dem aber keine Folge. Außerhalb der eigenen Burg, in deren Mauern Wenzel schlief, in dem Hause Gnewsa's, verabredete Boleslaw mit den Seinen Ort und Stunde des Mordes. Am folgenden Morgen, 28. September, ging Wenzel beim Klang der Morgenglocke nochmals zur Kirche; beim Eintritt in das Tor trat ihm Boleslaw entgegen, dem Wenzel in sein gesetzter höfischer Rede hohes Lob für die vortreffliche Bewirtung spendete. „Nun, so will ich dich heute noch besser bewirten!“ rief Boleslaw, zog sein Schwert und verwundete seinen Bruder. Dieser aber ermannte sich sofort, entwand dem Mörder das Schwert, warf ihn zu Boden und rief: „Das verzeihe dir Gott,

Bruder!“ Zugleich aber erhob Boleslow ein großes Geschrei, als ob er der Bedrohte wäre; seine Helfershelfer stürzten herbei, fielen über Wenzel, der sich bis an die Kirchentür geflüchtet hatte, her und hier wurde er von Gnewsa durchbohrt und sank leblos zu Boden. Die Verwirrung wurde grenzenlos, als auch die treuesten Diener Wenzels, die ihm nach Bunzlau gefolgt waren, unter der Schärfe des Schwertes fielen, andere konnten sich flüchten und retteten so ihr Leben. Wenzels Leichnam blieb längere Zeit vor der Kirche liegen, bis endlich ein Priester, Namens Chrastny, es wagte, ihn in ein Gewond gehüllt, aufzuheben und in das Priesterhaus in sicheren Gewarsam zu bringen. Auch Drahomira soll herbeigekommen sein und sich in Tränen ousgelöst vor der Leiche ihres Sones niedergeworfen haben. Boleslaw bereute zwar seine Tat und ließ drei Jare später den Leichnam Wenzels nach Prog in die St. Veitkirche bringen; ober trotzdem fürte er das Regiment, das er nun ungehindert on sich gerissen hatte, in der grausamsten Weise, besonders gegen die christlichen Kirchen und Geistlichen. Wenzels Lob, Ruhm und Preis stieg bei dem Volke von Jar zu Jar; man hielt dafür, dass on seinem Grabe mancherlei Wunder geschehen seien, er selbst wurde heilig gesprochen, zum Patron des Landes Böhmen erhoben, Kirchen und Altäre, Kopellen und Klöster wurden ihm zu Ehren erbaut, sein Bildnis war auf Münzen, ouf Siegeln und Fanen zu sehen und noch heute gilt der „heilige Wenzel“ mehr als irgend eine ondere historische Gestalt des böhmischen Volkes und Landes.

Zum Schluss seien noch zwei Angelegenheiten erwänt: dos Patrimoninm Sti. Wenceslai (die Erbschaft des hl. Wenzel) und die Sage von **Pribislawa**, der ongeblichen Schwester des hl. Wenzel.

Was die letztere anbelongt, so ist schon oben erwänt, dass Wenzel allerdings vier Schwestern hatte, von denen ober in den ungefälschten Quellenschriften keine einzige mit Namen genannt wird. Von der „hl. Pribislawa“, dieser vermeintlichen Schwester Wenzels, aber wird erzält, dass sie „von der Wiege an unterwiesen worden sei, Gott zu dienen, wie das Evangelium es heischt: one Klage. Durch Gottes Hand von dem Joch des Gatten erlöst, ergab sie sich ganz dem Dienst des Herrn und verharrte bei Tag und Nacht im Gebet, in Fasten und Wachen“. Von ihr werden mancherlei Wunder berichtet und namentlich eines als besonders bemerkenswert hervorgehoben: sie heilte ihrem toten Bruder Wenzel das abgehauene äußere Ohr on. — Alles dies wird in Christiau's Vita Ludmilae et Wenceslai erzält, von wo es in die Chronik des Dalimil überging — und Pribislawa wird hier bestimmt als die Schwester Wenzels bezeichuet. Nach den gründlichen Untersuchungen von Büdinger und Wottenbach ist aber die Fälschung der oben erwänten Quellen zweifellos bewiesen und somit die hl. Pribislawo, ols eine Schwester Wenzels, in das Reich der Legenden verwiesen, und zwar um so mehr, ols in den völlig glaubwürdigen Quellen ous dem 10. bis 13. Jarhundert dieser Name gar nicht erwänt wird.

Es entsteht aber die Frage: wie kam die hl. Pribislawa in Christian's Vita Ludm. et Wenc. und in den Dolimil? One Zweifel benützte Christian (om Beginn des 14. Jarh.) eine Schrift, die uns heute noch ols Fortsetzung des Geschichtswerkes des Cosmas von Prag bekannt ist und von einem Mönch des Benediktinerklosters Sazawa verfasst wurde, der zu dem Jore 1132 unter Anderem bemerkt: „Pribizlawa coniux Groznatae suae fecit terminum vitae. De cuius pia conversatione quaedam fidelium memoriae stili officio summatim commendare satis ad rem arbitramur pertinere. In cuius moribus, dum in carne vixit et Deo placuisse confidimus et hominibus Deum diligentibus omnigenae virtutis speculum constituisse vidimus. Totius namque vitae suae tempore familiare studium habuit, cultum Dei intime diligere, nihil eius amori praeponere, pauperum Christi ex visceribus pietatis matrem se exhibere, personis quoque Dei servitio mancipatis tota mentis sinceritate ac devotione honorem et adiutorium, prout res exegisset, offerre. Bona quidem legali iuncta marito fuit, melior deinde in viduitate permansit, optima post lacrimabilem dilecti et unici filii sui Sevori humationem effulsit“. — Diese Pribislawa von Grosnata oder Hrosnota wurde von Christion in der Legende von der hl. Ludmila und Wenzel als

des letzteren Schwester bestimmt bezeichnet; Christian hat die Schilderung des Monach. Saz. benützt und die Art und Weise, wie von dieser vornehmen Dame aus dem Geschlechte der Hrosnata gesprochen, läſst ihn auf den sublimen Einfall kommen, sie als die Schwester Wenzels hinzustellen und zugleich von ihr die Wundergeschichte mit dem Ohr erzälen. Unsere Pribislawa schenkte nach dem Tode ihres einzigen Sones alle ihre Güter dem Kloster Sazawa und unternahm in Begleitung des Bischofs Meginhard eine Pilgerfart nach Jerusalem.

Das Patrimonium Sti. Wenceslai ist nicht in die Tage des Herzogs Wenzel zurückzudatiren, sondern gehört einer verhältnismäßig viel jüngeren Zeit an, es ist eine Erfindung der Jesuiten. Vor der großen Katastrophe waren die Jesuiten in Böhmen unter der protestantischen Bevölkerung die eifrigsten, schlauesten und künsten Missionare; besonders suchten sie die protestantischen Bücher an sich zu bringen, ja zalten sogar Entschädigung für dieselben. Als aber der Sturm losgebrochen, die Bücher konfiszirt und verbrannt oder sonstwie abhanden gekommen und das arme Volk selbst zum Katholizismus bekehrt war, da stellte sich der Mangel an christlichen Erbauungsschriften heraus. So schreibt der Prager Erzbischof J. Fr. v. Waldstein 1692: „post exstirpatam nuper husiticam haeresin, exustosque libros acatholicos, librorum catholicorum qui in locum haereticorum substituantur, magna in Boemia est penuria". Diesem Mangel abzuhelfen, stiftete die Mutter des Jesuiten Steyer im J. 1670 ein Kapital, aus dessen Erträgnissen „dem ungebildeten Publikum" eine geistige Narung geboten werden sollte, die selbstverständlich durch die Hände der Jesuiten bereitet wurde. Im Jare 1692 nahm der oben genannte Erzbischof Waldstein die Stiftung ausdrücklich unter seinen Schutz, schenkte den Jesuiten zur Vermehrung des Betriebskapitals 2000 Exemplare eines 1677 gedruckten böhmischen Neuen Testamentes und bezeichnete das Institut als ein „pium et prudentissimum Societatis Jesu inventum et statutum, quo millenos jam haereticos libros e manibus rudis plebeculae per modum cujusdam commutationis vidimus excussos". Diesem Institute, welches nur ein neues Mittel zur Ausbreitung des Katholizismus war, wurde die in politischer, nationaler und religiöser Beziehung höchst sinnig ausgedachte Bezeichnung „Patrimonum Sti. Wenceslai" gegeben. Nach Aufhebung der Jesuiten wuſste das böhmische Gubernium nicht, was es mit diesem „Erbe des hl. Wenzel", soweit es sich um das ausgedehnte Bücherlager handelte, beginnen sollte; die Bücher wurden als ganz unzweckmäßig erkannt und die Leitung der Stiftung den politischen Behörden überwiesen. Über den gegenwärtigen Stand des Patrimoniums ist dem Verfasser nichts Besonderes bekannt geworden.

Zur Litteratur, die außerordentlich reich ist, füren wir Folgendes an: Gumpoldi, Vita Wenceslai (Pertz IV); Vita Stae. Ludmilae et Sti. Wenceslai auct. Christianno de Scala Mont. in Act. SS., Sept., Tom. V et VII; Cosmas Pragensis Chronic. Bohem. (Pertz IX); Wattenbach, Geschichtsquellen im Mittelalter II; Büdinger, Zur Kritik altböhm. Geschichte (Zeitschr. f. d. öst. Gymnas. 1857); Ders., Zur Kritik der ältesten böhmischen Geschichte; Fontes rerum bohemic. I; Miklosich, Slavische Biblioth. II; Fr. Palacky, Gesch. v. Böhmen I. 1836 (1844); Frind, Kirchengeschichte Böhmens I, 1864; Hanus, Das Schriftwesen und Schriftthum der böhm.-sloven. Völkerstämme, 1867; Ders., Quellenkunde und Bibliographie der böhm.-sloven. Literaturgesch., 1868; Mittheilungen des Vereins für Geschichte der Deutschen in Böhmen, XIV. Jahrg.

(Dr. G. H. Klippel †) Dr. theol. B. Czerwenka.

Werdenhagen, Johann Angelius von, gehört zu den gelehrten Nichttheologen, welche in der lutherischen Kirche des 17. Jarhunderts vor Spener der herrschenden scholastischen Rechtgläubigkeit als Mystiker und den Ansprüchen des geistlichen Amtes als Christen aus der Gemeine zu widersprechen und zu widerstehen sich für berufen hielten. Geboren zu Helmstädt am 1. August 1581 wurde er dort zuerst im Unterricht der Humanisten, welche am Ende des 16. Jarhunderts diese Universität regierten, ein so ausgezeichneter Schüler derselben, daſs

z. B. von Joh. Caselius lateinische Verse auf diesen seinen Zögling vorhanden sind. Dennoch erregte auch das Loos Daniel Hoffmann's, welcher damals für seinen Angriff gegen die Philosophie von seinen humanistischen Kollegen verdrängt wurde, so viel Teilnahme bei ihrem Schüler, dass er nicht für sie, sondern für Hoffmann Partei nahm. Er teilte früh dessen Überzeugung, dass alle Philosophie Heidentum und darum Abfall vom Christentum und Luthertum zugleich sei, und dass es auch keinen anderen Grund habe, wenn seine humanistischen Lehrer jede Geringschätzung ihrer Lieblingsstudien als Barbarei bezeichneten und verfolgten; wenn noch nicht in größeren Schriften, doch in lateinischen Gedichten sprach er seinen Unwillen aus über ihr Verfaren und über ihre Überschätzung des Vernunftgebrauches, wofür er (wol eins der ersten Beispiele) die Namen Rationistae und Ratiocinistae gegen sie anwandte. Von hier an blieb es auch fast für Werdenhagens ganzes Leben gültig, was auch schon Daniel Hoffmann vorgeworfen war, dass „seine Hand wider alle und aller Hand wider ihn sei“; wenigstens die lutherischen Theologen, und nicht bloß, wie hier zuerst, gemäßigte aus der helmstädtischen, sondern auch die streng lutherischen aus der kursächsischen Schule wurden seine Gegner und Gegenstände seiner Invektiven; aber freilich wurde es sein besonderer Beruf, ihre gefärlichste Einseitigkeit ihnen vorzuhalten, ihr ausschließliches Interesse für die reine Lehre, ihr Herunterziehen des Christentums zu einem Gegenstande des theologischen Streites und schon dadurch zu einer Verstandessache, und gegen sie das gute Recht der Herzensfrömmigkeit, welche auch neben unvollkommenem und ungleichem Schriftverständnis bestehen kann, doch mit energischer Anhänglichkeit an die heil. Schrift und an Luther zu vertreten. So wurde er, änlich wie Gottfried Arnold, welcher ihn dafür vor Anderen rühmt, schon in entfernter und jüngstvergangener Vorzeit für alle diejenigen eingenammen, welche von stolzer Rechtgläubigkeit verfolgt und unterdrückt zu sein schienen, für Tauler, Savonarola, Servet, Val. Weigel, Jakob Böhme, Joh. Arndt, und er wurde, wie unter seinen Zeitgenossen Meysart, Val. Andreä u. A., geneigt, die gegenwärtigen Schäden in der lutherischen Kirche, besonders das Sittenverderben bei den Geistlichen und Nichtgeistlichen, das Auseinandergehen hochklingender Doktrin und widersprechender schlechter Praxis, von dieser Erstorbenheit ihrer kirchlichen Theologie, vom Verlassen des einfachen Wortes Gottes und von noch übriger heidnischer Bildung und Gesinnung, abzuleiten.

Daneben ward denn auch sein äußeres Leben unruhig genug. Vom Jare 1601 bis 1606 war er Privatdocent in Helmstädt, dann Begleiter junger Edelleute nach Jena, Tübingen, Heidelberg und Straßburg, 1607 Konrektar zu Salzwedel, dann bis 1610 drei Jare mit einem Freiherrn von Warberg in Leipzig und später auch in Gießen. Seit 1612 wurde er auch schon zu diplomatischen Sendungen nach Straßburg, Dänemark und zur Kaiserkrönung gebraucht. Im J. 1616 machte ihn Herzog Friedrich Ulrich von Braunschweig zum Professor der Ethik in Helmstädt, aber da man hier 1617 zur Jubelfeier der Reformation in Reden, welche 1618 in seiner Schrift „verus Christianismus“ gedruckt erschienen, und in Disputationen gegen die noch lebenden Gegner Hoffmanns dessen Streit gegen Philosophie und Vernunftgebrauch von ihm erneuert fand, so wurde er 1618 genötigt, Helmstädt und sein dortiges Lehramt wider zu verlassen. Nun wurde er Syndikus der Stadt Magdeburg zu einer Zeit, wo hier neben dem jungen Administrator des Erzstifts Christian Wilhelm von Brandenburg reiche lutherische Domherren das größte Ansehen hatten; aber mit diesen verdarb er es durch zwei im Jare 1622 unter dem Namen Philobert Jonas herausgegebene deutsche Gutachten „vom unnützen ungeistlichen Weltstande der Domherren und heidnischen Pharisäer“ und wie eine „ordentliche Wal eines Bischofs wider zum rechten Stande zu bringen sei“; ein Gutachten, welches sie von den Wittenberger Theologen darüber verlangten (es steht in der Sammlung ihrer Consilia, Frankf. 1664, Th. 2, S. 187), jammerte, „dass er darin das evangelische Ministerium so schändlich übel traktiret, als wenn eitel Heiden und gottlose Leute darin lebten, die er Säue nennet“, wärend doch „die Kraft und Wirkung des Wortes nicht an der Würdigkeit des Predigers hänge“, und riet, ihn dafür nach den nötigen

Admonitionen „kraft des Bindeschlüssels von allen sacris auszuschließen". Von 1626, wo er seine Stelle in Magdeburg wider verlor, bis 1628 brachte er hin auf Missionen des Administrators zu den Kreistagen und nach Hamburg, und dann, dort wider verfolgt, sechs Jare one Amt in Leiden, wo er seine Hauptschriften vollendete und herausgab; endlich nach mancherlei Geschäften für Bremen und Magdeburg wurde er vom Kaiser Ferdinand III. zum Rat und Gesandten bei den Hansestädten ernannt und brachte als solcher seine letzten Lebensjare von 1637 bis 1652 in Lübeck zu; er starb auf einer Reise in Ratzeburg am 26. Dezember 1652.

Alle seine Schriften, auch die, welche zunächst historische oder philosophische Aufgaben haben, darunter die vornehmsten de rebusp. Hanseaticis earumque confoederatione (zuerst 1631, dann 1641, Fol.), universalis introductio in omnes resp. seu politica generalis (1632), synopsis in Bodini libros de rep. mit einem Anhange de vero modo educationis, 1635, ebenso die Verbreitung der Lehren Jakob Böhme's in der Psychologia vera J. B. T. (d. i. Jac. Böhmii, Teutonici) rerump. vero regimini applicata (Amsterd. 1632) verbreiten sich oft und gern über die sittlichen Zustände seiner Zeit und über das, was darin durch die „sacri ordinis artifices" verschuldet sein soll. Er dringt im 30jährigen Kriege auf die Unvereinbarkeit des Krieges mit den Vorschriften Christi und auf die Nichtigkeit der dafür aus dem Alten Testament angefürten Gründe; er fordert eine bessere Erziehung, als wo die Jugend „in caeco ethnicismo ad philautiam retrahitur" und in dem caput malorum bestärkt wird: „ordinata caritas incipit a semetipsa"; von den Alten nimmt er nur den Plato van seinem Widerwillen gegen sie und die Philosophie aus, und findet, dass dessen Republik „proxime ad Christianismum accedat et prae reliquis quam commodissime ad veram caritatem reduci possit" (de rebusp. Hanseat. I, 12). In Leiden schrieb er aber auch unter dem Namen Angelus Marianus eine kleine Schrift: „Offene Herzenspforte zum wahren Reiche Christi" (1632, und später noch in drei Ausgaben), welche nun auch in deutscher Sprache die lutherischen Geistlichen und die Beschädigung der Kirche durch ihre Scholastik und Polemik und das dadurch eingerissene Sittenverderben anklagt. „Darum werden", heißt es darin, „viel Juden, ja auch Türken und Heiden auftreten an jenem Tage, und uns Unchristen verdammen, denn sie sind in ihrem Aberglauben viel ernstlicher, emsiger und andächtiger als wir, und an guten Werken viel reicher als wir". „Christus wird Dich an jenem Tage nicht fragen, wie viel Glaubensartikel Du gehabt, wie Du habest gelehrt und gepredigt, wie fleißig Du zur Predigt gegangen seist; der Modus des Gerichts ist Dir schon deutlich und deutsch genug vorgeschrieben von Christo selbst, nämlich die Werke der Liebe werden uns richten, beides zur Seligkeit und Verdammnis, und Christus wird Dich da nicht fragen, was Du van ihm geglaubt hast, oder welcher Sekte Dein Sinn gewesen. Nein, denn das Wissen, Erkenntnis und Weisheit des Buchstabens macht nicht selig, wie auch das Unwissen des äußeren Buchstabens nicht verdammet". Eine Anzal lutherischer Theologen, welche sich nun gegen ihn erhoben, warfen ihm hiernach nicht nur „Enthusiasmus", wogegen Nic. Hunnius damals auch sonst zu streiten hatte, sondern auch Atheismus vor und dass er lehre, man könne auch one Christus selig werden, wovon er doch sehr weit entfernt war. Auch gegen die Jesuiten und für den Frieden hatte er noch im Jare 1648 zu streiten, und nach seiner Versicherung vertraute ihm Kaiser Ferdinand III. hier ost mehr als jenen.

Nachrichten über ihn nach den Personalien aus der Leichenpredigt in Moller's Cimbria literata T. 2, p. 966—970, und schon in dessen früherer Introductio ad hist. Cimbr. lit. Cap. 6, § 11, p. 510—516. In der ersteren Schrift auch eine Aufzälung und Beurteilung der Schriften Werdenhagen's; ein noch längeres Verzeichnis derselben aus Werdenhagen's Juvenilia in J. H. v. Seelen's deliciae epistolicae S. 180—189, wo auch Briefe Werdenhagens aufgenommen sind. Vieles auch in Gfr. Arnold's Kirchen- und Ketzerhistorie Th. 3, Kap. 9 und Th. 4, Sekt. 3, Nr. 3 u. 13, wo lange Auszüge aus Werdenhagens „offener Herzenspforte". Stellen aus anderen Werken desselben auch bei E. Schlee,

Der Streit des Dan. Hoffmann (Marburg 1862) S. 46 ff., und in der Schrift über Ge. Calixtus Th. 1, S. 247 ff. von Henke †.

Werenfels, Name zweier hervorragender Theologen Basels. Der Vater Antistes Peter Werenfels (gest. 1703) bewirkte auf Veranlassung des großen Kurfürsten 1685 die Aufhebung der strengen Verpflichtung auf die Kansensformel. Der Son Samuel war ein Vertreter der irenischen Richtung. Geboren am 1. März 1675 legte er den Grund zu seinen Studien auf den vaterländischen Anstalten von Basel, Zürich, Bern, Lausanne und Genf. Daran schloss sich zu einer Zeit, als er schon in seiner Vaterstadt als Professor des Griechischen aufgetreten war, eine größere wissenschaftliche Reise nach Holland und dem nördlichen Deutschland. Seine öffentliche Lehrtätigkeit begann er auf dem Gebiete der Rhetorik, indem er den Lehrstul dieser Wissenschaft in Basel betrat. Es fiel dies in eine Zeit, in welcher auch die protestantischen, namentlich die reformirten Theologen, wider mehr Aufmerksamkeit auf die Form der Predigt richteten. Wir erinnern an Tillotson und Saurin. Werenfels hatte selbst eine große rednerische Gabe und suchte diese nun auch in den Schülern zu wecken. Er verschmähte es nicht, ihnen auch dramatische Spiele zur Übung im freien Vortrage anzuempfehlen. Gegenüber dem falschen Pathos, das sich auch auf vielen Kanzeln breit machte, empfahl er Natürlichkeit und edle Einfachheit der Rede, womit jedoch eine gewisse Eleganz, der er sich selbst, auch im Lateinischen beflifs, nicht ausgeschlossen war. Der Geschmacklosigkeit und Pedanterie trat er in seiner berühmten Abhandlung „de logomachiis eruditorum" entgegen. Er betrachtete die Disputirsucht als eine Krankheit, die wesentlich in sittlichen Gebrechen, namentlich im Hochmut ihren Sitz hat, und bedauerte, dass auch die Theologie von ihr angesteckt sei. Freilich erschien ihm Manches als leeres Wortgezänke (z. B. über ὑπόστασις und οὐσία), was mit tieferen Unterschieden geistiger Anschauung zusammenhing. Als Heilmittel gegen die Krankheit schlug er ein Universal-Wörterbuch vor, in welchem über alle wissenschaftlichen Begriffe genaue Definitionen gegeben würden, an die man sich zu halten hätte, mit Vermeidung aller zweideutigen, dunkeln und verwirrenden Ausdrucksweisen. Er verhehlte sich freilich die Schwierigkeit einer solchen Aufgabe nicht, zu deren Lösung sich nach seiner Ansicht die tüchtigsten und gelehrtesten Geister vereinigen sollten. — Im Jare 1696 trat Werenfels in die Reihe der theologischen Professoren ein, indem er am 15. Dezember zum Professor locorum communium et controversiarum (Dogmatik und Polemik) ernannt wurde. Am 9. Juni desselben Jares empfing er in glänzender Versammlung den Doktorgrad aus den Händen des J. R. Wettstein. Obgleich er nun amtlich zur Behandlung der Kontroversen verpflichtet war, so fasste er doch seine Aufgabe dahin, dass es sich weniger darum handle, antiquirte Ketzereien zu widerlegen, als die verkehrten theologischen Richtungen der Gegenwart zu bekämpfen und auch den theologischen Eifer auf sein Maß zurückzufüren. In dieser irenischen Richtung begegnete er sich mit seinen Freunden Friedrich Osterwald und Alphons Turretin, mit denen er das sogenannte theologische Triumvirat der damaligen Zeit bildete. Wie er mit diesen beiden Männern der reformirten Kirche auf einer Reise nach Genf und Neuenburg persönliche Bekanntschaft schloss, so näherte er sich auch bei einem Aufenthalte in Paris dem gelehrten Benediktiner Montfaucon, obgleich er sich des tiefgehenden Unterschiedes zwischen Katholizismus und Protestantismus klar bewusst blieb und von aller falschen Religionsmengerei sich fern hielt. Nach dem damals in Basel üblichen System des Vorrückens von einer Nominal-Professur zur anderen, vertauschte Werenfels im Oktober 1703 seine bisherige Stelle mit der eines Professors des Alten Testamentes, welche als die höhere galt. Das Alte Test. war nun freilich nicht sein spezielles Fach; er fülte das auch wol und beschränkte sich auf die praktische Erklärung der Psalmen. Dagegen fürte er in den Kreis der theologischen Studien eine in Basel bisher nicht vertretene Disziplin ein, die Hermeneutik. Schon in seiner Antrittsrede handelte er von dem Ziel, das sich der Schriftausleger zu setzen habe. Seine Aufgabe fand er darin, mit Beseitigung aller vorgefassten Meinungen,

dem ursprünglichen Sinne jeder Stelle mit Aufrichtigkeit und mit Unbefangenheit nachzugehen, das Gefundene dann, one Verdrehung, one etwas dazu oder davon zu tun, Anderen auszulegen und so klar als möglich ins Licht zu stellen. Der ware Sinn einer Stelle ist nicht ein beliebiger, wie ihn möglicherweise die Worte zulassen, und wie er in der Seele des Lesers entsteht, auch nicht jeder an sich ware Satz, sondern nur der, welchen der Verfasser an diesem bestimmten Orte beabsichtigt hat. Es kann Etwas an sich durchaus war und weder der Wortbedeutung noch dem gesamten Schriftinhalt widersprechend sein, und doch ist es nicht der richtige Sinn der betreffenden Stelle. Weniger fehlt der, welcher den Sinn einer Stelle nicht ganz erschöpft, als wer ihn falsch versteht. Jenes ist nur ein Nichtwissen (ein Zurückbleiben hinter dem vollen Wissen, ignorantia), dieses ein Irrtum. Verzeihlicher aber ist das Nichtwissen, als der Irrtum, dieser dagegen, auch in Hinsicht auf die Erkenntnis der Heilswarheiten, gefärlicher als jenes. Nichts verleitet mehr zu gewagten und falschen Erklärungen, als die Eitelkeit, die Ruhmbegierde und die falsche Scham, seine Unwissenheit, da einzugestehen, wo wir nicht weiter können. Das Gesuchte ist das Seltenere, und das, meint man dann, sei allein des Gelehrten würdig, der doch in der Schrift mehr entdecken müsse als der große Hause der Ungelehrten. Die Geschichte der Sekten und der Mystiker zeigt, wie Jeder in der Schrift seine eigene Meinung gesucht und gefunden habe *). Aber auch das dient einer unrichtigen Erklärung nicht zur Entschuldigung, wenn sie zufällig mit der Orthodoxie der Kirche zusammenstimmt oder für die Erbauung nützlich ist. In letzterer Beziehung können auch wolgesinnte Prediger häufig fehlgreifen. Übrigens sollten auch die Zuhörer zu unterscheiden wissen zwischen dem, was in der Predigt zur eigentlichen Schrifterklärung und was zur weiteren Ausfürung des Textes und der Anwendung auf die Lebensverhältnisse gehört. Von vorneherein verwerflich sind alle exegetischen Spielereien, welche mehr Ergötzung des Witzes und der Phantasie, als die reine göttliche Warheit suchen. Endlich wird mit allem Ernste vor dem sträflichen Missbrauche gewarnt, welcher von denen mit der Schrift getrieben wird, die in ihren Aussprüchen (z. B. über die Gerechtigkeit aus dem Glauben) einen Vorwand für die Gesetzlosigkeit suchen.

Diese wenigen Andeutungen mögen hinreichen, zu zeigen, wie Werenfels schon ganz denselben hermeneutischen Grundsätzen huldigte, welche später zu allgemeiner Anerkennung gelangt sind, den Grundsätzen der grammatisch-historischen Interpretation. Bald erhielt er auch Gelegenheit, praktischen Gebrauch von diesen Grundsätzen auf der Kanzel zu machen, indem er seit 1711 auf einige Zeit eine Stelle als Prediger an der französischen Kirche übernahm. Es zeugt für die Gewandtheit des Mannes, dass er in einer Sprache, die nicht seine Muttersprache war, dennoch zu großer Erbauung derer zu reden wusste, die ihn hörten. Die Predigten wurden gedruckt und in's Deutsche und Holländische übersetzt. Im Jare 1711 rückte Werenfels auch zu der obersten theologischen Professur vor, der des Neuen Testaments, und in dieser blieb er bis zu seinem Tode, den 1. Juni 1740. — Einen durch Vitringa vermittelten Ruf an die Universität Franeker hatte er ausgeschlagen. Dagegen konnte er die Ehre nicht abweisen, die ihm die englische Gesellschaft „zur Verbreitung des Evangeliums in fremden Ländern" erwies, als sie ihn zu ihrem Mitgliede ernannte. Dasselbe tat auch die Berliner „Societät der Wissenschaften".

Bedeutende Erlebnisse sind es nicht, welche Werenfels einen Namen gemacht haben, auch ist kein größeres Werk von ihm zu nennen, das bahnbrechend in den Gang der Theologie eingegriffen hätte. Aber die zalreichen einzelnen Abhandlungen über verschiedene exegetische und dogmatische Fragen, die in seinen Opuskeln (1716, 1718 und 1782) gesammelt sind, sind noch jetzt der Beachtung wert.

---

*) Bekanntlich hat Werenfels dies auch in dem Distichon ausgedrückt:
Hic liber est, in quo quisque sua dogmata quaerit,
Invenit et iterum dogmata quisque sua.

Dass Werenfels, obgleich dem reformirten Lehrbegriff von Herzen zugetan, die Sprödigkeit desselben mit überwinden half, geht aus seinem schon erwänten Verhältnis zu Osterwald und Turretin und aus seiner ganzen Erscheinung hervor; und so lag ihm auch der Friede mit der lutherischen Schwesterkirche am Herzen. In einer eigenen Abhandlung „über die Vereinigung der Protestanten“, die seinen Predigten angehängt ist und sich auch in lateinischer Übersetzung in den Opuskeln findet, teilt er seine Ansichten hierüber mit. Nicht eine voreilige Vereinigung, wol aber eine auf gegenseitiger Anerkennung beruhende friedliche Gesinnung war es, die ihm als nächstes Ziel vorschwebte. Ein aufgedrungener Konsens, eine erzwungene Uniformität in der Doktrin, erschien ihm als ein Übel, das leicht noch ärger drücken würde, als das Joch des Papsttums. Man soll (das war sein Rat) die Verschiedenheit der Bekenntnisse, die eine Folge unserer menschlichen Unvollkommenheit sind, tragen wie andere Unvollkommenheiten auch, soll aber darum es nicht fehlen lassen an gegenseitiger Anerkennung und Liebe. Diese Gesinnung wird ihren besten Ausdruck finden in der Abendmalsgemeinschaft, wobei die Teilnehmenden, troz aller Verschiedenheit der Meinungen, sich als Glieder eines Leibes bekennen. Diese Gemeinschaft faktisch zu vollziehen, erklärte Werenfels als heitige Christenpflicht. Man soll nicht länger zuwarten, nicht länger mit dem bloßen Gedanken an die dereinstige Möglichkeit der Sache sich begnügen, sondern ernstlich zur Vereinigung die Hand bieten. Rücksichtlich der noch bestehenden Differenzen warnte er vor Konsequenzmacherei und riet, sich an das zu halten, was sich innerlich bewäre an den Herzen der Gläubigen. Er war überzeugt, dass die Wurzel des Übels nicht im Verstande liege, sondern im Herzen, im Mangel an rechter Liebe und Demut. Ehe wir Anderen den Himmel zuschließen wollen, sollen wir erst selber suchen unseres Heils gewiss zu werden.

Auf die Wirkung des Heils war es bei Werenfels überall abgesehen in einem dem edeln Geiste Spener's gemäßen Sinn. Es kann uns daher auch nicht befremden, wenn Zinzendorf durch den milden frommen Geist des Mannes sich angesprochen fülte und seinen Hingang in einem Gedichte feierte.

Seiner praktischen Richtung gemäß suchte auch Werenfels als akademischer Lehrer, über die engeren Grenzen seines amtlichen Berufes hinausgreifend, den Studirenden durch praktische Anleitung zur Fürung ihres Amtes nützlich zu werden. Es war dies um so nötiger, als damals noch kein besonderer Lehrstul für die praktische Theologie bestand, was Werenfels auch offen als einen Mangel bezeichnete.

Verdüstert wurde ihm sein Lebensabend durch den verdrießlichen wettsteinischen Handel, in den auch er hineingezogen wurde. Wenige Jare vorher war eine kleine anonyme Schrift erschienen, in welcher (mit dem Blick auf die Formula Consensus) den kirchlichen Behörden das Recht abgesprochen wird, solche, die in unwesentlichen Dingen von der Orthodoxie abweichen, vom Ministerium auszuschließen. Werenfels soll ihr Verfasser gewesen sein. Nun sollte er selbst zur Absetzung eines gelehrten und um die Wissenschaft hochverdienten Kollegen mitwirken! Mochte ihm auch immerhin die Heterodoxie Wettstein's als eine tiefer gehende erscheinen, welcher entgegenzuwirken Pflicht sei, so war ihm doch die leidenschaftliche Weise, mit der die Verhandlungen betrieben wurden, in hohem Grade anstößig. Er zog sich zuerst von den Sitzungen des theologischen Konventes und endlich ganz von der akademischen Tätigkeit zurück und lebte der Pflege seines Seelenheils. Gestorben ist er 1740.

Litteratur: Eine umfassende Biographie des Mannes fehlt noch. Eine Würdigung seiner theologischen Richtung gibt Schweizer, Centraldogmen, II, 776 ff. Ferner sind zu vergleichen: Herzog, Arben. Raur. p. 57 sq., ein Aufsatz von Haubart in der wiss. Zeitschrift herausgegeben von Lehrern der Basler Hochschule 1824 und das Programm von Hagenbach, Die theol. Schule Basels und ihre Lehrer, 1860; Dorner, Gesch. der protest. Theol., S. 439.

Hagenbach † (Bernhard Riggenbach).

Werke, gute. Mit dem geschichtlichen Falle des Heidentums war der von Paulus so scharf gezeichnete Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium, Werkgerechtigkeit und Glaubensgerechtigkeit in den Hintergrund getreten; aus lebendigster Erfarung hatte die Kirche der ersten Jarhunderte die zweifache Überzeugung gewonnen, dass nur der Glaube den Menschen in die Gemeinschaft mit Christo und dadurch in den Besitz des Heiles versetze, dass aber dieser Glaube auch unmittelbar in völliger Erneuerung des Lebens sich wirksam erweise. Das Verhältnis des Glaubens und der Werke zu einander und beider zur Seligkeit war aber noch so wenig in das kritische Bewusstsein eingetreten und dogmatisch fixirt, dass die apostolischen Väter und ältesten Kirchenväter beide in ganz äußerlicher Nebeneinanderstellung als notwendig zum Heil bezeichnen und dieses, wenn auch vorwiegend durch den Glauben, doch oft auch mit durch die Werke bedingt sein lassen. Hagenbach, Dogmengeschichte, 2. Aufl., I, § 70; Thomasius, Christi Person und Werk, III, Abtheilung 2, S. 211 ff. Als die Kirche teils durch die innere Triebkraft der Warheit, teils durch die Opposition gegen den Gnostizismus, welcher das Alte Testament so tief herabsetzte und einen antinomistischen Libertinismus begünstigte, sich genötigt sah, den notwendigen Zusammenhang zwischen dem Alten und Neuen Testamente entschiedener geltend zu machen, nahm sie mehr, als gut war, von dem alttestamentlichen Typus in sich auf, so dass bald das Evangelium selbst als eine nova lex aufgefasst wurde. Je mehr dann im Laufe der Jarhunderte das Christentum zu einer gesetzlichen Institution wurde, desto mehr trat an die Stelle des den Menschen von Innen heraus regenerirenden Glaubens eine äußerliche Gesetzlichkeit und Werkheiligkeit; und je mehr die Kirche sich als Stellvertreterin Gottes und Christi ansah, desto mehr trat an die Stelle warhaft sittlicher Werke die Beobachtung kirchlicher Riten, Büßungen und Satzungen, und der Glaube wurde — als Gehorsam gegen die Kirche — endlich selbst ein verdienstliches und gesetzliches Werk. Einem Glauben, der nach der Bestimmung der Scholastiker nur die Zustimmung zu den kirchlichen Dogmen war (fides informis), konnte das sittlich-religiöse Bewusstsein keine alleinseligmachende Kraft mehr beilegen; es fülte sich daher getrieben, das Heil auf die den Glauben bewärenden guten Werke eines kirchlichen Gehorsams mitzugründen (fides caritate formata). Die Unterscheidung zwischen praeceptis und consiliis evangelicis erzeugte sogar den Wan von der Überverdienstlichkeit gewisser Werke (opera supererogationis).

Diese Lehre der römischen Kirche von der Unzulänglichkeit des Glaubens zur Seligkeit und von der mitwirkenden Verdienstlichkeit und Notwendigkeit der guten Werke, wodurch allerdings das ganze Heil in Frage gestellt und ernste Menschen in eine ruhelose Werkerei getrieben wurden, war der Punkt, wo die Reformatoren, besonders die persönliche Glaubenserfarung Luther's, den Schrecken der geängsteten Gewissen und den Notschrei unzäliger, nach Heilsgewissheit ringenden Seelen, als einen unwiderstehlichen Hebel einsetzte. Die Macht der Warheit, das helle, klare Wort der Schrift, die zweifellose, seligkeitsgewisse Erfarung vieler Tausende drang durch und jenes siegesfrohe Wort des Paulus: „So halten wir nun, dass der Mensch gerecht werde one des Gesetzes Werke, allein durch den Glauben“, Röm. 3, 28, ward das Panier und Grundsymbol der evangelischen Kirche. Wenn aber im majoristischen Streite die Antithese sich zu der „ebenso sinnlosen, als renommistischen Formel“ (Marheineke, System der christlichen Dogmatik, S. 487): Gute Werke seien schädlich zur Seligkeit, zu überspannen drohte, so traf schon die Form. Conc. die richtige Entscheidung, s. den Art. „Majoristischer Streit“ und unten die betreffenden Stellen der Form. Conc.

Wenn Leibnitz den Streit, welchen die römische und evangelische Kirche über das Verhältnis zwischen Glauben und Werke gefürt haben, in irenischem Interesse für eine Logomachie erklärte und auch viele neuere Dogmatiker nur vorübergehend auf dieses Verhältnis eingehen, so verkennt man das tiefe, praktisch-religiöse und kirchliche Interesse, welches der Frage zu Grunde liegt, sowie die große dogmatische Wichtigkeit, welche ihre Lösung in dem oder jenem Sinne für die Gestaltung des ganzen dogmatischen Systems in sich schließt. Sie wurzelte in den in-

uersten Prinzipien der beiderseitigen Kirchenlehre und wirkte folgenreich bis in die äußersten Konsequenzen der kirchlichen Praxis hinaus. Der symbolische Ausdruck nämlich, welchen sie in beiden Kirchen gewonnen hat, ist folgender:

Einig sind zunächst beide darin, dass gute Werke notwendig sind. Denn wenn die Katholiken der evangelischen Kirche den Vorwurf machten, dass sie die guten Werke hindere oder doch dem subjektiven Belieben überlasse, so beweist sowol der Satz der Conf. Aug. art. XX: „Falso accusantur nostri, quod bona opera prohibeant", vgl. art. VI und der Satz der Form. Conc. Sol. Decl. IV, p. 100 (ed. Rech.): „Quod Dei voluntas et ordinatio sit atque mandatum, ut credentes in bonis operibus ambulent", als auch die kirchliche Praxis der Evangelischen, dass jener Vorwurf unbegründet war. Wol aber ist der Sinn, in welchem man die Notwendigkeit der guten Werke behauptet, in beiden Kirchen ein so grundverschiedener, dass die Lehre der einen die der anderen geradezu ausschließt. Dieser Unterschied wurzelt aber in dem verschiedenen Begriff der Rechtfertigung. Weil der Protestantismus auf Grund der Schrift unter der Rechtfertigung allein jenen Gnadenakt Gottes versteht, durch welchen der Mensch um Christi willen von der Sünde frei gesprochen und in das Kindesverhältnis aufgenommen wird, und also dieselbe begrifflich von der Heiligung trennt, so kann er sie auch nur allein durch den Glauben vermittelt sein lassen, da nur der Glaube die Gemeinschaft mit Christo begründet und festhält (Conf. Aug. art. IV. Apol. p. 87. 89. 92. 123). Indem aber der Katholizismus die Rechtfertigung nicht bloß als die Vergebung der Sünden, sondern zugleich als Gerechtmachung (justitia infusa) fasst (Conc. Trid. sess. VI. can. 7: „justificatio non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis" etc.), also Rechtfertigung und Heiligung zusammenfallen lässt, so soll die erstere auch nicht durch den Glauben allein, sondern durch Glauben und Werke bedingt sein. Vgl. a. a. O. c. 9: „Si quis dixerit, sola fide impium justificari, ita ut intelligat, nihil aliud requiri, quod ad justificationis gratiam consequendam cooperetur ... anathema sit. Aus diesem prinzipiellen Gegensatze ergeben sich denn folgende Unterschiede:

1) Nach katholischer Lehre muss der Mensch sich selbst zur Erlangung der Rechtfertigungsgnade disponiren und durch seine Werke mitwirken, so dass diese auch schon vor der Rechtfertigung vorhanden sein müssen, indem Gott eben nach dem Maße der durch die menschliche Mitwirkung sich vollziehenden Disposition das Maß der zu erteilenden Gnade bestimmt, Conc. Trid. sess. VI, cap. 5 und 5. Vgl. Marheineke, Christliche Symbolik, S. 151. Die Werke sind demnach ein integrirendes Moment der Rechtfertigung selbst. Nach evangelischer Lehre aber findet das Evangelium den Menschen vor — in Sünden tot, Eph. 2, 1. 3; 4, 18, also unfähig zum Guten; die Rechtfertigung kann deshalb nur aus Gnaden, one alles Selbstverdienst, allein durch den Glauben geschehen. Vgl. außer obigen Stellen Apol. p. 87: „Non accipimus remissionem peccatorum neque per dilectionem neque propter dilectionem nostram, sed propter Christum sola fide". Die Werke können so wenig zur Rechtfertigung beitragen, dass sie selbst vielmehr durch diese überhaupt erst möglich werden (F. C. Sol. Decl. IV, p. 701: „Necesse est enim, ut persona Deo antea placeat, idque propter solum Christum, si modo personae illius opera Deo placere et accepta esse debent"), und können so wenig ein Moment innerhalb derselben sein, dass sie ihr vielmehr erst nachfolgen (Art. Smalc. P. III, art. XIII).

2) Weil nach katholischer Lehre die Werke von vornherein ein notwendiges Erfordernis zur Erlongung der Rechtfertigung sind, so können sie ferner auch zum Wachstum in ihr beitragen und den Menschen immer gerechter vor Gott machen; sie sind ein fortwirkendes Augment der Rechtfertigung (Conc. Trid. l. c. can. 24; Marheineke S. 151 f.). Wenn dagegen nach protestantischer Lehre durch die in der Rechtfertigung geschehende Versönung mit Gott auch immer zugleich das Herz des Menschen erneuert wird, so kann allerdings der Glaube nicht allein bleiben, sondern die guten Werke müssen ihm notwendig folgen (Conf. Aug. art. VI. F. C. Epit. III. Aff. VIII), und Rechtfertigung und Heiligung sind fortan un-

zertrennlich verbunden („sunt connexa inseparabiliter fides et opera", F. C. Sol. Decl. III, p. 692. IV, p. 701); da aber auch die Werke des Widergeborenen nach nicht vollkommen, sondern mit Sünde behaftet sind ((l. c. III, p. 688), so können sie zur Rechtfertigung nicht nur nichts beitragen, sondern bedürfen selbst noch immer der Reinigung durch Christi Verdienst, ja dass nicht bloß im Anfang, sondern auch im Verlauf der subjektiven Heilsentwickelung immer allein der Glaube das Medium der Rechtfertigung bleibt (l. c. IV. p. 707. Apol. p. 90. Art. Sm. P. III. art. XIII). Die Werke können nie ein Wachsen in der Rechtfertigung (was an sich unmöglich ist), sondern nur ein Zunehmen in der Heiligung begründen. Dessenungeachtet bleiben sie notwendig teils zur subjektiven Versicherung der empfangenen Rechtfertigung (F. C. Sol. Decl. III, p. 688), teils zur Bewärung des waren Glaubens (Art. Sm. l. c. Apol. p. 86. F. C. Sol. Decl. IV, p. 706) und zur Erhaltung desselben (F. C. Epit. IV. Neg. III. Sol. Decl. IV, p. 703).

3) Daraus endlich, dass die katholische Lehre die Werke nicht sowol als Früchte der göttlichen Gnade, denn als Wirkungen der eigenen Tätigkeit des Menschen fasst (Conc. Trid. sess. VI, cap. 16) und dieselben als an sich verdienstlich zur Erlangung der Sündenvergebung (vgl. Spieker, Conf. fidei, exhibita Imp. Carol. V, confut. pontif. p. I. p. 172. XX) und Vermehrung der Gerechtigkeit vor Gott mitwirken läßt, ist die naheliegende Konsequenz, dass ihrer Verdienstlichkeit auch ein entscheidender Wert zur Erwerbung der ewigen Seligkeit beizulegen ist (Con. Trid. sess. VI. can. 24. 31). Vgl. Chemnitz, Exam. Conc. Trid., ed. Frankf. 1596, T. I. p. 152: „Fingunt enim ideo infundi qualitatem seu habitum charitatis, non ut prima illa gratia habeamus salutem et vitam aeternam, sed ut illa gratia adjuti possimus nostris bonis operibus ipsi nobis promereri vitam aeternam". Die Schriftstellen, durch welche schon die Confutatio der Conf. Aug. diesen folgenschweren Satz begründen wollte, sind: Dan. 4, 24; Tob. 4, 11; Weish. 10, 17; Luc. 2, 41; 1 Petr. 1, 10; Hebr. 6, 10; Joh. 14, 6; Matth. 10, 38; 16, 24; 1 Joh. 2, 6. Vgl. Spieker a. a. O. Im Gegensatz dazu kannten die Evangelischen, da sie auch die Werke der Gerechtfertigten als unvollkommen und, sofern sie wirklich gut sind, nur als Wirkungen der Gnade erkannten, dieselben nicht für **notwendig zur Erwerbung der Seligkeit** halten (F. C. Epit. IV. Neg. und Sol. Decl. IV, p. 704), noch ihnen überhaupt Verdienstlichkeit beilegen, sondern mussten erklären: „Totus homo, cum quoad personam suam, tum quoad opera sua, justus et sanctus est et nominatur ex mera gratia et misericordia, in Christo super nos effusa, expansa et amplificata". Art. Sm. P. III. Art. XIII.

4) Wärend endlich auf katholischem Standpunkte die guten Werke nicht sowol einen ethischen als kirchlichen, und darum nicht einen freien, sondern gesetzlichen Charakter haben, müssen sie im Protestantismus mit ethischer Notwendigkeit aus der innersten Überzeugung und dem persönlichen Glaubensleben hervorgehen und haben damit die gebürende sittliche Freiheit widergewonnen. Denn obwol sie hier nach dem Willen und Gebote Gottes (F. C. Sol. Decl. IV. p. 700) geschehen und also nur dann für gut zu halten sind, wenn sie diesem objektiven Maßstabe entsprechen (vgl. l. c.), so ist doch vermittelst des Glaubens des Menschen Wille ja sehr mit diesem Willen Gottes eins geworden, dass sie, weil nur „ex animo" hervorgehend, völlig frei („spontanea sacrificia", l. c. p. 703) sind, jedoch nicht in dem Sinne frei, als ob sie in der Willkür des Menschen ständen, sondern so, dass sie mit innerer Notwendigkeit aus dem neuen Leben des Widergeborenen hervorgehen müssen (l. c.). —

Werke in christlichem Sinne sind nicht die in ihrer Äußerlichkeit isolirten Fakta, sondern die Äußerungen des gesamten Lebens des Menschen nach seiner konkreten sittlichen Bestimmtheit, die Lebenswirkungen, in denen τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων, Röm. 2, 16, die eigentliche sittliche Qualität des Menschen sich offenbart. Denn „alle Tätigkeit der Person ist Reproduktion ihres eigenen Wesens, Offenbarung ihrer selbst" (Stahl, Fundamente einer christlichen Philosophie, § 10). Das innerste Ich des Menschen ist die **Seele** seiner Werke und bestimmt ihren sittlichen Charakter. Aus dem **Selbstbewusstsein**, aus dem inneren Nieder-

schlag der bisherigen Lebensrichtung, geht ja der *Entschluss*, der einzelne Willensakt hervor; dieser ist alsa niemals ein absolut Neues und Isolirtes, sondern steht in Kontinuität mit allen varausgegangenen Willensakten, hat das habituell gewordene sittliche Wesen des Menschen in sich und legt es in die äußerlich erscheinende *Handlung*, sa dass in dieser die *ganze Person* nach der Totalität ihres sittlich bestimmten Wesens lebt und erscheint.

Gut aber ist Niemand, denn der einige Gott Matth. 19, 17; Offenb. 15, 4. Er allein ist aus sich selbst gut, der uranfängliche Charakter seines Wesens ist eben das Gute. Der Mensch also kann nicht anders gut sein, als in der Lebensgemeinschaft mit Gott, und auch seine Werke können nicht anders gut sein, als wenn sie der freie und vollkammene Ausdruck dieser Lebensgemeinschaft sind. Weil aber Gatt den Menschen nach seinem Bilde geschaffen hat, und also die Ebenbildlichkeit mit Gott dem Guten das eigentliche Wesen des Menschen selbst ist, so hat dieser an dem Guten das innere Gesetz seiner eigenen Persönlichkeit. Daher kann das Sallen zum Wollen werden. Denn das Gute ist ebensowol heilige Forderung Gattes, als Pastulat der Menschennatur selbst, transscendentes Gebat wie immanentes Lebensgesetz. Es beruht daher auf tiefer Warheit, dass das Neue Testament gute Werke auch *καλὰ* nennt, Matth. 5, 16; 26, 10, ader *τὸ καλόν* als synonym mit *τὸ ἀγαθόν*, Röm. 7, 18, und als Gegensatz von *τὸ κακόν*, V. 21, braucht. Wenn nämlich Schönheit *da* ist, wo die eigentümliche *Idee* rein und ganz in die äußere *Erscheinung* übergegangen ist, so ist das Gute, safern in ihm die Ebenbildlichkeit des Menschen mit der absaluten Persönlichkeit, d. h. die eigentliche Idee seines Wesens, in das Leben und die Erscheinung tritt, für den Menschen zugleich das Schöne in eminentem Sinne (daher bei Plato: *ὁ καλοκἀγαθός*, bei Xenaphon, Cyrapäd. I, 5, 11: *καλακἀγαθὰ ἔργα*).

Nach dem Allen sind nun *gute Werke* solche Handlungen, in denen das Gesamtleben des Menschen als ein in Gott wurzelndes, von der heiligen Liebe zu ihm erfülltes und narmirtes sich betätigt, und zwar so, dass sowal Absicht und Motiv, als Ausfürung, Mittel und Zweck ganz allein aus der innigsten Lebensgemeinschaft mit Gott hervargehen.

Aus diesem Begriff ergibt sich von selbst, dass *der Mensch*, *die Person* gut sein muss, wenn die Werke gut sein sollen, dass der ganze Mensch im „Geiste" *leben* muss, wenn er im Geiste *wandeln* sall, Gal. 5, 25. Steht es aber aus Schrift und Erfarung fest, dass „das Dichten und Trachten des menschlichen Herzens böse ist von Jugend auf", dass die Sünde, die Trennung von Gatt, in alle Lebensadern der Persönlichkeit eingedrungen ist, so muss der Mensch erst durch Christum mit Gatt versönt werden, damit er wider in der Gemeinschaft Gottes stehen und wirken kann, und von der Schuld und Macht der Sünde erlöst werden, damit er wider warhaft gute Werke tun kann. Wie der schlechte Baum nur schlechte Früchte bringen kann, so können aus dem argen Herzen, nur arge Werke kammen, Matth. 12, 33 ff.; 15, 19; Marc. 7, 21 ff. Wenn „Sinn und Gewissen" der Ungläubigen „unrein" ist, so sind sie in der Tat „zu allem guten Werk ungeschickt", Tit. 1, 15 ff.; wenn die Hauptsumme des Gebates Liebe ist von *reinem* Herzen, van *gutem* Gewissen, van ungefärbtem Glauben, 1 Tim. 1, 5, das Herz aber nur „durch den Glauben", Apg. 15. 9, das Gewissen nur „durch Christi Blut", Hebr. 9, 14 „gereinigt" wird, so ist klar, dass nur der durch den Glauben Widergeborene zu guten Werken tüchtig ist. Daher verlangt Paulus eine solche völlige Erneuerung des Menschen von Innen heraus, Römer 12, 2; Kol. 3, 9 f.; 2 Kar. 4, 16; 1 Thess. 5, 23. In wem diese Widergeburt und Erneuerung noch nicht geschehen ist, der ist auch in seinem innersten Wesen noch „fleischlich", Jah. 3, 6, also unfähig, das Gesetz, welches „geistlich" ist, zu erfüllen; nur die Erlösten Christi *sind* geistlich, können darum geistlich *gesinnt* sein (*φρονεῖν*); nicht der fleischliche Sinn, sondern der heilige Geist hat die Herrschaft in ihnen, und dieser Geist macht sie zu jener Liebe und zu allen guten Werken willig und fähig, Röm. 8, 5 ff.; Gal. 5, 22. Nur die in Christa bleiben, können Frucht bringen, one ihn aber können wir nichts tun, Joh. 15, 4 f. Wallen wir auch die Tugenden der Heiden nicht splendida vitia nennen, so müssen

wir doch sagen, dass der unbekehrte und unwidergeborene Mensch wirklich Gutes nie in seinem selbstischen Fürsichsein, sondern immer nur in solchen Augenblicken tun kann, wo er der Einwirkung Gottes momentan Raum gelassen hat (man denke an den *Δαίμων* oder das *θεῖον* bei Sokrates und Plato, an den *λόγος σπερματικός* bei den Kirchenvätern), aber deshalb ist dann auch das Gute nicht warhaft sein Eigentum, nicht ein aus seinem innersten Wesen Entsprungenes, sandern ein seinem Selbst Fremdes, seiner empirischen Zuständlichkeit Widersprechendes, — kurz, nur so weit gut, als es ihm selbst nicht angehört.

Sawol nach den deutlichen Aussagen der Schrift, wie nach der persönlichen Erfarung Derer, welche je treu und fleißig in guten Werken gewesen sind, ist also der Glaube das subjektive Prinzip der guten Werke. Wie selbst nach Fries allem Handeln Glaube zugrunde liegt (Neue Kritik der Vernunft, § 131, vgl. Erdmann, Entwickelung der deutschen Spekulat. seit Kant, Bd. I, S. 405), so nennt der Herr selbst den Glauben das Eine Haupt- und Grundwerk, was der Mensch durch Gattes Gnade in sich wirken muss, Joh. 6, 29. Der Glaube ist in der Tat das *πρῶτον κινοῦν* des neuen Lebens. Indem er die Schuldhaft der Sünde aufhebt, setzt er zugleich die Möglichkeit eines neuen Anfangs; indem er die objektive Erlösung in das Herz, in den Lebensfocus, hereinnimmt, treibt er mit Notwendigkeit zur tatsächlichen Darstellung der Erlösung in allen Lebensmanifestationen. Er nur begründet für den gefallenen Menschen aufs neue jene Lebensgemeinschaft mit Gott, welche die innere Bedingung alles sittlichen Handelns ist, und da diese Gemeinschaft notwendig eine bewusste ist, also zur Gesinnung, zur freien Hingebung an Gott, zur Liebe wird, die Liebe aber den Gehorsam unmittelbar in sich hat, sa muss der Glaube in gute Werke übergehen, denn diese sind die Entelechie seiner selbst, nicht erst seine weitere Folge, sondern seine unmittelbare Erscheinung und Lebensregung. Denn einmal hat er die Buße, die entschiedene Umkehr von der Sünde zu Gatt, nicht bloß als Voraussetzung hinter sich, sondern auch als sein negatives Moment fortgehend in sich; er beruht auf einem völligen Bruch mit der sündigen Vergangenheit, auf einem durchdringenden Selbstgericht über das alte Ich und seine bösen Werke, und schließt darum bleibend einen recht eigentlichen Herzenshass gegen die letzteren in sich, so dass er die Sünde und deren Äußerungen aus dem Lebenszentrum, aus dem persönlichen Ich ganz ausstößt. Er kann also so wenig mit bösen Werken sich vertragen, dass vielmehr schon diese seine negative Seite, die Buße, „rechtschaffene Früchte" bringen muss, Matth. 3, 8; Luk. 19, 1—10. Ferner ist ja das pasitive Moment und ware Wesen des Glaubens dies, dass er mit innigstem Verlangen die in Christa dargebatene *δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ* in das Herz aufnimmt und dem Menschen völlig zu eigen macht; diese Gerechtigkeit ist freilich zunächst eine zugerechnete, aber darum nicht unwirksame, eine imputata, aber nicht imputativa, sie ist alsa zugleich ein neues Lebensprinzip, ein *ἐν τῇ πίστει ζῆν*, Gal. 2, 20, ein *νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, Röm. 8, 2, eine *δύναμις τοῦ θεοῦ*, 1, 16, welche dem Menschen eine beharrliche Willensrichtung auf Gott gibt, sein ganzes Ich erneuert und einen „fortschreitenden Umbildungsprazess" (Beck, Die christliche Lehrwissenschaft, Bd. 1, S. 582) in ihm hervorruft. So wird der Glaube zugleich sittliche Gemütsdisposition, Lebensbestimmtheit, Charakter. Wir sehen schon hier, dass nicht aus den guten Werken die Gerechtigkeit, sondern aus der Gerechtigkeit die guten Werke kammen, Gal. 3, 2. Denn der Prozess des Glaubenslebens ist: der durch den Glauben Gerechtfertigte wird ein Kind Gottes; in die Herzen der Kinder sendet Gatt den Geist seines Sones, den heiligen Geist, Gal. 4, 6, so dass Christus selbst durch den Glauben in ihren Herzen wont, Eph. 3, 17; Gal. 2, 20, Christus in ihnen und sie in Christo sind, Römer 8, 1; Joh. 14, 20; 17, 21. Demnach ist das objektive Prinzip der Erneuerung des Menschen und damit der guten Werke: Christus selbst, wie er im heiligen Geiste dem Menschen einwont.

So ist nun auch die von Kant so sehr gefürchtete Heteronomie des Sittlichen aufgehoben. Die guten Werke sind nicht durch das Gesetz erzwungen son-

dern freie Äußerungen des inneren Lebens. „Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit", 2 Kor. 3, 17. Wol bleibt das Gesetz der ausdrückliche Wille Gottes, aber es übt über den Gläubigen nicht mehr eine zwingende Gewalt, denn im Glauben ist der menschliche Wille mit dem göttlichen Eins geworden. Indem Christus, in welchem das sittliche Gesetz seine vollkommene Erscheinung und Erfüllung gefunden hat, das alter ego des Gläubigen geworden ist, so bedarf für diesen das sittlich Gute nicht erst einer außer ihm selbst liegenden Autorität und Nötigung, sondern es ist die eigentliche Substanz seines eigenen Wesens; in jedem Moment also, wo ihm eine sittliche Idee entgegen kommt oder die Mannng und Möglichkeit zu einem guten Werke nahe tritt, findet er sich in einem affirmativen Verhältnis dazu, und unmittelbar aus seinem Inneren heraus erwächst das Wollen und Tun, — nicht weil das gute Werk eine Forderung des Gesetzes, sondern weil es eine Forderung des eigenen Herzens ist. Dies ist so sehr der Fall, dass er sich allem Guten gegenüber nicht in dem Stande einer äquilibristischen Freiheit findet, sondern es one Wal und Wanken aus der immanenten Notwendigkeit des eigenen Lebens vollbringt; er müßte sein wares Selbst in Frage stellen und von sich stoßen, wollte er bei sich darbietender Möglichkeit eines guten Werkes auch nur schwanken, ob er es tun oder nicht tun solle. Hier also hört alle tote Gesetzlichkeit auf und die vollste Freiheit hat sich realisirt, weil der Wille Gottes des Menschen eigener Wille geworden und jedes gute Werk eine unmittelbare Äußerung und Auswirkung des eigenen Wesens und Lebens ist, Joh. 8, 36; Gal. 5, 18; Röm. 7, 6. Hat aber der Mensch Christum entweder noch gar nicht in sich aufgenommen oder doch nur zum Objekt eines bloß intellektualistischen Glaubens, nicht aber zum Leben seines Lebens gemacht, so kann er wol hie und da einzelne ehrbare Handlungen verrichten, aber er kann es nie dahin bringen, dass alle seine Lebensäußerungen in Gott getan und eo ipso gute Werke sind und dass sein ganzes Leben ein στοιχεῖν oder περιπατεῖν, ein stetiges Wandeln in guten Werken ist. Hierin liegt auch der Grund, weshalb die Schrift nicht einmal den Versuch macht, ein vollständiges Verzeichnis der guten Werke aufzustellen: sie würde sonst das Prinzip der Freiheit wider in Frage stellen und die unbegrenzte Mannigfaltigkeit der guten Werke beschränken. Diese letztere ist in der Tat unbegrenzt. Denn da das in Christo gewonnene neue Leben das ganze Ich, das innerste Lebenscentrum des Menschen erfüllt, so muss es von diesem Centrum uns auch in alle Manifestationen des Lebens übergehen und alle göttlich geordneten Verhältnisse des irdischen Daseins verklärend durchdringen. Hierdurch aber wird beides mit gleicher Unbedingtheit ausgeschlossen: sowol jener stolze Wan von operibus supererogationis, — denn so wenig der Mensch hinter der Idee des sittlich Guten zurückbleiben soll, so wenig kann er über sie hinausgehen, und Alles, was er zu gewisser Zeit wirklich Gutes tut, hat eben dann für ihn den Charakter einer moralischen Notwendigkeit, — als auch jener träge Quietismus, welcher das Wesen des Christentums fast ausschließlich in das Negative der Schuldverlassung, der Selbstertötung und Weltflucht setzt und das Gute erst als Forderung an sich herankommen läßt, ehe er sich zum Tun entschließt. Leider kann man nicht leugnen, dass sich bei vermeintlich Gläubigen nicht selten eine gewisse Indolenz oder wenigstens Ungeschicktheit gegenüber den mancherlei großen und kleinen, häuslichen, bürgerlichen, politischen und sozialen Aufgaben des Lebens findet, ein Mangel an tatkräftiger Energie, welche keineswegs im Wesen des Christentums liegt. Das will vielmehr auf Grund jenes Negativen auch eine tatsächliche Erlösung der Welt durch Neubelebung und Verklärung aller Seiten und Momente des menschlichen Lebens. Wärend das antike Heidentum, wo es sich nicht in völlige Unsittlichkeit auflöste, in beschauliche Gnosis, in selbstzufriedenen Intellektualismus versank und alle Lebensentwickelung in altersschwacher Apathie ersterben ließ: wirkte das apostolische κήρυγμα, wo es mit lebendigem Glauben aufgenommen wurde, eine alldurchdringende Regeneration der Einzelnen — und weiter der Nationen, und hauchte der ersterbenden Menschheit neue sittliche Kraft und Lebensenergie ein. Diese Neubelebung, dieser „Fleiß zu guten Werken" muss aber noch immer überall hervortreten, wo nur warer Glaube

ist. Damit ist nicht gesagt, dass der Glaube etwa eine Uniformirung und Schematisirung des Lebens mit sich brächte und von Allen eine gleiche Bewärung in denselben guten Werken verlangte. Denn allerdings erweckt er in Allen die eine Liebe zu Gott und den Brüdern, aber diese Liebe findet eine so verschiedene Betätigung, als die individuelle Anlage und Weltstellung der Einzelnen verschieden ist. In Jedem gewinnt Christus die Gestalt, welche der individuellen Bestimmtheit des Einzelnen entspricht, und wirkt also auch die guten Werke in Jedem nach seiner individuellen Weise und Lebensaufgabe.

Nach dem Bisherigen muss nun die Frage über die Notwendigkeit der guten Werke und über ihr Verhältnis zur Seligkeit beantwortet werden. Vor Allem ist unzweifelhaft gewiss, dass die Schrift gute Werke verlangt. Die an Gott gläubig geworden sind, sollen in einem Stande guter Werke gefunden werden, Tit. 3, 8. Ein Glaube, der nicht tätig ist in der Liebe, ist falsch und tot, Matth. 7, 22 f.; Jak. 2, 14 ff.; Gal. 5, 6; die Christen sollen sein ein λαὸς ζηλωτὴς καλῶν ἔργων, Tit. 2, 14, willig und geschickt zu guten Werken, 2 Tim. 3, 17; Eph. 2, 10; 1 Petr. 2, 11 ff. Jeder apostolische Brief enthält ja einen paränetischen Teil. Im allgemeinen also müssen die guten Werke notwendig sein. Fragen wir aber, ob sie dasjenige sind, worauf wir im Gerichte Gottes vertrauen und womit wir das ewige Leben verdienen könnten, so antwortet die Schrift mit einem deutlichen Nein. Denn wie die Apostel den paränetischen Teil ihrer Briefe immer erst auf den dogmatischen folgen lassen, so lehrt uns die Schrift überhaupt nicht fragen: was sollen wir tun, damit wir vor Gott gerecht werden? sondern: was sollen wir tun, wenn wir durch den Glauben gerecht geworden sind? Sie stellt die Werke nicht hin als den Grund, auf den wir unsere Seligkeit bauen sollen, sondern als das, worin wir als zur Seligkeit Berufene wandeln sollen, Eph. 2, 20. Da das ewige Leben auf der gegenseitigen Liebes- und Lebensgemeinschaft zwischen Gott und Menschen beruht, also nicht bloß in dem Streben des Menschen nach Gott, sondern vor Allem in dem freiwilligen Sichhingeben Gottes an den Menschen begründet ist, so ist es, selbst wenn der Mensch dem Gesetz gerecht werden könnte, an sich unmöglich, dass er das ewige Leben verdienen könnte; dasselbe kann schon seinem Begriffe nach nur freie Gnade, nur eine „Gabe Gottes in Christo Jesu“ sein, Röm. 6, 23; 1 Joh. 5, 11; Joh. 10, 28; 17, 2, und die Empfangnahme von seiten des Menschen muss eben durch vertrauensvolles Hinnehmen, durch Glauben bedingt sein. In der Tat, wenn die Schrift so oft erklärt, dass wir nur durch den Glauben, Röm. 3, 22. 28; Eph. 2, 8; Gal. 2, 16, aus Gnaden, Eph. 2, 5. 8, Röm. 3, 24; 11, 6, umsonst (δωρεάν), Röm. 3, 24, das ewige Leben empfangen; wenn sie dazu alle eigene Gerechtigkeit des Menschen, Phil. 3, 9; Röm. 10, 3, jedes Verdienst überhaupt, Röm. 4, 4; 11, 6, und insbesondere das Verdienst der Werke, Röm. 4, 5; 3, 20 f. 28; Tit. 3, 5; 2 Tim. 1, 9; Gal. 2, 16, ausdrücklich ausschließt: so kann für den evangelischen Christen nichts gewisser sein, als dass der Mensch, auch der widergeborene, nicht selbst durch seine Werke die Seligkeit sich als einen Lon verdienen kann. Dies kann schon darum nicht der Fall sein, weil auch die Werke der Widergeborenen noch unvollkommen sind. Wol heißen die Christen die „Vollkommenen“, 1 Kor. 2, 6; Phil. 3, 15; Hebr. 5, 14, jedoch nicht deshalb, weil sie in sittlicher Beziehung wirklich schon fehllos wären, sondern nur deshalb, weil sie um der Rechtfertigung willen im Stande eines guten Gewissens stehen und mit Wissen und Willen nicht sündigen mögen, für das aber, was trotz ihres sittlichen Ringens doch noch sündhaft an und in ihnen ist, immerfort Vergebung um des Verdienstes Christi willen erbitten und empfangen. Was aber den empirischen Zustand betrifft, so bekennt Paulus von sich selbst, dass er keineswegs schon vollkommen sei, Phil. 3, 12, und Augustinus sagt nicht one Grund: „Inhaerens justitia Sanctorum in hac vita magis remissione peccatorum constat, quam perfectione virtutum“. (Bei Chemnitz a. a. O. S. 184). Wenn der Mensch durch sittliches Wolverhalten das ewige Leben selbst verdienen wollte, so müsste der ganze Mensch nach Leib, Seele und Geist, 1 Thess. 5, 23, und in allen seinen Lebensäußerungen, Jak. 2, 10, der abso-

luten Norm der Gerechtigkeit Gottes völlig entsprechend sein, Gal. 3, 12. Eine solche vollkommene Heiligkeit ist aber sowol gegen ausdrückliche Worte der heiligen Schrift, Röm. 3, 20. 23; Gal. 2, 16; 3, 11; Jak. 3, 2; 1 Joh. 1, 8, als gegen die christliche Erfarung. Denn auch die Widergeburt ist keine absolute Neuschöpfung, welche des Menschen Natur und Wesen mit einem Male umwandelte; zwar ist in ihr durch den nun im Menschen wonenden Geist Christi die Macht der Sünde gebrochen, aber nicht jede Nachwirkung derselben plötzlich unmöglich gemacht; ihre völlige Ausscheidung kann nur das Resultat eines langen und schweren Kampfes sein und, so lange wir „im Fleische" wallen, überhaupt nicht erreicht werden. Je mehr daher das sittliche Bewusstsein im Menschen erstarkt, desto mehr fült er, dass auch das beste Werk noch irgendwie mit der im Fleisch wonenden Sünde behaftet ist. So fällt aller Selbstruhm dahin, Röm. 3, 27; Eph. 2, 9, und Jedem, der auf seine Werke traut, d. h. nach der Norm des Gesetzes das ewige Leben in Anspruch nimmt, gibt Paulus mit schneidender Schärfe zu bedenken, dass er sich selbst unter den Fluch des Gesetzes stelle, Gal. 3, 10. Überdies können die guten Werke auch darum das ewige Leben nicht verdienen, weil sie ja überhaupt kein Verdienst des Menschen sind, sondern Wirkungen der erlösenden Gnade. Nach katholischer Lehre muss der Mensch, wie wir sahen, sich nicht bloß durch die Werke der Buße dazu, dass Gott ihm die Gerechtigkeit infundire, prädisponiren, sondern diese Gerechtigkeit selbst wird im Grunde auch nur als ein göttlicher Beistand gefasst, mit dessen Hilfe der Mensch nun selbst aus eigener Kraft das Wolgefallen Gottes und das ewige Leben gewinnen soll, so dass die guten Werke auch dann nicht die Wirkung der Gnade, sondern das Verdienst der, durch die Gnade nur unterstützten, Kraft der Menschen sind. Es kann hier also überhaupt nicht zu einer völligen Erneuerung des Menschen kommen, denn der Mensch wird mit dem Geist der Gnade nie völlig eins; er kann nicht sagen: „Christus ist mein Leben; nicht ich lebe, sondern Christus lebt in mir"; aber eben darum sind auch seine Werke nicht warhaft gut, denn sofern sie aus dem Fürsichsein des Menschen hervorgehen, sind sie auch von der menschlichen Sünde infizirt, und können also dem heiligen Gott nicht wolgefallen, weil sie nicht durch Christi Gerechtigkeit geheiligt sind. Im Gegensatz zu diesem Dualismus lehrt unsere Kirche auf Grund der Schrift eine ware und völlige Lebensgemeinschaft des Gläubigen mit Christo, so dass jener in Christo und Christus in ihm ist. Alles, was nun der Mensch tut, das tut er aus dieser Gemeinschaft heraus; sofern also ein Werk gut ist, kann er es nicht sich als Verdienst anrechnen, denn sobald er sich von Christo isolirt denkt, ist er der sündige Mensch, aus dessen Herzen nichts Gutes kommt; sofern aber ein Werk noch nicht vollkommen ist, wird es von Christi Verdienst gedeckt und um deswillen von Gott wolgefällig angesehen. So ist Christus nicht nur im Akt der Rechtfertigung unsere Gerechtigkeit, sondern bleibt es auch im Prozess der Heiligung, und die guten Werke sind nicht darum gottwolgefällig, weil sie diese vereinzelten, dem Gesetz relativ entsprechenden Handlungen sind, sondern darum, weil sie aus dem Glauben, d. i. aus einem mit Christo fest geeinten und durch ihn geheiligten Herzen kommen. Und nur so, wenn das Vertrauen des Christen ganz allein auf Christo ruht, kann er zu einem festen Frieden kommen, wärend er, wenn die Werke um ihres Verdienstes willen zum ewigen Leben notwendig wären, niemals eine feste Gewissensüberzeugung haben könnte, ob sie auch vor Gottes Gericht genügen würden.

Dennoch ist nach obigen Schriftaussagen den guten Werken die Notwendigkeit nicht abzusprechen. Notwendig nämlich sind sie unleugbar schon für den Glauben selbst. Wir sahen ja, wie dieser auf einer nicht bloß vorübergehenden, sondern bleibenden Buße beruht, d. i. auf der schweren Erfarung, dass die Sünde der alleinige Grund alles Verderbens ist, und wie er seinem positiven Inhalte nach die gewisse Überzeugung ist, dass Christus der Heiland — und zwar dadurch ist, dass er der Erlöser von der Sünde und der Befreier zum waren Leben ist. So kann der Glaube überhaupt schon nicht anders entstehen, als aus dem Verlangen nach Gerechtigkeit, darum auch nicht bestehen one die sittliche

Betätigung dieses Verlangens. Durch die vermittelst des Glaubens empfangene Rechtfertigung ist der Mensch in die Kindschaft Gottes aufgenommen, der heilige Geist hat in ihm Wonung gemacht und eine so innige Lebensgemeinschaft zwischen ihm und Christo geschaffen, dass Christus der Quell- und Zielpunkt seines Lebens und gleichsam sein wares Ich geworden ist. Ein solcher Glaube aber — one Werke, eine solche (zugerechnete, aber doch reale) Gerechtigkeit — one Heiligung würde geradezu den Begriff der Persönlichkeit zersprengen. Denn Persönlichkeit ist die zentrale Lebenseinheit, in welcher das Sein mit dem Selbstbewusstsein in unablässiger Wechselwirkung steht, und dieses mit jenem sich immer mehr in Identität zu setzen strebt. Dies Streben liegt jedem Willensakte zugrunde, und nur in dem Maße, als es gelingt, realisirt sich der Begriff der Persönlichkeit. Wer also ein „berufener Heiliger" ist, in dem ist zugleich mit diesem seinem idealen Wesen die Notwendigkeit gesetzt, der Verwirklichung der Heiligung nachzustreben. Die Heiligung one Rechtfertigung ist pharisäischer Selbstbetrug oder Heuchelei, die Rechtfertigung one Heiligung aber eine qualvolle Abstraktion, eine Idee, die nicht zur Erscheinung kommt, ein totgebarenes Kind. Die Heiligung verwirklicht sich aber besonders in den guten Werken. Wo der Glaube Warheit und Leben ist, da vermittelt er dem Menschen einen realen Besitz und eine objektive Kraft; jener Besitz aber, die Gerechtigkeit Christi, ist zugleich sittliche Aufgabe, jene Kraft, das Wirken des heiligen Geistes, zugleich subjektives Prinzip. Im evangelischen Glauben ist also jener katholische Dualismus völlig überwunden und das Göttliche warhaft mit dem Menschen geeint. Hat der Mensch durch den Glauben Gott in sich aufgenommen, so hat er auch den Willen Gottes in sich aufgenommen, das göttliche Gesetz, Röm. 7, 22; der Christus, welcher durch den Glauben in seinem Herzen wont, Eph. 3, 17, ist in ihm nicht als eine bloße Idee, nicht als ein totes, selbstgemachtes Bild, sondern als der reale, lebendige Erlöser, der one Unterlass seine erlösende Kraft in Wirksamkeit setzt. Denn ist der von Gott in die Welt gesandte Christus die absolute Erscheinung der Liebe Gottes, Joh. 3, 16, und also der Glaube an Christum das Insichaufnehmen dieser Liebe, so ist diese dem Menschen nun auch wesentlich immanent und wandelt auch sein Wesen in Liebe um. Die Liebe aber ist des Gesetzes Erfüllung und die Mutter aller guten Werke. Mit Recht also heißt das Evangelium *ὁ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*; es ist nicht bloß eine Glaubenstheorie, sondern eine Lebensordnung, und befreit wirklich *ἀπὸ τοῦ νόμου τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου*, Röm. 8, 2. Es ist aber nicht ein Gesetz, welches dem Menschen äußerlich gegenübersteht, sondern mit Christo, dem vollkommenen Ebenbild Gottes und vollkommenen Urbild des Menschen, ist es für den Gläubigen ein Gesetz des eigenen Herzens, die sittliche Substanz des eigenen Wesens, also „das vollkommene Gesetz der Freiheit", Jak. 1, 25, geworden. Sind nun die Werke nichts anderes als das unmittelbare Sichausleben des Glaubens, so lassen sich beide gar nicht entgegensetzen*); das wäre ein Zerreißen des Einen Lebens nach seiner inneren Wurzel und seiner äußeren Auswirkung. Wol aber müssen Glaube und Sünde im schärfsten Sinne einander entgegengesetzt werden als ein für das Subjekt selbst unerträglicher Widerspruch, 2 Kor. 6, 14 ff.; Gal. 2, 17. Ja, es folgt aus dem Bisherigen, dass es nicht genug ist, zu sagen, die Werke seien die notwendigen Früchte des Glaubens, denn auch dann wäre das Verhältnis zwischen beiden noch immer ein ziemlich äußerliches, und die Werke wären für den Glauben selbst eigentlich gleichgültig. Das können sie aber nicht sein. Denn wenn Paulus als den allein echten Glauben eine *πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη* verlangt, Gal. 5, 6, vgl. 1 Kor. 13, aber wenn er sagt, dass wer das gute Gewissen von sich stößt, am Glauben Schiffbruch leidet, 1 Tim. 1 19, wenn Jakobus zeigt, dass der Glaube one Werke „tot an ihm selber" ist (*νεκρὰ καθ' ἑαυτήν*), 2, 17, und diesen Glauben einem Leibe one Seele ver-

*) Jakobus hat bei seinen Auseinandersetzungen nicht diesen waren, sondern einen falschen Glauben im Auge.

gleicht, V. 26: so müssen Glaube und Werke so sehr in innerer Einheit stehen, dass sie eben unzertrennlich sind, also auch der Glaube nie der Werke entbehren kann, wenn er überhaupt seinem Wesen entsprechen soll. Denn wenn der Glaube ane Werke unecht und tot an ihm selber ist, so sind die Werke in das Wesen und Leben des Glaubens selbst eingeschlossen, und dieser ist in sich selbst etwas Lebendiges und immersort Wirkendes. Vgl. Luther's Varrede zum Römerbriefe. Sind aber die Werke für das subjektive Bestehen und für die begriffsmäßige Warheit des Glaubens notwendig, so sind sie mittelbar auch für die Seligkeit notwendig, denn ein toter, in sich selbst nichtiger Glaube ist auch zur Empfangnahme der Seligkeit unfähig; er ist nach Augustins treffendem Ausdruck „eine verdorrete Hand". Das lehrt nicht nur Jakobus, sondern ebenso Christus selbst und seine übrigen Apostel Matth. 7, 21; 25, 41—46; 1 Kor. 13; Gal. 5, 6; 1 Joh. 2, 4.

Indessen stehen die Werke auch unmittelbar in Beziehung zur Seligkeit. Schon negativ dadurch, dass der Seligkeit das Gericht vorangeht, dieses aber nach den Werken geschieht. Nach übereinstimmender Aussage der Schrift steht es fest, dass die Werke des Menschen die Norm sind, nach welcher ihm van dem Herrn das Urteil gesprochen wird, ob er zur Seligkeit oder zur Verdammnis eingehen sall. Vergl. van Christo selbst die Aussprüche Matth. 7, 21; 16, 27; 25, 31 ff.; Luk. 13, 9; Joh. 5, 29; 15, 6; von Johannes Offb. 2, 23; 20, 11—13; 22, 12; van Petrus 1, 1, 17; von Paulus Röm. 2, 6. 10; 1 Kor. 3, 8; 2 Kar. 5, 10. Aus dem oben gegebenen Begriff der Werke aber ergibt sich, dass die Werke diese Bedeutung nicht haben als diese einzelnen Akte, sondern als die faktische Manifestation der durch den Glauben oder Unglauben begründeten ethischen Grundstellung des Menschen; nicht das Werk als Werk entscheidet, sondern das Werk als Offenbarung der sittlich-religiösen Qualität des inneren Lebens oder als dasjenige, worin „der Rat der Herzen", 1 Kor. 4, 5 (τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων, Röm. 2, 16; τὰ κρυπτὰ τοῦ σκότους, 1 Kor. 4, 5), offenbar geworden und in objektive Wirklichkeit getreten ist. Die Gesamtsumme aller Werke, das Lebenswerk des Menschen, ist eben der Mensch selbst nach der Stellung, die er sich selbst zur objektiven Weltordnung Gottes gegeben hat. Weil die Werke diese Enthüllung und tatsächliche Offenbarung der innerlich vorhandenen Zuständlichkeit sind, 2 Kor. 5, 10, so muss dann das eigene Gewissen des Menschen dem nach ihnen sich vollziehenden Gericht seine Zustimmung geben, „auf dass Gott Recht behalte in seinem Reden und rein bleibe in seinem Richten". Psalm 51, 6.

Dass nun aber diejenigen, welche nicht im Stande guter Werke, also vielmehr im Stande böser Werke — denn Indifferenz ist hier nicht möglich — erfunden werden, nicht in das ewige Leben eingehen können, ist unabänderlich in der Heiligkeit Gottes begründet. Jede Religion beruht auf der Gewissensüberzeugung, dass das Göttliche das Heilige ist und dass der Mensch sich heiligen muss, um dem Göttlichen nahe zu kommen. Der Gegensatz des Wesens schließt die Gemeinschaft des Lebens aus. Das Christentum als die absolute Religion ist auch am tiefsten von dieser Überzeugung durchdrungen. Hier ist die Heiligkeit eine grundwesentliche Eigenschaft Gottes; daher heißt es: „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig, der Herr euer Gott", 3 Mas. 19, 2, und zwar nicht bloß für das alttestamentliche, sondern eben so auch für das neutestamentliche Valk Gottes, 1 Petr. 1, 15 f. Weil Gottes Auge so rein ist, dass er Böses nicht sehen mag, Hab. 1, 13, so wird er zu einem verzehrenden Feuer für die Gottlosen, Hebr. 12, 29; 10, 27. Das ist auch eine so unzweifelhafte Aussage des Gewissens, eine so fülbare Versicherung des Schuldbewusstseins, dass es selbst für den Ungläubigen keines Beweises bedarf. Auch durch die ganze Heilsökonomie wird es bestätigt. Nur die Sünde hatte die Menschen von der Gemeinschaft Gottes ausgeschlassen; die Sünde wider in ihnen auszutilgen und sie dadurch wider zu jener Gemeinschaft fähig zu machen, das ist eben der Zweck der Erlösung, Eph. 5, 25 ff.; 1 Petr. 2, 9 ff.; und der Geist, welcher die subjektive Verwirklichung der Erlösung vermittelt, ist der heilige, weil all sein Wirken ein heiligendes ist. Darum ist schon die „Berufung" ein „heiliger Ruf", 2 Tim. 1, 9, eine Manifestation der Heiligkeit Gottes und ein Heiligungs-

akt an dem Menschen, 1 Thess. 4, 7; vgl. v. Hofmann, Die heil. Schrift N. Testaments, I, S. 218 f. Auch die Erlösung soll also die Heiligung nicht überflüssig, sondern vielmehr wider möglich und wirklich machen. Durch die Erkenntnis Christi gibt Gott πάντα τῆς θείας δυνάμεως αὐτοῦ τὰ πρὸς ζωὴν καὶ εὐσέβειαν, 2 Petr. 1, 3; der Erlöste kann, Röm. 6, 14, und muss darum auch der Sünde widerstehen, 6, 2. 16 ff.; 7, 6; 12, 2; 1 Joh. 2, 4—6; er ist schuldig, Gott und dem Nächsten in Liebe zu dienen, d. i. der Erfüllung des ganzen Gesetzes in allen guten Werken nachzustreben, Röm. 8, 11; 13, 8 ff.; Kol. 3, 12 ff; er soll auf den Tag Christi lauter und unanstößig sein, erfüllt mit Früchten der Gerechtigkeit, Phil. 1, 10 f.; 2, 15; 1 Thess. 3, 13; 5, 23; 1 Tim. 6, 14; 2 Petr. 3, 14. Wenn demnach ein Christ, der einmal erleuchtet ist und geschmeckt hat die himmlische Gabe und teilhaftig geworden ist des heiligen Geistes, Hebr. 6, 4, nicht fleißig zu allen guten Werken ist und wissentlich mit bösen Werken umgeht, so ist das nicht bloß eine verzeihliche Schwachheit oder passive Indolenz, sondern ein Verachten und Niederkämpfen der ihm mit der Gerechtigkeit Christi geschenkten Heiligungskräfte, potenzirte Sünde, eine solche Schuld, welche den Gnadenstand aufhebt, Röm. 8, 7; 1 Tim. 1, 19; 5, 8; 6, 10. Vgl. Conf. Aug. art. XII, Art. Sm. P. III, art. III, p. 328. Form. Conc. Epit. IV, Neg. III, und darum vom Reiche Gottes ausschließen muss, 1 Kor. 6, 9; Gal. 5, 21; Eph. 5, 5; Kol. 3, 6; Phil. 3, 18 f.; Luk. 13, 27; Hebr. 10, 26—31. Die Werke sind also allerdings nicht causa efficiens oder meritoria, wol aber unerläßliche Bedingung der Seligkeit, Hebr. 12, 14; 2 Thess. 2, 13; 1 Joh. 3, 2 ff.; jedoch „sind sie auch da nicht gemeint als etwas neben dem Glauben Stehendes oder noch äußerlich zu ihm Hinzukommendes, sondern als das dem Glauben entsprechende (innere und äußere) Verhalten, welches ihm gar nicht fehlen kann, und worin er seine ihm wesentliche Betätigungsform hat" (Thomasius a. a. O. 3. Th., 2. Abth., S. 492). In diesem Sinne gibt der Herr selbst in der Bergpredigt, die keineswegs bloß consilia evangelica, sondern eine allgemeine Lebensnorm für alle Jünger Christi enthält, eine Darstellung der Gerechtigkeit, ane welche Niemand ins Himmelreich kommen kann.

Diese negative Beziehung zur Seligkeit kann aber den Werken nur darum zukommen, weil sie zugleich in einer positiven Beziehung zu ihr stehen, in dem Verhältnis einer nicht äußerlichen, sondern organischen Notwendigkeit. Im Diesseits wird das Jenseits; im irdischen Leben qualifizirt sich der Mensch für das ewige Leben, sei es zur Seligkeit oder zur Verdammnis. Denn das letztere steht mit dem diesseitigen Leben in Kontinuität teils schon durch die bleibende Identität des Selbstbewusstseins, so dass die Erinnerung an das irdische Leben und Wirken von bedeutendem Einfluss auf den Zustand der Seele im Jenseits sein wird, teils aber und noch weit mehr durch die nachhaltige Wirkung, welche die Werke auf die ethische Zuständlichkeit der Seele selbst üben. Die Seele kann dort nichts anderes sein, als was sie hier geworden ist. Jedes Werk, jede ethische Lebensbetätigung wirkt tief in die Seele hinein; denn jeder Willensakt ist zugleich ein Sichselbstbestimmen, so dass kein Werk, weder ein gutes noch ein böses, verloren geht; denn es ist nach Innen hinein wirksam zur Gestaltung des individuellen Lebenstypus: „die Werke folgen nach", Off. 14, 13, denn sie haben in der Seele selbst einen Niederschlag und geben ihr die eigentümliche sittliche Substanz. Steht es fest, dass der Tod als ein nur physischer Vorgang die sittliche Qualität der Seele nicht plötzlich umwandeln kann, dass diese vielmehr das Resultat des gesamten Lebenswerkes ist, und dass noch eine ganz bestimmte Beschaffenheit der Seele eigen sein muss, wenn sie überhaupt zur Teilnahme am himmlischen Leben fähig sein soll, so läßt sich nicht leugnen, dass die Werke, sofern sie eben der Seele eine bestimmte Signatur geben, von entscheidendem Einfluss für das ewige Leben sind. Wessen Wandel nicht schon jetzt im Himmel ist, der wird durch den Tod allein dazu nicht geschickt werden. Um dort sich selig fülen zu können, muss man in den himmlischen Sinn und in die himmlische Lebensordnung sich eingelebt haben. Wenn die Seligkeit in der vollkommenen Liebesgemeinschaft zwischen Gott und den Seligen und dieser unter einander be-

steht, so muſs eben die Seele schon in der Liebe leben, um in jenes Liebesleben eintreten zu können. Darum ist auch für die Gläubigen das Gesetz seinem ethischen Inhalte nach nicht aufgehoben, sondern soll sie zu jenem Leben der Seligen erziehen und heranbilden; die guten Werke, welche immer Werke der Liebe, sei es gegen Gott oder gegen den Nächsten, sind, sollen der Seele die Gestalt der Liebe, welche die eigentliche Substanz der Seligkeit sein wird, gleichsam als ihren individuellen Charakter aufprägen und die heilige Lebensordnung, welche allein im Reiche Gottes gilt, zu ihrem eigentümlichen Selbstleben machen. Der Wille Gottes ist und bleibt das Eine Weltgesetz auch für die Ewigkeit; im Glauben ist zwar der Mensch in eine prinzipielle Einheit mit diesem göttlichen Willen eingetreten, allein er muſs denselben nun auch wirklich ganz zu seinem eigenen Willen machen, und dazu bedarf es jener unablässigen Übung in guten Werken, in welchen er seinen Willen ganz dem im Gesetz ausgesprochenen Willen Gottes unterordnet und zu einem Vollstrecker desselben macht. So wird der heilige Gotteswille endlich das innerste Lebensgesetz des Menschen selbst, und nur dann kann er dort, wo nichts als dieser Wille Gottes gilt, seiner Seele Lust und Leben finden. Denn wenn das Gute die verwirklichte Idee des Menschen ist, so kann er auch nur im Guten seine Vollbefriedigung und Seligkeit finden. Derjenige aber, welcher in bösen Werken, d. i. in Werken der Selbstsucht seiner Seele unauslöschlich den Charakter der Selbstsucht aufgeprägt hat, würde auch im Himmel die Hölle finden. Darum beruht es durchaus auf einer inneren Notwendigkeit, daſs die fleischlichen Lüste wider die Seele streiten, 1 Petr. 2, 11; Gal. 5, 17, daſs die, welche nach dem Fleische leben, sterben müssen, Röm. 8, 13, daſs wer Sünde tut, der Sünde Knecht wird und nicht ewiglich im Hause Gottes bleiben kann, Joh. 8, 34 f. Ist die Sünde der Tod, so arbeitet jedes böse Werk an der Selbstzerstörung der Seele, indem es dieselbe immer tiefer in die Knechtschaft der Sünde zieht und also immer unfähiger und unempfänglicher für das göttliche Leben macht. Die erstorbene Rebe kann eben ihrer eigenen Beschaffenheit nach nicht Teil haben an dem Leben der Vollendeten. Indem also die Werke, je nachdem sie gut oder böse sind, der Seele einen habituellen Charakter und reale Wesenheit einprägen und dadurch sie für das ewige Leben fähig oder unfähig machen, stehen sie mit diesem selbst in einem organischen und realen Zusammenhange. Gerade Paulus, der entschiedenste Prediger der Glaubensgerechtigkeit, ist es, welcher diesen organischen Zusammenhang zwischen hier und dort, zwischen den Werken und dem zukünftigen Leben hervorhebt. Jene sind die Saat, dieses die Ernte. — Gal. 6, 7—9; Röm. 6, 21 f.; 8, 13. —

Dennoch muſs unverbrüchlich stehen bleiben das trostreiche Wort: „aus Gnaden seid ihr selig geworden, durch den Glauben; und dasselbige nicht aus euch, Gottes Gabe ist es; nicht aus den Werken, auf daſs sich nicht Jemand rühme". Eph. 2, 8. 9. Der Glaube allein empfängt die Rechtfertigung, die Kindschaft und das ewige Leben, und zwar nicht als Verdienst, sondern aus Gnaden. Die guten Werke können und sollen also nicht bewirken, daſs wir die Gnade Gottes empfangen und selig werden, sondern sie sollen nur mithelfen, unsere Berufung und Erwählung festzumachen, 2 Petr. 1, 10, daſs wir im Stande der Gnade bleiben und der Seligkeit immer mehr entgegenreifen. Das zukünftige Heil hängt ab von der inneren Zuständlichkeit des Menschen, ob er Christo zugehörig und darum für das Leben aus Gott erschlossen, oder von Christo geschieden und darum auch für das Leben aus Gott verschlossen ist. Diese Zuständlichkeit ist allein begründet im Glauben (resp. Unglauben), und darum auch das Heil schließlich durch den Glauben allein bedingt. Denn auch die Werke sind ja, wie wir sahen, ihrem ethischen Werte nach durch diese innere Grundstellung bedingt; gute Werke insbesondere konnten nur infolge der Erlösung geschehen, sind also subjektiv durch den Glauben, objektiv durch Christum vermittelt, durch das Bleiben des Menschen in Christo und Christi in dem Menschen, Joh. 15, 4. 5, so daſs nicht sie, sondern der Glaube die causa instrumentalis der Seligkeit ist. Dazu kommt, daſs auch die Werke der Widergeborenen doch noch von der innewohnenden Sünde befleckt sind, darum nicht als solche, sondern immer nur in Einheit mit ihrer

Wurzel, der Lebensgemeinschaft mit Christo durch den Glauben, also im Grunde auch nur durch den Glauben, Gott wolgefällig sind.

Damit wird aber nicht ausgeschlossen, daſs die guten Werke sowol im zeitlichen als im ewigen Leben ihren besonderen Lon empfangen. Jedenfalls wird dies von der heiligen Schrift ganz unzweifelhaft gelehrt. *Ἕκαστος τὸν ἴδιον μισθὸν λήψεται κατὰ τὸν ἴδιον κόπον*, 1 Kor. 3, 8. 14. Der Reiche kann durch Werke der Barmherzigkeit sich einen Schatz im Himmel sammeln, Matth. 19, 21; 1 Tim. 6, 19; Hebr. 6, 10, und selbst das geringste Werk der Liebe soll seinen Lon empfangen, Matth. 10, 42. Vgl. überhaupt: Luk. 14, 14; 13, 6—9; Matth. 5, 12; Joh. 5, 14; 12, 25; 14, 21; 16, 27; 1 Joh. 3, 22. (Weiß, Der Johanneische Lehrbegriff, S. 173), Gal. 6, 9; Eph. 6, 8; Kol. 3, 24. 25; 2 Theſſ. 1, 6; Hebr. 11, 6. Und zwar ist zu beachten, daſs auch innerhalb des ewigen Lebens ein verschiedener Lon nach dem verschiedenen Maß und Wert der Werke stattfinden wird, so daſs die Werke nicht für das Seligwerden, wol aber für die verschiedenen Stufen des Seligseins von Einfluſs sind. Vgl. 1 Kor. 3, 8; Matth. 5, 19; 10, 41; 19, 28. 30; 25, 14—30; 1 Kor. 15, 41; 1 Tim. 3, 13. Der Grund hiervon liegt one Zweifel darin, daſs die größere Treue in der Benutzung der geschenkten Gnadenkräfte, der größere Fleiß in der Übung der guten Werke die Seele nach dem Obigen immer fähiger und empfänglicher macht für die Aufnahme des göttlichen Lebens. Aber auch dieser Lon ist ein Gnadenlon; Gott gibt ihn, weil er ihn aus freier Gnade verheißen hat (1 Tim. 1, 8), nicht weil er gleichsam als Schuldner dazu verpflichtet wäre, non ex debito, sed ex gratia (Röm. 4, 4). Die Gnade jedoch schließt nicht aus, daſs Gott nach der verschiedenen Arbeit auch verschiedene Stufen der Herrlichkeit zuweist. Ja, wenn es ausdrücklich der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes zugeschrieben wird, daſs er des Werkes und der Arbeit der Liebe nicht vergißt, Hebr. 6. 10; Offenb. 22, 11. 12, und wenn besonders denen, die um Christi willen Verfolgung leiden, reicher Trost im Himmel verheißen wird, Matth. 5, 12, so erscheint der Lon zwar nicht als schuldige Remuneration für die Leistungen des Menschen, wol aber als „eine sittliche Ausgleichung innerhalb der göttlichen Weltordnung“ (Schenkel, Die christliche Dogmatik, Bd. II, 2. S. 1112), jedoch dies auch immer auf Grund der Gnade.

Vgl. Selneccer, De justificatione hominis coram Deo et de bonis operibus, Lips. 1570; Spener, Evangelische Glaubensgerechtigkeit, Frankf. 1684.

J. H. Franz Beyer, Pfarrer in Elberfeld.

Werkmeister (Benedikt Maria von), katholischer Theolog, ein vielgeehrter und vielgeschmähter Vertreter des Josephinismus („unter den Reformatoren seiner Kirche zu jener Zeit der geistvollste, konsequenteste und kühnste“, sagt Pahl von ihm — wol etwas zu panegyrisch — in seinen Denkwürdigkeiten S. 151), ist geboren zu Füßen im Allgäu (in Oberschwaben) am 22. Oktober 1745. Als ein begabter Junge wurde er, seinem innigen Wunsche gemäß, von den unbemittelten Eltern für den geistlichen Stand bestimmt; nachdem er aber in seinem Geburtsorte und später in Schongau den Elementarunterricht absolvirt hatte, begnügte er sich nicht mit der Aussicht, Priester zu werden, sondern wurde Mönch, indem er 1764 das Noviziat antrat und 1765 das Ordensgelübde als Benediktiner ablegte, worauf er 1765—67 in der Reichsabtei Neresheim und 1767—69 nach dem Willen seines Abtes in Benediktbeuren Theologie studirte. An letzterem Orte waren es vornehmlich die orientalischen Sprachen und die Exegese, womit er sich eifrig beschäftigte. Unter seinen Lehrern daselbst rühmt er (s. die Vorrede zu seinen Predigten, Ulm 1815, III. Bd., S. XV) besonders den Pater Aegidius Bartscherer, Lehrer der Dogmatik; er erzält, daſs er oft zu diesem gegangen sei, um ihm seine Zweifel an der Richtigkeit dieses oder jenes Beweises in den dogmatischen Lehrbüchern vorzutragen; lächelnd habe ihm der Pater entweder zugestanden, daſs er Recht habe, oder habe er ihm über die schwächeren Zweifel hinweggeholfen. So wurde schon im Kloster der freie Forschungstrieb, der sich mit traditionellen Argumenten nicht beschwichtigen läſst, in ihm genärt.

Daher schien ihm auch unter dem Schutte des Mysteriösen in der üblichen Lehr- und Predigtweise gerade die Hauptsache, die Moral, vernachlässigt: „zwar war ich selbst Mönch“, sagt er (ebendas. S. VI), „aber Gellert's moralische Vorlesungen und andere änliche Schriften der Protestanten aus jener Periode“ (die also den Weg auch durch die Klosterpforte gefunden haben müssen) „machten mir frühzeitig das Überspannte und Unhaltbare der Mönchsmoral fülbar, ich mochte sie mit den Aussprüchen des Evangeliums oder der Vernunft vergleichen“. Weder die Probabilisten noch die Probabilioristen, weder die Liberalen noch die Rigoristen unter den katholischen Morallehrern sagten seinem scharfen Warheitssinne und gesunden Gefüle zu — er fand, was er suchte, in Gellert's Vorlesungen, in Heß' Lebensgeschichte Jesu, in Mosheim's Sittenlehre. Wie genau er schon beobachtete, bezeugt folgende Äußerung (ebendas. S. XXVII): „Die Leidenschaften treten da“ (im Klosterleben nämlich) „um so ungehinderter hervor, je weniger die Mönche nach abgelegten Gelübden durch die Furcht, im ruhigen Genusse des Klostervermögens gestört zu werden und ihre bequeme Lebensart verlassen zu müssen, beunruhigt werden. Es gibt nirgends so viele Originale, als in den Klöstern. Die Bußübungen und sogenannten Mortifikationen gleiten über den festen Kern der Sinnlichkeit hinweg, und der innere Mensch bleibt, wozu ihn die Entwicklung seiner Neigungen und seines Temperaments macht. Ich will dadurch nicht sagen, dass es nicht edle Menschen in den Klöstern gab: aber sie trugen den Adel ihrer Anlagen schon mit sich in die Einsamkeit, und ich glaube, dass sie unter günstigen Umständen von außen in der Welt ebenso edle Menschen wie in den Klöstern geworden wären“.

Die Klosterbibliothek muss reichlich ausgestattet gewesen sein, denn die alten Klassiker, wie die deutschen, englischen und französischen Philosophen, und selbst die deutschen Dichter und Prosaisten (S. IX) wurden gelesen. Im Jare 1769 empfing Werkmeister die Priesterweihe, und unmittelbar darauf ward er als Novizenmeister in Neresheim verwendet, als welcher er Philosophie zu lehren hatte. Zum gleichen Lehramt nach Freising berufen, wirkte er dort am bischöflichen Lyceum von 1772—1774; sofort ward er Sekretär des Reichsprälaten, Archivar und Bibliothekar in Neresheim, folgte jedoch 1778 abermals einer Berufung nach Freising, um dort bis 1780 die Professur der Philosophie und bis 1784 das Amt des Direktors sämtlicher Studien, die Professur des Kirchenrechts und das Bibliothekariat zu bekleiden. Dort lernte ihn auf einer Reise Herzog Karl von Württemberg kennen; alsbald berief ihn dieser als seinen Hofprediger nach Stuttgart. Karl war ein höchst aufgeklärter Katholik; Werkmeister hatte daher ganz freie Hand, nicht nur zu predigen, wie er es für gut hielt, sondern auch im Ritus der Hofkirche allerlei Reformen vorzunehmen. Ein Dokument davon liegt vor in dem „Gesangbuch nebst angehängten öffentlichen Gebeten zum Gebrauche der herzoglich wirtembergischen katholischen Hofcapelle“, I. Bd. 1784, II. Bd. 1786, das ganz im Stile der damaligen Hymnologie und Liturgik abgefasst ist und eine Menge protestantischer Lieder und Melodien enthält. „Seine herzogliche Durchlaucht wollte nämlich“, wie die Vorrede sagt, „in diese Sammlung nur solche Gesänge aufgenommen wissen, die das praktische Christentum empfehlen und von allen Christen unseres Vaterlandes mitgesungen werden könnten, one dass sie in ihrer Andacht durch Stellen gestört würden, welche ihrer inneren Überzeugung Gewalt antun“. Da aber deutsche Gesänge der Gemeinde nach Art des evangelischen Chorals in den Rahmen des katholischen Ritus nicht leicht einzufügen sind, so musste auch hieran Eins und Anderes geändert werden; so wurde z. B. aus der sonntäglichen Vesper ein dem protestantischen Kultus sehr änlicher Akt gemacht, indem nach der Christenlehre ein deutsches Lied gesungen, dann ein Abschnitt aus der Bibel gelesen, „die schweren Stellen deutlich erklärt, besonders moralische Betrachtungen und Lehren für das Herz eingemischet, endlich aber diese nachmittägige Gottesverehrung durch Fortsetzung des anfangs gewälten Liedes und durch ein kräftiges Gebet in deutscher Sprache beschlossen“ werden sollte. (Vorrede zum II. Bde. des Gesangbuchs). Übrigens beschränkte sich all das lediglich

auf die Hofkirche, da außer dieser im alten Herzagtum nirgends katholischer Gottesdienst geduldet war.

Vam Jare 1787 an hatte Werkmeister körperlich viel zu leiden; Kopfschmerzen und Schwindel machten es ihm sehr schwer und wärend der letzten Lebensjare des Herzags unmöglich, noch zu predigen. Diese Jare brachten ihm aber noch andere Besorgnisse. Der präsumtive Thronfolger Ludwig Eugen, Karls Bruder, war als bigotter Katholik bekannt, und Werkmeister, wie seine gleichgesinnten Kollegen, Mercy und Mayer, mussten sich darauf gefasst machen, dass dem Tode Karls ihre Entlassung one irgend eine Entschädigung auf dem Fuße folgen werde. Werkmeister gebrauchte darum die Vorsicht, auf Freundesrat schon 1790 den Prälaten von Neresheim um seine Säkularisation anzugehen und sofort bei Kaiser Leopold um primas preces auf ein Kanonikat in Speier zu bitten. Das erstere wurde gewärt; aber wie Leopold Alles, was nach Josephs Sinne war, schon aus diesem Grunde hasste, so ward auch Werkmeister abgewiesen. Der Herzog starb 1792; sein Nachfolger schickte zwar Werkmeister nicht augenblicklich weg, gab ihm aber sattsam zu fülen, dass er keine persona grata sei; 1794 folgte seine und Mayer's wirkliche Entlassung mit der schimpflichen Pension von 300 Gulden. Mercy ging freiwillig. Statt dieser Männer sah man fortan Franziskaner und Kapuziner am Hofe aus- und eingehen. Es gereicht dem Reichsprälaten Michael — (dem letzten Abte von Neresheim; sein Geschlechtsname war Dabler; er starb zu Dillingen im Jare 1815) — zu großer Ehre, dass er, obwol Werkmeister dem Klosterverbande nicht mehr angehörte, dennoch ihm ein ehrenvolles Asyl mit aller Bereitwilligkeit darbot und das Ansinnen des Herzogs, ihn auszuweisen, gänzlich unberücksichtigt ließ. Dort lebte er unter seinen Studien, hie und da predigend, und im Genuss einer treuen Pflege wider auf. Aber schon nach Jaresfrist starb der Herzog; sein Nachfolger Friedrich Eugen — dessen Son, der nachmalige König Friedrich, Werkmeister kennen gelernt und ihn seinem Vater warm empfohlen hatte — berief ihn nach Stuttgart zurück und setzte ihn, wie Mercy, in das frühere Amt wider ein. Da aber der letztgenannte Prinz evangelisch war und seines Vaters Gesundheitszustand einen abermaligen Thronwechsel in nahe Aussicht stellte, so bat Werkmeister im J. 1796 den Freiherrn von Palm um die in dessen Patronat gehörige Pfarrei Steinbach (zwischen Kirchheim und Stuttgart), die er alsbald erhielt. Das Pastoralleben ließ ihm Zeit, seine Studien und schriftstellerischen Arbeiten fortzusetzen; allein er war nach zu Anderem berufen. Im J. 1807, als in Folge der Territorialveränderungen bedeutende katholische Landesteile zu Württemberg gekommen waren und man für dieselben eine jener geistlichen Behörden einsetzte, die als katholische Kirchenräte, d. h. als Statsbehörden, den bischöflichen Kurien zu so großem Ärgernis gereichten, berief der König Werkmeister als Mitglied des geistlichen Rates nach Stuttgart, übrigens, seinem Wunsche gemäß, unter Beibehaltung seiner Pfarrstelle. Eine minder erfreuliche Auszeichnung war für ihn die Mitgliedschaft bei dem neuerrichteten Zensurkollegium im J. 1810. Im Jare 1816 trat er in die Oberstudiendirektion ein, erhielt 1817 den Titel „Oberkirchenrat“ und das Ritterkreuz des Ordens der württembergischen Krone. In diesen Würden und Ehren genoss er ein glückliches Alter, noch immer auch mit litterarischen Arbeiten beschäftigt. Er starb am 16. Juli 1823. Die Notizen, welche Schmidt's „Neuer Nekrolog der Deutschen“ 1823, II, S. 578 ff. mitteilt, enthalten auch den poetischen Nachruf eines Freundes, der in mehr als einer Hinsicht bezeichnend ist, und worin es heißt:

Du, der frommen Vernunft Getreuster!
Thränen im Auge, setzen wir
Kurz die gerechte Grabschrift Dir:
Deine Werke loben den Meister.

Diese „Werke“, so weit wir darunter Litterarisches verstehen, haben freilich jetzt nur noch historisches Interesse. Es ist ein heller, mutiger Geist, der in ihnen den Kampf fürt gegen allen Obskurantismus, — einen Kampf, der freilich

dem katholischen Theologen weit schwerer ward, als dem protestantischen, weil jener mit jedem Schritt im Bereich seiner Kirche anf Dinge stoßen musste, zu denen er weder „Ja“ sagen noch schweigen konnte, aber zu dem auch gerade der katholische Thealag, der Mönch, um so mehr sich genötigt sah, weil er mit einer völlig anderen Weltanschauung mitten hineingestellt war in das feste, vielverschlungene Gewebe der Tradition. Bildet aber Werkmeister einen starken Gegensatz zu dem, was wir kurzweg Ultramontanismus nennen, so ist er andererseits auch nicht auf die Seite von Männern zu stellen, wie J. M. Sailer, bei welchem, wenn auch zur Mystik der Tiefsinn fehlt (s. d. Art. „Sailer“ Bd. XIII, S. 254), doch die religiöse Innigkeit, das persönliche Gemeinschaftsverhältnis zu Gatt den Kern eines Gegensatzes zur äußeren Kirchlichkeit bildet, welcher Gegensatz aber solchen Männern gar nicht vollständig zum Bewusstsein kammt. Werkmeister steht vielmehr auf einem rationalistischen Standpunkte; innere Anfechtungen, wie Sailer sie hatte, blieben ihm fern; er ist ein Mann der Aufklärung, aber in einem edeln Sinne; dieses Streben geht bei ihm niemals so weit, dass er, wie der gemeine Rationalismus, die evangelischen Grundlehren und die Autorität der Schrift beseitigen wollte; aber es lässt dieselben doch nur auf sich beruhen, one in sie einzugehen. (So findet sich in seinen gedruckten Predigten, 3 Bände, keine einzige Osterpredigt; die Charfreitagspredigten behandeln den Erlöser ganz nur als Märtyrer der Warheit und als Tugend-Beispiel. In einer Predigt über Joh. 4, 48 [Bd. III, S. 234 ff.] verteidigt er zwar die Realität der biblischen Wunder mit der pädagogischen Zweckmäßigkeit und Schicklichkeit solcher außerordentlichen Beglaubigung einem rohen Volke gegenüber, das nur durch Autorität zur Annahme der Warheit zu bringen ist, erklärt aber [S. 236] unumwunden: „Die Religian selbst muss unsere Wundersucht heilen, muss uns in die Ordnung der Natur einlenken . . . Wer uns Tugend lehrt und die echten Ratschlüsse Gottes verkündigt, muss uns allezeit ehrwürdig sein; wer uns mit Wundern anfasst, verdient nur zu oft unser Misstrauen, sogar unsere Verachtung“). Werkmeister hat aber auch den Mut gehabt, verschiedene katholische Lehren und Institutionen direkt anzugreifen; so den Priestercölibat in zwei Schriften (1803 und 1818, die zweite gemeinschaftlich mit Salat herausgegeben); so den Marienkultus („An die unbescheidenen Verehrer der Heiligen, besonders Mariä, eine Belehrung nach der echt katholischen Glaubenslehre“, 1801); so die Unauflöslichkeit der Ehe („Beweis, daß die bei den Protestanten üblichen Ehescheidungen vom Bande auch nach katholischen Grundsätzen gültig sind“, 1804, 2. Aufl. 1810; eine Schrift, die verschiedene Repliken und Dupliken zur Folge hatte). Mit alledem aber glaubte er nicht nur nicht in Widerspruch mit seiner Kirche zu treten, sondern im Gegenteil nur das Unsaubere, das im Laufe der Zeiten sich wie Staub und Schmutz angesetzt, zu entfernen und die reine katholische Lehre und Sitte herzustellen; nur diese Überzeugung machte es ihm möglich, mit solchen Ansichten und Bestrebungen im Herzen doch fortwärend als katholischer Priester zu fungiren. Jedoch scheint er die Idee einer deutschen, von Rom unabhängigen Nationalkirche, die nichtsdestoweniger katholisch wäre, lebendig in sich getragen zu haben, was wenigstens aus einzelnen Äußerungen deutlich hervorleuchtet. Wenn er in dieser Beziehung sich mit den Emser Punktatoren auf Einem Standpunkte befand, so war er darin auch Eins mit Wessenberg, der dieselbe Idee im entscheidenden Augenblicke realisiren zu können hoffte, aber (s. d. Art. „Wessenberg“) damit so wenig glücklich war, als die Vorgänger. **Palmer** †.

Werkzeuge bei den Hebräern. Werkzeuge verschiedener Art von Kupfer und Eisen (כָּל חֹרֵשׁ נְחֹשֶׁת וּבַרְזֶל 1 Mos. 4, 22 allerlei Schneidendes) hatte schon das antediluvianische Geschlecht. One solche hätte Noah die Arche nicht bauen können. In späterer Zeit scheint das Eisen vorherrschend Material gewesen zu sein (2 Kön. 6, 5; Pred. 10, 10, vgl. 5 Mos. 19, 5, wo der hölzerne Schaft, עֵץ der Axt, von בַּרְזֶן, dem Eisen unterschieden wird), wie denn בַּרְזֶל deriv. vom chald. בְּרַז durchbohren. Der allgemeinste Ausdruck für jede Art von Werk-

zeugen und Geräten, auch Kleider, Schmuck, musikalische Instrumente, Gefäße, Farzeuge, Pferde- und Ochsengeschirr begreifend, ist כְּלִי. Über diese Arten von Geräten und Instrumenten, sawie über die Kriegswerkzeuge s. die betr. Art. Auch von den Werkzeugen einiger Handwerker, wie den Hämmern, Zangen, Blasebälgen, Meiseln der Metallarbeiter (vgl. Wilkinson III, 222, 339), dem Beil, Axt, Säge, Schnitzmesser, Zirkel, Senkblei, Setzwage der Holzarbeiter und Steinhauer (Wilk. III, 174 ff. und Sec. ser. I, 45), der Scheibe des Töpfers (Rosell. t. L.), dem Pfriemen des Lederarbeiters (Werkzeuge derselben bei den Ägyptern s. Wilk. III, 160 ff.), dem Webstul, Spinnracken, Spindeln (vgl. Wilkins. III, 134 ff.), war schon die Rede Bd. V, S. 584 ff. Von den landwirtschaftlichen Werkzeugen sind noch zu nennen der Pflug, מַחֲרֵשָׁה, der im Altertum (cf. Plin. 18, 18: Galli addiderunt rotulas) one Räder war, einfach aus einem krummen Halz bestehend, an dessen vorderem Ende (Schaarbaum, Pflughaupt, בּוֹרֵךְ, Taan. f. 25. Ohol. l. 17. Kel. C. 21) sich die eiserne Pflugschar (קִינְקָן, Bab. mez. f. 80, 2. vomer, culter aratri) befand und welcher sich an der anderen nach oben gekrümmten Seite in zwei durch einen zum Handgriff, Luk. 9, 62 (קִינְקָן, stiva, basis aratri Erub. f. 101, 1 auch חרבא und יצל Kel. 21) für den lenkenden Ackermann dienendes Querholz verbundene Enden spaltete. Da, wo sich das Halz spaltete, war die Deichselstange eingesetzt. Hinter dem Pflüger geht auf den ägyptischen Denkmälern ein anderer mit einer Hacke, das Erdreich aufzulockern. Zwölf Joch Ochsen an einem Pflug kammen 1 Kön. 19, 19 vor. Gewönlich war es nur ein einziges. S. die Abbild. in Wilk. Sec. ser. I, 40. Sonst wurde da, wo man mit Pflug und Zugtieren weniger beikommen kannte, wie das im gebirgigen Palästina an manchen Orten der Fall ist, die Hacke oder der Karst, ligo (Jes. 2, 4; Mich. 4, 3; Jael 4, 10, אֵת Rabb. Symm. Vulg. LXX, in 1 Sam. 13, 20 allgemein *σκεῦος*; andere alte Übers. Pflugschaar) gebraucht, in Ägypten nach Wilk. a. a. O. S. 44 f. ganz von Halz. Das Eggen שִׂדֵּד (Jes. 28, 24; Hiab 39, 10; Hos. 10, 11) geschah wol nur mittelst einer Bohle oder einer Schleife von Darndüscheln (vgl. Plin. 18, 43. Virg. Georg. 1, 94), mit der man hinter dem Säemann herkam und wodurch die Erdschollen zerdrückt und geebnet wurden (s. Nieb. R. I, 151). Eine Schaufel oder Spaten (יָתֵד) wird 5 Mos. 23, 14 erwänt. Eine kleinere Schaufel, יָע, diente zum Wegschaffen der Asche vom Altar, Heerde u. s. w. 2 Mas. 27, 3 u. ö. Zum Abschneiden des Getreides in der Ernte bediente man sich der Sichel, חֶרְמֵשׁ (5 Mos. 16, 9; 23, 26. Ableitg. s. Meier, Wurzelw. S. 692. 641) oder מַגָּל (Jer. 50, 16; Joel 4, 13), kleiner, krummer Messer mit hölzernem Stiele, welche mit der Hand regiert werden kannten (s. Wilk. sec. ser. I, 48. 89. 93. 98). Eine Heugabel mit drei Zinken, tridens, scheint שְׁלֹשׁ קִלְּשׁוֹן 1 Sam. 13, 21 zu bedeuten. War die Spitze oder Schärfe (פֶּה pl. פִּים, פִּיּוֹת) solcher Werkzeuge stumpf und schartig (פְּצִירָה, Scharte von פצר, einbrechen), so wurden sie durch Hämmern (לָטַשׁ) wider geschärft oder gewetzt (1 Sam. 13, 20; Ps. 7, 13). Vgl. über die landwirtschaftlichen Werkzeuge Ugol. de re rust. thes. XXIX, p. 284 sqq. Über die Dreschschlitten s. Bd. I, 117. Über das Geräte des Weingärtners s. die Art. „Wein“ und „Kelter“. Über die Jagdgeräte s. Bd. VI, 438. Die schon Bd. IV, S. 562 erwänten Werkzeuge des Fischers sind das Netz, חֵרֶם (Hab. 1, 15 f.; Ezech. 26, 5. 14, griech. *δίκτυον* und *ἀμφίβληστρον* Matth. 4, 18; Mark. 1, 16; Matth. 4, 20 f. u. ö., *σαγήνη* Matth. 13, 47, weit und tief gehendes Zugnetz), auch מִכְמֹרֶת oder מִכְמֶרֶת Hab. 1, 15 f.; Jes. 19, 8 u. מָצוֹד, מְצוּדָה מָצוֹד, מְצוּדָה Pred. 7, 26; 9, 12; Ezech. 12, 13 (רֶשֶׁת nur vom Jagdnetz); ferner die Angel, חַכָּה Jes. 19, 8; Hab. 1, 15; Hiob 40, 25; auch (דוּגָה) סִיר Am. 4, 2, griech. *ἄγκιστρον*, Matth. 17, 27, Fischerhaken, צִלְצַל (Harpune Hiob 40, 31) und

צִנָּה (Am. 4, 2). Fischreusen, אָקִין, kennt der Talmud, vgl. Maim. in Kel. C. 12). — Gabeln und Messer kannten auch schon die alten Hebräer, erstere um das Fleisch aus dem Kessel zu ziehen (מַזְלֵג 1 Sam. 2, 14. מִזְלָגָה 2 Mos. 27, 3 LXX *κρέαγρα*), letztere zum Schlachten und zum Zerschneiden des Fleisches (Jos. bell. jud. 1, 3. 3. 7. Ant. 17. 7. 1) gebraucht, vom Essen benannt מַאֲכֶלֶת (1 Mos. 22, 6. 10; Richt. 19, 29; Spr. 30, 14), übrigens nicht bei Tische gebraucht, da das Fleisch zerschnitten auf den Tisch kam, das Brat (s. Bd. II, 54) aber gebrochen wurde, wie noch heutzutage im Morgenlande. Vam Schlachtmesser kommt noch vor שַׂכִּין Spr. 23, 2 (chald. u. rabb. סַכִּין, סכ׳ של שחיטה, Schlachtmesser, סכ׳ של רצענין, Schustermesser). Auch חֶרֶב wird wie für verschiedene schneidende Instrumente, z. B. Werkzeuge zur Bearbeitung der Steine (2 Mos. 20, 25). so auch für Scheermesser (Ezech. 5, 1 auch תַּעַר הַגַּלָּבִים 4 Mos. 6, 5; 8, 7; Jes. 7, 20, im Talmud מִסְפָּר, M. Kel. 13, 1) und Beschneidungsmesser gebraucht. Letztere waren in früherer Zeit von Stein (2 Mos. 4, 25; Jas. 5, 2 f.), nach dem Talmud von Eisen ader Stahl (M. Schabb. 19, 1, s. Bd. II, S. 344 und Keil zu 2 Mas. 4, 25 u. Abicht, de cultr. sax. a Josua usurp., Lips. 1712). Ein Federmesser ist תַּעַר הַסֹּפֵר Jer. 36, 23. Für Opfermesser steht Jer. 52, 18 מְזַמְּרוֹת (wenn dies nicht vielmehr Lichtputzen bedeutet) u. Esra 1, 9 מַחֲלָף (= Instrument zum Durchbohren, Meier, Wurzelw. S. 376), rabb. חִלּוּף; daher die בית החליפות im zweiten Tempel, M. Midd. f. 37, 1. Jom. f. 36, 1. Über die auch zu den häuslichen Werkzeugen der Hebräer gehörigen Handmühlen s. Bd. X, S. 336 f.

Leyrer.

Wernsdorf, Gottlieb, einer jener Epigonen der Wittenberger Orthodoxie, welcher auch da noch, als bereits das theologische Scepter Wittenbergs auf Halle übergegangen war, beharrlich zu deren Verteidigung in die Schranken trat.

Wernsdorf war im Jare 1668 geboren, genoss in Wittenberg besonders das Wolwollen Kaspar Löscher's, der ihn auch zum Informatar seiner Kinder annahm, wurde im J. 1696 Prof. extraord. und trat nach Hannecken's Tode an dessen Stelle in die Fakultät ein. Im J. 1710 erhielt er die Probstei an der Schlosskirche, bald darauf die Generalsuperintendentur der Diözese Wittenberg und van dem orthodoxen Herzog von Weißenfels den Charakter als Kirchenrat. Er starb 1729.

Sein theologischer Standpunkt war der des kleinen Kreises sächsischer Orthodoxen, welche, durch Spener insluirt, bei ängstlichem Festhalten an den dogmatischen Überlieferungen der Wittenberger Schule mit der christlichen Praxis kaum weniger Ernst machten, als die Vertreter der hallischen Schule. Der unbefangene Sinn von Zinzendorf, welcher damals in Wittenberg studirte, legt über den Ernst von Wernsdorf's Frömmigkeit das günstigste Zeugnis ab, wie auch von seiner Bereitwilligkeit zu einer Verständigung mit den Hallensern, welche der jugendliche Zinzendorf anzubanen suchte (s. Spangenberg, Leben Zinzendorf's, Th. I, Kap. 3). — Von Wernsdorf's litterarischen Leistungen liegen zwar nur seine disputationes academicae vor, welche von Zeibich im Jare 1736 in zwei starken Quartbänden herausgegeben wurden; in diesen gibt sich indes gründliche Gelehrsamkeit, Warheitsliebe und neben ängstlichem Festhalten an dem Überlieferten eine maßhaltende Moderatian zu erkennen. Was von seinen Schülern besonders bewundert wurde, war die Eleganz des Stils. Die Gegenstände, welche diese Disputationen behandeln, sind graßenteils die brennenden Streitfragen der Zeit, die Kontroverse einerseits mit den Mystikern und Hallensern, andererseits mit dem Unglauben und Indifferentismus. Manche von ihnen haben auch jetzt noch ihren Wert, in manchen treten aber auch die Überspannungen dieser späteren Orthodoxie hervor. In der Abhandlung de auctoritate librorum symbolicorum

wird das Prädikat einer mittelbaren Inspiration der symbolischen Bücher in Schutz genommen und nicht bloß die dogmatische, sondern die durchgängige Richtigkeit derselben verteidigt. In der Abhandlung über die Arndt'schen Bücher vom waren Christentum wird Arndt zwar gegen den Vorwurf ketzerischer Lehre in Schutz genommen und die Lesung seines Werkes nicht verworfen, doch aber darauf aufmerksam gemacht, wie manches Irrige und Bedenkliche sich darin finde. Wie Luther, so hat auch die ältere Orthodoxie das Zeugnis des heiligen Geistes in die durch dessen Kraft in uns geweckten geistigen Gefüle und Empfindungen gesetzt (gustus gratiae), durch die Einseitigkeiten der Gefülstheologie seiner Zeit fült sich dagegen Wernsdorf aufgefordert, der Überschätzung des Empfindungsmomentes in der Religion gegenüberzutreten in der Disp. de gustu spiritus (T. I, 1164) und das Zeugnis des heiligen Geistes auf einen Verstandesschluss aus der Schrift zu beschränken. Nur darin nämlich soll nach der Disp. de spiritu, teste fidelium interno die Wirkung des hl. Geistes bestehen, dass derselbe dem Gläubigen alle Schriftstellen in's Gedächtnis ruft, durch welche erhellt, dass das Urteil seines Verstandes über seine Kindschaft der Warheit entspreche.

A. Tholuck†.

Wertheimisches Bibelwerk. Unter diesem Namen ist eine deutsche Übersetzung des Pentateuchs bekannt, welche zur Zeit ihrer Erscheinung großes Aufsehen machte und Gegenstand gerichtlicher Untersuchungen wurde, nun aber längst so sehr alle Bedeutung verloren hat, dass ihre Erwänung an diesem Orte beinahe einer Entschuldigung bedarf. Indessen mag ihr eine bescheidene Stelle hier eingeräumt werden, weniger um ihrer selbst willen, als weil sie geeignet ist, auf die Wissenschaft, den Geschmack und die kirchenpolitischen Verhältnisse jener Zeit willkommene Streiflichter zu werfen. Nebenher ist das Buch auch wol von Sammlern und für solche als eine Rarität gepriesen worden, aber sehr mit Unrecht; es kommt häufig auf dem antiquarischen Markte vor und hat hier one alle Frage nach weniger Wert als für den Kirchenhistoriker, der es als einen der frühesten Vorboten der Aufklärungsperiode in Deutschland allerdings interessant finden kann.

Es ist, wie angedeutet, eigentlich nur der erste Band einer vom Verfasser beabsichtigten Übersetzung der ganzen Bibel, wenigstens des Alten Testaments, und erschien auf der Frankfurter Ostermesse des Jares 1735 unter folgendem für sich schon charakteristischen Titel: „Die göttlichen Schriften vor den Zeiten des Messie Jesus, der erste Theil, worinnen die Gesetze der Jisraelen enthalten sind, nach einer freyen Uebersetzung, welche durch und durch mit Anmerkungen erläutert und bestätigt wird. Wertheim. Gedruckt durch Johann Georg Nehr, Hof- und Canzley-Buchdrucker. 1735.“ 48 und 1040 Seiten. kl. 4°. Die lange, ziemlich unklar geschriebene Vorrede geht im wesentlichen darauf aus, die Vorstellung von dem göttlichen Ansehen der heil. Schrift, wie sie jetzt insgemein gang und gebe sei, als eine auf Vorurteilen und unwissenschaftlichen Anschauungen beruhende und die jetzt dagegen sich erhebenden Zweifel als teilweise berechtigte darzustellen; sodann zu zeigen, wie letztere können gehoben werden, und ersteres neu und dauerhaft begründet, durch eine verständliche, auf zulänglichen Vernunftgründen und geschichtlichen Beweisen fußende Darlegung des waren Sinnes und Inhalts. Es komme aber zunächst darauf an, dass man sich überzeuge, die menschlichen Kräfte reichen dazu aus; und mit eben dieser Überzeugung habe der Verf. den Versuch gemacht, mittelst einer zugleich in der Form freien, weil dem Geist seiner Zeit und Sprache anzupassenden, im Grunde aber treuen Übertragung und erläuternden Anmerkungen, den Inhalt der Bibel dem modernen Verständnis zu eröffnen und zu empfehlen. Fürt man die lange Rede auf ihren kurzen Sinn zurück, so erkennt man unschwer einen Schüler Wolf's, der von der Vernunftmäßigkeit der sog. Offenbarung überzeugt ist und in seiner Weise Apologetik treiben will, dabei aber die plane, nüchterne Redeweise seiner Zeit dem altertümlich-morgenl. Gewande des Bibelwortes vorzieht. Wir machen uns also in Text und Anmerkungen, in Form und Inhalt, auf die kale und schale Prosa des gesunden Menschenverstandes gefasst und werden auch in dieser Erwartung keineswegs getäuscht. Es wäre

leicht, one viel zu blättern, unsern Lesern eine launige Blumenlese von drastischen Stellen anzubieten, wie einst die Zeitgenossen eine höchst übellaunige zusammenstellten, um den Zorn Gottes und des Reichs-Hof-Fiskals gegen den Verfasser heraufzubeschwören. Aber schon der Anfang ist von der Art, daſs heute kaum Jemand nach Mehrerem verlangen wird *). Daſs für unseren Geschmack diese Übersetzung ganz ungenieſsbar ist, bedarf nicht erst eines weiteren Beleges; daſs durch die Erklärung ebenso oft der Sinn verrückt oder abgeschwächt als getroffen wird, muſs auch der Vorurteilslosefte einsehen, und daſs namentlich der letzte und höchste Zweck des Unternehmens, Einfürung in den Geist der Bibel und Befreundung mit demselben, weder erreicht wurde noch werden konnte auf diesem Wege, das geht schon aus dem Umstande hervor, daſs die weitere Entwicklung der Wissenschaft das Werk unbeachtet bei Seite liegen lieſs. Aber mit dieser Kritik würden wir der Sache doch kein Genüge tun. Es ist vielmehr billig, daſs wir dieselbe auch aus anderen Gesichtspunkten betrachten. Zunächst ist dem Verfasser eine gewisse, durchaus nicht überall ungesunde Originalität nicht abzusprechen. Schon in der äuſseren Form zeigt sich dies, insofern er die herkömmlichen Kapitel- und Versziffern nur an den Rand setzt und eine neue rationelle Textabteilung versucht. Wir ahnen heute nicht mehr, wie viel guter Mut damals zu einer solchen, auch jetzt noch nicht legitimirten Neuerung gehörte. Sodann wollte er die Bibel popularisiren, zu einer Zeit, wo Luthers Sprache, wir meinen namentlich sofern sie hebraisirte, für den gewönlichen Leser nicht mehr vollkommen genügte. Er mag das Bedürfnis hier überschätzt, jedenfalls nicht so befriedigt haben, wie es zu wünschen gewesen wäre; aber die Absicht war gut und hing nicht lediglich von seinem Rationalismus ab, denn gleichzeitig hegte sie auch Zinzendorf und suchte sie auf gleichem Wege zu erreichen, mit etwas mehr frischer Naivetät, aber nicht mit gröſserem Geschmacke, noch mit sichererem Verständnis der Aufgabe, weſswegen auch sein modernisirtes N. Testament den „Idiotismum der Handwerksburschen von Nazaret" nicht verdrängte. Daſs unseres Ungenannten deutsche Sprache einen so matten Flügelschlag hat, wollen wir, die wir Brockes und Triller gelesen haben, ihm nicht so hoch anrechnen; sie ist allerwege um hundert Prozent besser, als die seines rürigen Gegners, des hallischen Professors Joachim Lange, der zuerst die Sturmglocke zog als das Werk bekannt wurde. Was aber den Geist der Übersetzung betrifft, oder, wenn man so sagen will, die derselben zu Grunde liegende Theologie, so ist unschwer darin der gewönliche hausbackene Rationalismus zu erkennen, doch vorläufig noch nicht auf die Beseitigung der Wunder ausgehend und in seinen hermeneutischen Mitteln gleich entfernt von peinlicher Wortklauberei und sentimentaler Phantasterei. Aber allerdings ist von messianischen Weissagungen spezifisch christlicher Natur und von dictis probantibus für die Trinität in den bekannten locis classicis der mosaischen Bücher hier keine Spur mehr zu finden; Judentum und Christentum bleiben getrennte Gebiete; und wenn man dazu nimmt, daſs auch die Engel regelmäßig an die Stelle Jehovas treten, überall wo dieser persönlich handelnd in die Geschichte eingreift, so erscheint vielleicht die Anklage der Zeitgenossen, daſs der Verfasser judaisire, gar nicht so ungerechtfertigt, damit aber auch für die reifere Wissenschaft leicht auf ihren waren Wert zurückgefürt. Indessen interessanter ist uns die Frage, woher, bei einem obskuren Halbgelehrten (denn dies war der Verf. allen Zeichen nach), in einer so frühen Zeit nicht bloſs diese Anschauungsweise überhaupt, sondern namentlich diese Masse von Detail-Kritik? Die allgemeinen Grundsätze kannten von Wolf kommen, aber die Verwendung auf die Texte sind des Übersetzers Eigentum; für einen bloſsen Schüler und Nachbeter der englischen Deisten, wozu man ihn hat machen wollen, ist er zu gelehrt; es verrät sich in unzäligen

*) Alle Weltkörper und unsere Erde selbst sind anfangs von Gott erschaffen worden. Was insonderheit die Erde betrifft, so war dieselbe anfänglich ganz öde; sie war mit einem finstern Nebel umgeben und ringsherum mit Wasser umflossen, über welchem heftige Winde zu wehen anfingen. Es wurde aber bald darauf etwas helle, wie es die göttliche Absicht erfoderte . .

Stellen, namentlich auch in den Anmerkungen, bei aller Unfertigkeit und neben vielen Verstößen, eine ziemliche Kenntnis des Hebräischen, und damit man nicht wäne, wir lassen hier eine zweideutige Sympathie, ein optimistisches und somit schiefes Urteil fällen, so verweisen wir einfach auf das vollkommen zustimmende eines Mannes, der nicht im entferntesten in den Verdacht kommen kann, für den Wertheimer Übersetzer und seine Theologie ein günstiges Vorurteil gehegt zu haben. Von dem berühmten Straßburger Professor J. Leonh. Froereisen existirt ein ausfürliches Votum über das Buch, welches ausdrücklich jenen Vorzug anerkennt und welches überhaupt, als von einem streng und redlich orthodoxen Gelehrten kommend, der selbst in den pietistischen Streitigkeiten durchaus auf Löschers Seite stand, noch jetzt als ein glänzendes Muster von Billigkeit und nach beiden Richtungen hin rückhaltloser Warhaftigkeit gepriesen werden kann (s. Sinnhold, Nachricht von der Werth. Bibel, 1738, S. 125 f.). Das Werk ist jedenfalls die Frucht eifriger, wenn auch einseitig getriebener Studien, und kann nicht mit der Masse oberflächlicher, rein subjektiver und aprioristischer Elukubrationen schwindelnder Philosophen zusammengeworfen werden. Und diese Vorstellung wird noch bestärkt, wenn wir nun den Verfasser näher ins Auge fassen und uns überzeugen, dass er großenteils auf Privatstudien angewiesen war, um in der Bearbeitung eines so großartig angelegten Werkes gegen den Strom schwimmen zu können.

Denn obgleich das Buch anonym erschien, blieb der Verf. doch nicht unbekannt. Er hieß Joh. Lorenz Schmidt, war als eines Predigers Son in dem Dorfe Zelle bei Schweinfurt geboren, warscheinlich um die Wende des Jarhunderts, hatte in Jena Theologie studirt, nachher aber sich besonders auf Philosophie und Mathematik gelegt, und stand seit 1725 als Informator der jungen Grafen von Löwenstein zu Wertheim in Franken. Im Hause beliebt, in der Stadt vielbefreundet, in seinem Wandel unbescholten, arbeitete er Jare lang an seiner Übersetzung und teilte Proben derselben mehreren Gelehrten mit, von denen einige ihm von der Veröffentlichung abrieten, andere ihn lobten und aufmunterten. Der Druck wurde heimlich betrieben, doch schon im J. 1734 in öffentlichen Blättern angekündigt, und in nichttheologischen Zeitschriften das Werk gleich nach dem Erscheinen mehrfach angerühmt. Sobald aber die theologische Welt sich mit demselben bekannt gemacht, wurde mit Broschüren, Zeitungsartikeln, kirchlichen Censuren nachdrücklich eingeschritten und zuletzt ein kaiserliches Mandat (15. Januar 1737) erwirkt, welches die Konfiskation des Buches und die Verhaftung des Verfassers verfügte. Letzterer stellte sich freiwillig den 22. Februar, in gutem Vertrauen auf seine Sache und entschlossen, sie zu verteidigen. Eine Kaution seiner Patrone wurde nicht angenommen, und erst nach einjäriger Haft, wärend welcher die Grafen auf ihre Kosten täglich vier Grenadiere in dem Arrestlokal unterhalten mussten, ging die Direktion des fränkischen Kreises auf das Angebot der Kaution ein; allein schon im April 1738 wurde Schmidt auf höheren Befehl wider verhaftet und nach Ansbach abgefürt. Wie und wann er von dort loskam, ob durch Flucht oder im Wege Rechtens, ist aus den vorliegenden Quellen nicht zu ersehen; auch über die späteren Schicksale desselben ist der Tatbestand nicht mit absoluter Sicherheit festgestellt. Jenfalls scheint der Prozess nicht zu einem Endurteil gediehen zu sein. Schmidt soll später in Hamburg gelebt, unter dem Namen Schröder mit schriftstellerischen Arbeiten (Übersetzungen aus dem Englischen [Tindal], Lateinischen [Spinoza] und Französischen [Cantimir] seinen Unterhalt bestritten haben und 1749 als Pagenhofmeister in Wolfenbüttel gestorben sein. Seine Geschichte ist eine weitere Illustration zu der alten Erfarung, dass die „Pfadfinder" in noch unbetretener Landschaft zunächst nichts sicherer erwarten können, als sich zu verirren, und nicht nur dafür, sondern für ihr Suchen selbst und das etwaige richtige Orientiren Spott und Tadel zu ernten, dass aber ihr Irren und ihr Leiden in gleicher Weise die Nachfolge eher reizt als schreckt.

Der litterarische Streit um die Wertheimer Bibel war sehr lebhaft und im ganzen nicht uninteressant. Schmidt selbst, der im Gefängnis ziemlich ungenirt war in seinen Beziehungen zur Publizität, veröffentlichte 1738 eine „Sammlung

derjenigen Schriften, welche bei Gelegenheit des Wertheimischen Bibelwerks für oder gegen dasselbe zum Vorschein gekommen sind, mit Anmerkungen und neuen Stücken aus Handschriften vermehrt herausgegeben". In dieser Sammlung sind Rezensionen, polemische Pamphlete und seine eigenen Verteidigungen enthalten (528, S. 4). Sie könnte aber noch bedeutend vermehrt werden nach den Angaben des schon genannten Werkes von M. Johann Nikolaus Sinnhold, V. D. M., Erfurt 1737 f. (3 Hefte zus. 217 S. 4°), welches in parteiisch-orthodoxem Geiste geschrieben ist. S. Walch's Streitigkeiten in der lutherischen Kirche, Th. 5. Baumgartens Nachr. von einer hall. Bibliothek, Th. 8. Schröckh's Neuere KG., Th. 7, S. 598 ff. D. F. Schattenmann, J. L. Schmidt, Schwfrt. 1878. **Ed. Reuss.**

Wesel, Johann von, eigentlich Johann Ruchrath (über die Namensform s. Ullmann, Reformatoren vor der Reformation, I, S. 240) aus Oberwesel (nach Butzbach, Mönch in der Abtei Heisterbach, in Actarium in libr. Johannis Trithemii de scriptoribus eccl. fol. 79, verso) gehört zu den Männern des 15. Jarhunderts, in welchen einzelne in der Reformation wirksam gewordene Ideen einen vorbereitenden Ausdruck fanden. Seine Lebensumstände sind uns, mit Ausnahme seines Ausgangs, ziemlich unbekannt geblieben. Bei seinem Prozesse im Jare 1479 erscheint er als altersschwacher Greis und seine Geburt dürfte deshalb in das erste, spätestens zweite Jarzehent des Jarhunderts zu setzen sein. Über seine Bildungslaufban kann man nur Vermutungen aufstellen (s. Ullmann a. a. O. S. 241—255). Wir finden ihn sofort als Lehrer an der Universität Erfurt in dem Jarzehnt, das zwischen 1445 bis 1456 verlief, und zwar erscheint er zunächst als Magister der Philosophie, wärend er im letztgenannten Jare Doktor der Theologie wurde. Er scheint also nach damaligem Gebrauch von der philosophischen Fakultät als der unteren zu der theologischen als der höheren übergegangen zu sein. Wenn im Gegensatz zu den rheinischen Universitäten, namentlich der zu Köln, Erfurt sich dem neuen humanistischen Geist mehr geneigt zeigte, so mag unser Johann selbst die freiere Stellung mit veranlasst haben, da er ein einflussreicher Lehrer war, wie Jakob Wimpfeling bei Flacius (catalogus test. verit. 19) und sein ehemaliger Kollege Engelinus von Braunschweig bezeugt (d'Argentré collectio Judiciorum de novis erroribus I, 2, S. 298). Sein Einfluss auf philosophischem Gebiet wird uns auch von Luther betätigt, der in seiner Schrift über die Konzilien und Kirchen (Erl. Ausg. 25, S. 325) sagt, „dass M. Johannes Wesalia zu Erfurt die hohe Schule mit seinen Büchern regiert, aus welchen ich daselbs auch bin Magister worden". Aus dieser Äußerung glaubt mit Recht Fr. Walch (monimenta medii aevi I, S. LVII) den Schluss machen zu dürfen, dass Wesel wirklich, wie gelegenllich seines Prozesses behauptet wurde, Nominalist und als solcher den Thomisten verdächtig gewesen. Der Nominalismus war ja in der unmittelbar der Reformation vorangehenden Zeit das Bekenntnis der vordringenden Geister. Wie weit er auch als Theolog in Erfurt Einfluss geübt, wie weit seine dort verfasste Schrift de indulgentiis, welche Walch im ersten Teil seiner Monimentae S. 118—151 veröffentlichte, in weiterem Kreise Aufsehen machte, ist nicht mehr zu konstatiren. Man möchte aus dem Umstande, dass das Gewitter, welches sich etliche Jarzehnte hernach über dem Haupte des gealterten Mannes entlud, damals an ihm vorüberzog, den Schluss machen, dass seine Schrift unbeachtet blieb, wenn nicht der freiere Geist Erfurts eine Duldung erklärlich macht, welche ihm am Rheine später versagt wurde. Trotz seiner Schrift wurde er 1458 Vize-Rektor der Universität (Falkenstein, Gesch. der Stadt Erfurt S. 315) — ja etwa 1460 an den Rhein berufen als Prediger — ob nach Mainz oder Worms, darüber schwanken einigermaßen die Angaben. Da sein Prozess hernach in Mainz stattfand, so ist erklärlich, wie Luther u. a. darauf kommen konnten, ihn auch als Prediger nach Mainz zu versetzen. Die Ausgleichung, welche in der Nachricht des Ortuin Gratius (fascic. rer. expet. et fugiendarum p. 325) liegt, dass er aus Anlass einer Pest Mainz verlassen und nach Worms übergesiedelt sei, hängt mit der Angabe eines in letzterer Stadt eingetretenen engeren Verkehrs mit Juden, einer Angabe, die, weil

in seinem Prozess auf sie gar nicht Rücksicht genommen wird, als verdächtig gelten muss, so enge zusammen, dass ich keinen zu großen Wert darauf legen möchte. Jedenfalls fällt seine hauptsächliche Wirksamkeit nach Worms, und die Frage, wie sein Prozess nach Mainz gezagen werden konnte, kann auch durch die Annahme eines ursprünglichen Mainzer Pfarramtes nicht erledigt werden. Indem Wesel in den unmittelbaren Dienst der Kirche trat, fülte er sich offenbar noch viel mehr als in Erfurt auch aufgefordert, kirchliche Misbräuche anzugreifen. Das ganze kirchlich-hierarchische System wird ihm in seiner Berechtigung zweifelhaft. Der Verkehr mit einem Böhmen, Nikolaus, den er nicht leugnen kann, dürfte dafür sprechen, dass er doch wirklich auch Hussitischen Einflüssen sich nicht verschloss. Die von Walch im zweiten Teil seiner Monimenta veröffentlichte Schrift über die Kirchengewalt, deren Zurückfürung auf Wesel er in der Einleitung S. XV ff. rechtfertigt, trägt doch einen wesentlich anderen Typus, als die über die Indulgenzen. Die letztere läst in ihrem Gang und ihrer Beweisfürung den scholastisch gebildeten Theologen vielmehr erkennen, als diese frischer und lebendiger geschriebene über die Kirche. Nach dem freitich nicht ganz zweifelsfreien Zeugnis von Wigand (s. bei Walch a. a. O.) wäre dieser Aufsatz dem Nikolaus behufs der Überreichung an den Bischof der Böhmen mitgegeben worden und bei Gelegenheit der Gefangennahme des genannten Mannes in die Hände der Obrigkeit gefallen, und dies hätte sodann die Einleitung des Prozesses gegen ihn veranlasst. Die Richtigkeit dieses Hergangs vorausgesetzt, könnte man sich wundern, warum der Verkehr mit den Böhmen bei dem Prozesse nicht mehr in den Vordergrund trat. Jedenfalls hatte sich Wesel auch durch sonstige mündliche und schriftliche Äußerungen unbequem und verdächtig gemacht, und nach Ullmanns auf ungedruckte Quellen zurückgehendem Berichte (a. a. O. S. 367 f.) hat schon sein Diözesanbischof Reinhard von Sickingen, obgleich nicht extrem römisch gesinnt, allerhand Quälereien sich gegen ihn zu Schulden kommen lassen. Wie es aber nun kommen konnte, dass schließlich ein Prozess in Mainz gegen ihn eingeleitet wurde, darüber finden wir in den Akten keinerlei Andeutung. Dass die dominikanische Inquisition sich gegen ihn wendete, das würde sich erklären selbst one Zuhilfenahme des Hasses, den der thomistische Realismus gegen den Nominalisten zu haben pflegte, worauf der Verf. der von d'Argentré veröffentlichten Erzälung über den Prozess rekurrirt. Aber der konkrete Anlass zu dem Prozess ist damit eben so wenig erklärt, als der Umstand, dass der Prozess in Mainz stattfand. Der dortige Erzbischof, Diether von Isenburg, mochte freilich, gewitzigt durch die bittern Folgen, welche seine Differenz mit dem römischen Stule über die Palliumsgelder für das ganze Erzstift hatte, sich ultramontanen Wünschen leichter beugen (cf. fasc. rer. ex. et fug. S. 327), als der Wormser Bischof, aber es ist nicht ersichtlich, auf welchen Rechtstitel hin, ob etwa kraft seiner Metropolitanrechte Diether den Wormser Prediger nach Mainz lud, oder ob Wesel aus irgend einer Veranlassung für kürzere und längere Zeit nach Mainz übersiedelte und dort gefangen gesetzt wurde im Minoritenkloster.

Von den beiden Universitäten Heidelberg und Köln, an welche sich der Erzbischof unter Übersendung einer Anzal Wesel'n schuldgegebener Sätze gewendet hatte, trafen in Mainz Abgeordnete ein: von Köln kam als bevollmächtigter Inquisitor Gerhard Elten, begleitet von dem nachmals durch seine Tätigkeit bei den Hexenprozessen genugsam berüchtigten Jakob Sprenger und anderen Dominikanern. Von Heidelberg war wenigstens ein Nominalist, Nikolaus von Wachenheim, eingetroffen, von dem oder von dessen jüngeren Begleiter der in dem fasciculus des Gratius und von d'Argentré veröffentlichte Bericht zu stammen scheint, der ein sehr anschauliches Bild eines Ketzerprozesses gibt, das Ullmann auf Grund eines ungedruckten auf der Bonner Bibliothek befindlichen Berichtes nach mit einigen weiteren Zügen ergänzen konnte (Reformatoren vor der Ref. I, S. 383). Es war am Freitag nach Mariä Lichtmeß (nicht wie Ullmann den Ausdruck feria sexta missversteht, am 8. Feb.) des Jares 1479, als im Refektarium des Minoritenklosters das Gericht zusammentrat, umgeben von einer großen Zal von Zuhörern, unter dem Vorsitz des genannten Gerhard Elten. Nachdem der Angeklagte durch eine zu diesem Behuf

abgesandte Deputation zu sofortiger Anrufung der Gnade aufgefordert war, trat der alte von Krankheit und Alter geschwächte Mann von zwei Minoriten geleitet und auf einen Stock gestützt, halb tot herein. Schon war der Inquisitor ungeduldig geworden, wol in der Furcht, sein Schlachtopfer möchte sich durch eine Bitte um Gnade wirklich ihm entziehen. Hart genug ließ er den armen Mann nun an. Demselben war ein Eid abgenommen worden, dass er alles Material für die Untersuchung liefern wolle. Als nun der Inquisitor mit Bezug auf diesen Eid Wesel'n fragte, ob er denn auch wirklich selbst zu solchen Angaben, die zu seinem Nachteile lauten, sich für verpflichtet glaube, ließ er sich durch die Antwort: „scio“ nicht befriedigen, sondern wollte ein credo hören und rief, durch die Bemerkung Wesels, was er wisse, brauche er nicht zu glauben, gereizt, magister Johannes, magister Johannes, magister Johannes dicite credo, dicite credo. Das credo, welches darauf von den Lippen des Angeklagten kam, war bezeichnend für den weiteren Verlauf der Sache. Wesel versuchte es, einzelne ihm schuldgegebene ketzerische Sätze festzuhalten, andere mit einer gewissen reservatio mentalis abzulehnen — aber es fehlte ihm offenbar die nötige Geistesfrische, um in ganz befriedigender Weise seine Erklärungen abzugeben. Ebenso ist die Ableugnung von Sätzen, die ihm aus seinen Schriften nachgewiesen werden konnten, wol auch nur ein Beweis, dass der altersschwache Mann kein sicheres Gedächtnis mehr hatte. Nach zweitägigem Verhör wurde der Beschluss gefasst, abermals eine Deputation von drei Miigliedern an Wesel abzusenden, um ihn zu einem Widerruf und zu einer Abbitte zu bestimmen. Der bedrängte Mann, der schon bei dem Abschluss des öffentlichen Verhörs sich selbst aufzurichten gesucht hatte mit den Worten: si omnis homo recederet a Christo, ego solus Christum filium colam et Christianns ero, was der Inquisitor als gewönliche Redeweise aller Häretiker bezeichnete, rief dieser Kommission gegenüber: „wie ihr mit mir verfahrt, könnte Christus, wenn er da wäre, von Euch als Ketzer verdammt werden“. Endlich aber war er durch das Andrängen der Deputirten mürbe geworden und erklärte, seine Irrtümer anzuerkennen und sich auf das Gewissen seiner Bedränger zu stützen (eorum conscientiis inniti). Freilich nach dem ungedruckten Bericht bei Ullmann a. a. O. S. 397 fügte er hinzu: „werde ich aber voll, so thun ich es nit“. Aber die Aussicht auf den Scheiterhaufen, die nach der zuletzt angefürten Quelle S. 395. 396 ziemlich deutlich von dem Inquisitor bei seiner Forderung, dass er um Gnade bitten solle, eröffnet worden war, war stark genug, um den schwachen Mann doch bei dem Entschluss der Revokation festzuhalten. Als er am dritten Tage nach dem Abschluss des Verhörs wider vor die Gerichtsversammlung gebracht wurde, erklärte er, dass er in seinen Schriften das Irrtümliche anerkenne, diese Irrtümer widerrufe und auch öffentlich widerrufen wolle, dass er sich unterwerfen wolle und unterwerfe den Geboten der hl. Mutter-Kirche und der Belehrung der Doktoren, endlich dass er eine aufzuerlegende Buße auf sich nehmen wolle und um Vergebung und Gnade bitte. In dem Bericht bei Gratius und d'Argentré ist noch von Vorbereitungen der feierlichen öffentlichen Abschwörung die Rede. Über den Vorgang selbst weiß der ungedruckte Bericht bei Ullmann (a. a. O. S. 398. 399) weiteres zu berichten. Die Abschwörung fand im Dome statt und one Zweifel im Zusammenhange damit die Verbrennung von Wesels Schriften, bei welchen derselbe unter Tränen rief „o du frommer Gott, soll auch das Gute mit dem Schlimmen zu Grunde gehen? muss das viele Gute, was ich geschrieben, büßen, was das wenige Schlimme verschuldet hat?“ — Dem gleichen Schicksal mit seinen Büchern hatte freilich Wesel sich entzogen, aber lebenslängliche Gefangenschaft im Augustinerkloster zu Mainz war doch sein Loos, dem ihn nur der nach noch nicht ganz 2 Jaren 1481 erfolgte Tod entzog.

Dieser traurige Widerruf eines ehedem hochangesehenen akademischen Lehrers und Predigers bildet freilich einen betrübenden Kontrast zu der künen, entschiedenen Verweigerung desselben, welche 42 Jare dornach an demselben deutschen Strome nur wenige Meilen auswärts vor einem noch erlauchteren Gerichte der Mann laut werden ließ, der aus dieses Lehrers Büchern Magister geworden

war. Wir erklären uns diesen Gegensatz zunächst aus der natürlichen Differenz der beiden: Wesel ein Greis, durch Krankheit und one Zweifel längere Untersuchungshaft geschwächt und der physischen und geistigen Energie beraubt, Luther, wenn auch die Spuren der Mönchsaskese an sich tragend, doch in der Vollkraft des Mannesalters, am Beginn einer großen Zukunft. Wärend Luther von einer unvergleichlich tiefen nationalen Bewegung sich getragen fülte, steht Wesel vereinsamt da. Das Wort des Bedauerns, das ihm der Heidelberger Berichterstatter widmet, bezieht sich doch rein nur auf die Person, nicht auf die Sache Wesels, und nichts weist darauf hin, dass dieser Prozess im Kreise des Volks, im Kreise der Gemeinde, in welcher Wesel so lange gewirkt, irgend ein anderes Gefül als das der Neugier auf eine cause celèbre hervorgerufen habe. Den Mann, „der die hohe Schule in Erfurt mit seinen Büchern regiert hatte“, umgibt keine Schar dankbarer Schüler, welche in dem Meister sich selbst getroffen sehen. Man darf in der Tat dies um so auffallender finden, als zunächst die Analogie zwischen den beiden Sönen der Erfurter Universität doch auch in Bezug auf ihren theologischen Standpunkt eine frappante zu sein scheint. De indulgentiis und de auctoritate clericorum lauten die Titel der beiden durch Walch uns erhaltenen Schriften Wesels: Das Material und Formalprinzip der von der Bewegung des 16. Jarhunderts ausgehenden Kirchenbildung scheint schon im 15. zum Ausdruck gekommen zu sein. Die Einwendung des Petrus von Tarent gegen die Bestreiter des Ablasses: si ecclesia dando indulgentias non absolvit a poenis taxatis a Deo: ergo ecclesia dando indulgentias potius nocet (de indulg. cap. 51) beseitigt Wesel mit den Worten cap. 55: ad secundum argumentum respondetur, totum concedendo. Er steht also nicht an, den Ablass für schädlich zu erklären, und wenn Petrus von Tarent sich auf die Irrtumslosigkeit der Kirche, die den Ablass übt, stützt, so ist er auch mit der Erklärung bei der Hand, dass die Kirche irrt (a. a. O). Hat Luther in Worms durch seine Erklärung, dass er auch den Konzilien nicht glaube, die größte Bewegung hervorgerufen, so ist in Mainz schon Wesel der Vorwurf gemacht worden, er habe gesagt: ich verachte Papst, Kirche, Konzilien. „Ich liebe Christum, das Wort Christi wont unter uns reichlich“ — und bei dem Verhör hat er das insofern gewissermaßen bestätigt, als er erklärte, nicht glauben zu können, dass die Schrift durch die hl. Väter und Lehrer in demselben Geist sei ausgelegt worden, in welchem sie anfänglich geoffenbart war (Art. 17 des Verhörs). Ebenso verrät sein Schwanken dem Vorwurf gegenüber, dass er das Gesetzgebungsrecht der Kirche bestritten und die Verbindlichkeit der Kirchengesetze bei Gefar einer Todsünde bestritten habe (Art. 15), die Richtigkeit der in den Paradoxien ihm zugeschriebenen Behauptung: quem Deus vult salvare, donando sibi gratiam, si omnes sacerdotes vellent illum damnare aut excommunicare, adhuc salvaretur ille. Dennoch werden wir die verschiedene Wirkung, welche solche Behauptungen im letzten Viertel des 15. und im ersten des 16. Jarhunderts hervorbrachten, nicht nur auf die Verschiedenheit der allgemeinen Zeitstimmung zurückfüren dürfen, sondern uns vor Allem über die Verschiedenheit des Sinnes, in welchem diese Behauptungen beidemale aufgestellt wurden, zu orientiren versuchen müssen.

Es scheint kein konkreter Anlass gewesen zu sein, der den Erfurter Doktor zur Beantwortung der Frage nach den Indulgenzen trieb, sondern die verschiedenen Meinungen in den Schulen geben nach Kap. 1 den Anlass zu einer Aussprache. Er hat auf eine — offenbar von einem Schüler ausgehende — Anfrage hin etliche kurze Sätze über diesen Gegenstand aufgestellt, die er in dem Traktat weiter ausfürt, und zwar in durchaus schulmäßiger Form. Ganz richtig fasst er vor allem den in der Theorie wundesten Fleck ins Auge, die Vermischung der Kirchenstrafen mit den von Gott verhängten zeitlichen Strafen. Das positive Kirchenrecht, auf dem die Kirchenstrafen beruhen, hat mit dem göttlichen Rechte, das bei der Sündenvergebung in Betracht kommt, nichts zu tun (vgl. Nr. 8 und 9). Sündenvergebung ist nach Nr. 18 gratiae gratum facientis hominem Deo donatio sive infusio, und zwar wird diese infusio ohne Verdienst jedem obicem non ponenti zu Teil. Dieser obex wird hinweggenommen durch die Buße, welche

die dispositio congrua zur Sündenvergebung ist (Nr. 20). Bei der von Gott allein ausgehenden Sündenvergebung ist aber der Priester lediglich minister des Sakraments der Buße. Diese Sündenvergebung hebt nur die ewige, aber noch nicht die zeitliche Strafe auf, Nr. 29. 31. Diese von Gott um seiner Gerechtigkeit willen vorbehaltene zeitliche Strafe kann nun nicht auch durch die Schlüsselgewalt aufgehaben werden, da die letztere eben mit der Bedienung des Sakraments zusammenfällt (Nr. 35). Eine jurisdiktionelle Gewalt des Priestertums leugnet er (Nr. 42), soweit es sich nicht um Auslegung von Kirchenstrafen handelt, die aber deswegen gar nicht in Betracht kommen können, weil an den Irrtümern und Ungerechtigkeiten, welche bei dem kirchlichen Tun mit unterlaufen, Gott nicht beteiligt sein kann (Nr. 41). Wie der Ablass so verwarfen werden muss, weil er in der Oekonomie der göttlichen Vergebung keine Stätte findet, sa ist auch der Gnadenschatz, aus dem heraus der Ablass genommen werden sallte, etwas Zweifelhaftes. Die Werke der Heiligen, aus denen der Schatz bestehen sollte, folgen den letzteren nach (Nr. 10). Gäbe es aber je salchen Schatz, so könnte doch nur Gott daraus den Erlass zuteilen. Das wäre aber für ihn ein überflüssiger Umweg, da er nach seiner Willkür Strafe erlassen kann und der geringsten Srafe des einzelnen Sünders den zur Kampensation nöthigen Wert beilegen könnte (Nr. 40). Ein Mensch aber kann unmöglich die richtigen Quantitäten an Strafe und Verdienst, um deren Kampensatian es sich handelt, abzumessen unternehmen. Die Vergebung per modum suffragii würde wieder auf die absolute Kausalität Gattes zurückfüren, von der dach ein wirksames Gebet der Vielen, die sich versammeln, ausgehen müßte. Eigentümlich erscheint, dass Wesel als Konsequenz des Ablasses gerade die Aufhebung des Purgatoriums ansteht und van der nach seiner Ansicht durch das Zeugnis der Schrift festgestellten Existenz des Fegfeuers aus (Nr. 48) gegen den Ablass argumentirt. Wenn daher auch durch den Ablass veranlaßte gute Werke, sofern sie in der Liebe geschehen, meritarisch sein können, im Ganzen bleibt es doch dabei, dass die Indulgenzen piae fraudes sind.

So entschieden verwerfend aber das Urteil über den Ablass lautet, so ist doch klar, dass diese Verwerfung mit dem Bedürfnis der Heilsgewissheit nichts zu tun hat, und darum auch für die übrige dogmatische Stellung Wesels kaum sehr in Betracht zu kommen scheint. Die Heilslehre Wesels ist dach noch die mittelalterliche, wenn er auch zu den Männern gehört, welche den Augustinismus kräftiger zu erneuern suchten. Es war die Erwälungslehre, die er nach den Paraboxen, die bei seinem Prazess eine Rolle spielten, mit besonderem Nachdruck vertreten zu haben scheint. Die gratia fiel ihm daher mehr oder minder mit der göttlichen Allwirksamkeit zusammen, und nach den bereits angefürten Äußerungen scheint er diese göttliche gratia im Sinne skotistischer Willkür gefasst zu haben. Die Einwendung, dass Gott zur Erlassung der zeitlichen Strafe sich nicht des Umwegs eines thesaurus gratiae zu bedienen nötig hätte, bedraht ja auch den Heilswert des Todes Christi, über den Wesel sich auch sonst nicht äußert. Auf Grund dieser unwiderstehlichen Gnadenwal vollzieht sich nach Wesel im Weiteren das Heilsleben des Einzelnen wesentlich nach dem Schema der mittelalterlichen Dogmatik durch infusio gratiae und Verdienst. Von einer prinzipiellen Sündenvergebung und Rechtfertigung, van einer Gotteskindschaft im reformatorischen Sinne weiß er nichts. Der bekämpfte Ablass ist so ein isolirter dogmatischer Punkt, dessen weitere Konsequenzen für das praktische religiöse und sittliche Leben der Gemeinde nicht gezagen werden, und daraus dürfte sich erklären, dass diese Bekämpfung des Ablasses über die Schule hinaus eine Bewegung nicht herbrachte.

Freilich in anderer Beziehung tritt die Bestreitung des Ablasses durch Wesel immerhin in einen umfassenden Zusammenhang. Mit allem Nachdruck hebt ja Wesel hervor, dass die zu Gunsten des Ablasses angerufene Tradition der Schrift gegenüber keinen Anspruch auf Geltung habe. Er will nach Nr. 3 nichts sagen und nichts schreiben, das mit der Autorität der Schrift im Widerspruch stände und jede Meinung auch heiliger Lehrer, die keinen Schriftgrund hat, entbehrt

für ihn auch der Autorität. Er erkennt keine autoritative Schriftauslegung der Kirche an, glaubt der „Glosse“ nicht und fürchtet, dass unsere Doktoren male ficte et false exponant sacram scripturam (s. Paradoxa 2. 5. 10). Im Zusammenhang damit bestreitet er die kirchliche Autorität überhaupt. Im Apostolikum hält er das Prädikat catholica für einen späteren Zusatz. Die allgemeine Kirche, wie sie in concreto existirt, enthält neben den Heiligen auch die Verworfenen und diese bilden den größeren Teil, weswegen die konkrete Kirche nicht irrtumslos ist. Man kann mit Rücksicht auf diese beiden Teile in der Kirche von ihr ebenso sagen, dass sie irrt, als dass sie nicht irrt, dass sie sine macula et ruga ist und dass sie meretrix ist (de indulg. 52 ff.). Mit sittlicher Indignation weist er in dem Traktat de autoritate ecclesiasticorum den päpstlichen Anspruch auf persönliche Autorität ab; nur soweit seine Lehre mit dem Evangelium übereinstimmt, hat der Papst auf Gehorsam Anspruch (Walch, Monim. med. aevi II, S. 120 f.). Alle hierarchischen Titel und Auszeichnungen hält er pro stercore (S. 124. 125). Die Kirche hat keine Gesetzgebungsgewalt über die Gebote Christi hinaus. Es kann keinen Vikar Christi geben, da nach seiner Verheißung Christus selbst überall gegenwärtig sein will (examen. magistrale Nr. 28). Darum kann es denn auch keine Kirchengebote geben, welche ad peccatum mortale verbindlich sind. Wie weit sind Papst, Bischöfe u. s. w. von ihrer Aufgabe, die Herde Christi zu weiden, abgefallen und zu weltlichen Tyrannen geworden. Im Einklang mit den manchfachen Stimmen, welche seit dem 12. Jarhundert die Verweltlichung der Kirche beklagten, stellt auch Wesel dem apostolischen Ideal das Verderben der gegenwärtigen Hierarchen gegenüber, um dann auszuführen (Walch a. a. O. S. 146): quaecunque majorum praecepta quaecunque superiorum traditiones eatenus non sunt negligenda, quatenus et mutuae dilectionis et communis pacis rationi non adversantur. Der einzelne Gläubige hat also Recht und Pflicht, alle kirchlichen Ordnungen und Forderungen nach diesen beiden Gesichtspunkten zu prüfen. Wo diese Gesichtspunkte unter sich in Konflikt zu geraten scheinen, wo der Liebe, welche die Warheit zu bekennen befiehlt, die Furcht vor dem Ärgernis zu widersprechen scheint, da ist doch mehr Rücksicht auf die Warheit, als auf den Frieden zu nehmen. Das Ärgernis kann nachträglich gehoben werden, die Warheit ins Schwanken zu bringen, ist gottlos (a. a. O. S. 144). Indem Wesel so den kirchlichen Anordnungen wenigstens für die Erhaltung des Friedens in der Kirche einen Wert beilegte und ihnen darum auch mittelbar — sofern die Liebe die Unterordnung erforderte und nicht selbst durch sie verletzt wurde — Verbindlichkeit zubilligte, erklärt sich uns, wie er in dem examen magistrale doch wieder die Notwendigkeit des Papsttums, kirchl. Gesetzgebung u. s. w. zugeben oder wenigstens schwankend sich über diese Punkte erklären konnte. Näher unterscheidet Wesel in seiner Schrift (a. a. O. S. 156 ff.) drei Fälle. Entweder fordert die geistliche oder bürgerliche Obrigkeit nichts anderes, als was das Gesetz Christi auch fordert. In diesem Fall versteht sich der Gehorsam des Christen von selbst, oder fordert sie im Widerspruch mit dem Worte Gottes etwas, dann ist der Gehorsam zu versagen, oder endlich fordert sie ein Mittleres, so ist eben nach dem oben geltend gemachten Kanon zu unterscheiden und zu entscheiden, der weltlichen Obrigkeit gegenüber aber ziemt im Falle des Ungehorsams aus Gewissensgründen die Leidenswilligkeit. Geradezu an Luthers Schrift von der Freiheit des Christenmenschen klingt es an, wenn Wesel sagt: neminem non fraterni obsequii, fraternae charitatis esse debitorem si corpus respicias et tamen ab omnibus liberum etiam papisticis gravaminibus, si animum spectes. Dass bei dieser dem Christen vindizirten inneren Freiheit Wesel auch die ungerechte Exkommunikation für ungefärlich halten mußte und aufforderte, sich durch sie nicht abbringen zu lassen von der Warheit (a. a. O. S. 150), ist die notwendige Konsequenz. — Man wird nicht sagen können, daß diese Bestreitung kirchlicher Gewalt an Deutlichkeit und durchgreifender Konsequenz etwas vermissen lasse. Die reformatorische Glaubenslehre hat kaum mit größerem Ernste die päpstliche Tyrannei bekämpft. Es fehlt auch nicht an einer ganzen Reihe ihm vorgehaltener Punkte, auf denen er mit der bewussten Abweichung von der Tradition Ernst

machte. Wir haben schon gehört, dass der Text des Apostolikums von ihm der Kritik unterzogen wurde, auch am Athenasianum erlaubte er sich Ausstellungen zu machen und die Richtigkeit des Vergleichs zwischen der Verbindung von Leib und Seele und der der beiden Naturen in Christo in Zweifel zu ziehen. Das abendländische Dogma vom Ausgang des heiligen Geistes vom Sone findet er in der Schrift nicht gelehrt und glaubt ihm darum auch nicht. Das Vorhandensein der Erbsünde im Embryo glaubt er nicht, da die Kinder in diesem Stadium noch keine Vernunft haben. Todsünden, außer den in der Schrift bezeichneten, glaubt er nicht. Wenn der Vorwurf, dass er in Wiesbaden gepredigt habe, wer das hochwürdige Sakrament der Eucharistie sehe, der sehe den Teufel, one Zweifel missverständlich ist, so scheint er doch die Transsubstantiation geleugnet und das Vorhandensein der natürlichen Elemente im lutherischen Sinne behauptet zu haben. Wenn er zugibt, dass die Kleriker zur Enthaltsamkeit verpflichtet seien, sofern sie einmal die Pflicht übernommen, so ist doch deutlich, dass er an sich den Cölibat ebensowenig für innerlich begründet ansieht, als das Mönchtum, in Bezug auf das er sagte: religio non salvat vos sed gratia Dei. Auch bezüglich der kanonischen Eheverbote scheint er Zweifel gehegt zu haben, und ebenso sprach er den kirchlichen Ceremonien und Weihen jede Heilskraft ab.

So könnte man denken, sei doch unser Wesel wenigstens von dem sog. Formalprinzip oder der ausschließlichen Schriftautorität aus zu einer Reihe richtiger Sätze gelangt, welche den späteren reformatorischen Aufstellungen ganz änlich lauten und welche es beinahe rätselhaft erscheinen lassen, dass in weiteren Kreisen, soweit wir zu erkennen vermögen, eine tiefere Bewegung von diesen Sätzen nicht ausging. Allein gerade dass Wesel einseitig von dem sog. Formalprinzip ausging, macht uns dies auch wider verständlich. Er hatte doch die mittelalterliche Auffassung der Schrift nicht überschritten: sie war ihm nicht Evangelium, sondern Gesetz. Daraus erklärt sich eine gewisse ängstliche Buchstäblichkeit, wie sie sich in der Leugnung des abendländischen Dogmas vom Ausgange des hl. Geistes, oder in dem Zweifel, ob Jesus an das Kreuz angenagelt oder angebunden worden sei, offenbart. So sind denn auch alle diese verneinenden Urteile über menschliche Traditionen eben nur verneinend, sie bilden nicht die Kehrseite einer positiven, religiösen Stellung, erscheinen auch nicht durch ein inneres materiales Prinzip bedingt und zusammengehalten, sondern als zufällige Bestreitungen von Instituten, die eben in der Schrift keinen direkten Grund haben. Es fehlt der centrale Begriff des Glaubens. Der Glaube ist ihm nur ein apprehendere im Unterschied vom comprehendere. Jener persönliche Glaube des Herzens, in welchem der Mensch ein Gotteskind wird, liegt dem Standpunkte unseres Wesel noch ferne.

Vielleicht erklärt sich aus diesem gesetzlichen Standpunkt auch das Schwanken, das wir bei Wesel in Beziehung auf die Lehre von der Kirche fanden. In Beziehung auf die Kirche macht er nämlich den schon von Augustin hervorgehobenen Unterschied zwischen der Kirche der Erwälten und der äußerlichen Kirche, in welcher auch die Verworfenen sind. Allein der Zusammenhang der Kirche der Erwälten mit der äußeren Kirche wird nicht deutlich. Da diese Erwälten sich doch am Ende nur durch gesetzliche Beobachtung der Gebote Christi kundgeben können, die Kirche als ware also eigentlich nur durch diese gesetzliche Frömmigkeit charakterisirt werden könnte, so kommt W. in einzelnen Äußerungen donatistischen Konsequenzen nahe namentlich in dem Traktat über die Autorität der Kleriker, wo er die sittlichen Gebrechen der Kleriker als Grund mangelnder Autorität behandelt. Andererseits fürt die gewaltsame Erwälungslehre, welche eigentlich ganz auf Vermittlung verzichtet, dahin, die äußere Kirche gewissermaßen als Adiaphoron zu behandeln. Daher kann er, jenachdem er die Kirche in ihrem Kerne betrachtet, ihre Irrtumslosigkeit behaupten, wärend ihm in anderer Beziehung feststeht, dass sie irrt. Darum kann er ebenso ihre Autorität leugnen, wenn er an die Erwälten denkt, als er dieselbe wider zugeben kann, sofern er an das Gebiet des äußeren Lebens denkt mit seinen gleichgiltigen Formen. Ist Christus Gesetzgeber, sind die Apostel nur seine scribae, so sollte man ja freilich annehmen, diese Ge-

setzgebung müsse buchstäblich verstanden werden und könne einer Ergänzung oder Erweiterung nicht fähig sein. Die gesetzliche Auffassung des N. T.'s und ihre Ablösung von der Tradition fürt naturgemäß zu einer dem widertäuferischen Standpunkt analogen Anschauung, wie sich denn auch bei Wesel Stellen finden, in welchen er die gesetzgeberische Gewalt der Kirche und des States auf gleicher Linie dem Gesetze Christi entgegenstellt. Wenn er andererseits doch wider die Notwendigkeit kirchlicher Gesetzgebung auch über das Maß der Schrift hinaus anerkennt, so fehlt ihm doch das positive Prinzip für die richtige Abscheidung des Gebietes, auf welches sich zu erstrecken die kirchliche Gesetzgebung ein Recht hat. Die beiden Gesichtspunkte der Warheit und des kirchlichen Friedens sind, solange die erstere nicht materiell bestimmt ist, nicht leicht im einzelnen Zweifelsfalle gegen einander abzugrenzen, und so kann denn Wesel leicht im Zweifel sein, wie weit Mönchsgelübde bindend, wie weit überhaupt kirchliche Gesetze giltig seien. One Zweifel ist es dieser Mangel an einem klaren, positiven Prinzip gewesen, was den Erfolg der Reformgedanken Wesels hemmte, was ihm den Eindruck seiner Wirksamkeit, welche offenbar eine ziemlich weit ausgedehnte war, verkümmerte, was vielleicht auch im entscheidenden Augenblick seine Widerstandskraft gegen die Ketzerrichter lämte. Gerade an solchen Erscheinungen, welche im einzelnen so vielfache Verwandtschaft mit den reformatorischen Forderungen an den Tag legen, zeigt sich die Fülle und Höhe des reformatorischen Evangeliums, von dem diese Alteren noch nichts wussten und das doch allein im Stande war, eine so tief greifende religiöse Bewegung hervorzubringen.

Außer den uns erhaltenen und von Walch veröffentlichten beiden Traktaten über die Indulgenzen und die Autorität der Kleriker hat Wesel nach dem Verhör bei seinem Prozesse noch eine Reihe von Abhandlungen veröffentlicht, von denen zwei namhaft gemacht werden: Super modo obligationis legum humanarum und de jejunio — in welcher letzteren er die biblische Begründung des Fastens nicht one Derbheit scheint bestritten zu haben. Die Paradoxa — one Zweifel die von dem Mainzer Erzbischof nach Köln und Heidelberg versandten verdächtigen Sätze, wie die bei dem Verhör selbst gemachten Vorhalte, schöpfen wol zumeist aus diesen Traktaten, was namentlich in Bezug auf den de auctoritate u. s. w. deutlich ist, aber auch mündliche Äußerungen in Predigten u. s. w. werden benützt.

Außer in dem fasciculus rerum expetendarum et fugiendarum (neue Ausgabe von Browne, London 1690) ist der Bericht über den Prozess auch veröffentlicht von d'Argentré, Collectio novorum judiciorum de novis erroribus. Dass Flacius unsern Wesel unter die testes veritatis eingereiht, kann ebensowenig überraschen, als dass Ullmann in seinem Werke: Die Reformatoren vor der Reformation, ihm eine ausfürliche Besprechung gewidmet, I, S. 240—418. Sie bildet auch die einzige monographische Behandlung dieses Mannes. Außer auf die kirchengeschichtlichen Werke, die mehr oder weniger ausfürlich von ihm handeln, mag noch auf Baylo dictionnaire, in Bezug auf Einzelnes auch auf Erhard, Geschichte des Wideraufblühens der Wissenschaften in Teutschland, Bd. I, und auf Bratke, Luthers 95 Thesen und ihre dogmengeschichtlichen Voraussetzungen S. 266, verwiesen sein. D. Herm. Schmidt.

Wesley, s. Methodismus Bd. IX, S. 681.

Wessel, Johann, der bekannteste unter den sogenannten Vorreformatoren aus deutschem Stamme, den Luther in dem bekannten Worte geehrt: hic si mihi antea fuisset lectus, poterat hostibus meis videri Lutherus omnia ex Wesselo hausisse adeo spiritus utriusque conspirat in unum (opp. Wess. S. 854). So bekannt sein Name aber ist, so wenig sind seine Lebensumstände ganz aufgeklärt. Ja selbst sein Name ist Gegenstand des Zweifels geworden. Zwar dass der Mann, dem Luther ein solches Lob gespendet, Wessel hieß, ist von keiner Seite beanstandet worden, wol aber musste der Vorname Johann, da er von ihm selbst nicht ausdrücklich gebraucht wird, sich die Anzweiflung durch den holländischen Gelehrten Muurling (commentatio historico-theologica de Wesseli Gansfortii vita disquisitio II, S. 101 ff.) gefallen lassen, obgleich das Epitaphium denselben sicher

zu stellen scheint. Der Beiname Gansfort oder Gösevort scheint von einem westfälischen Dorfe hergenommen zu sein, aus dem die Familie stammte, wie der hie und da bei seinem Namen sich findende Beisatz Hermanni auf die friesische Sitte deutet, den väterlichen Vornamen dem des Sones beizufügen. Der Name Basilius, den Wessel öfters trägt, ist nur Gräcisirung von Wessel. Unbestritten ist seine Geburt in Gröningen, wo Muurling (a. a. O. S. 5) noch sein Geburtshaus nachweisen konnte. Dagegen ist sein Geburtsjar nicht ganz sicher festzustellen. Hardenberg, sein Verehrer und Lebensbeschreiber, läst ihn ca. 1400 geboren sein. Warscheinlicher ist die Angabe von Suffridus Petri (de Scriptoribus Frisiae Dec. 8, c. 4), dass er 1419 etwa geboren sei. Seinen Vater nennt Hardenberg einen Bäcker, seine Mutter gehörte nach derselben Quelle der Familie Clantes an. Eine Frau des letztgenannten Geschlechtes Oda oder Odilia nahm sich des frühe verwaisten Knaben an und sandte ihn mit dem eigenen Sone, da für den begabten Schüler die Schule in Gröningen nicht auszureichen schien, auf die zu Zwolle, welche sich damals eines großen Rufes erfreute und gegründet von Gerhard Groot, noch immer in genauester Verbindung mit den Brüdern vom gemeinsamen Leben stand, die auf dem nahen Berge der heiligen Agnes ihr Kloster hatten. Im letztgenanntem Kloster lebte damals Thomas von Kempen. Nach Ullmann (Reformatoren vor der Reformat. II, S. 298, A. 2) war der Mönch, von dem Hardenberg die nachfolgende Anekdote zu erzälen weiß, niemand anders, als eben Thomas. Er soll nämlich zu einem besonderen Cult der heiligen Jungfrau den Knaben veranlasst, von diesem aber die Antwort erhalten haben: „Vater, warum fürst du mich nicht lieber zu Christus, der die Beladenen zu sich ruft?“ So charakteristisch diese Anekdote lautet, so darf doch nicht übersehen werden, dass Wessel der Maria auch im späteren Leben eine im wesentlichen der mittelalterlichen Devotion entsprechende Stellung einräumte. Immerhin erklärt sich aus dem Verkehr mit Thomas die religiöse Wärme und der Zug relativ gesunder Mystik, der für Wessel charakteristisch ist. Wenn diese mystischen Antriebe, wie sie vom Agnetenberge ausgingen, stark genug waren, ihn am Ende seines Lebens wider an die Stätten seiner Jugendbildung zurückzufüren, so reichten sie doch nicht hin, um ihn sofort im Kreise eines solchen Bruderhauses festzuhalten. Das dialektische, auf wissenschaftliche Vermittlung dringende Bedürfnis war offenbar bei ihm zu groß. Man wird deswegen nicht mit Benthem (Holländischer Kirchen- und Schulstaat Th. II, S. 178) und dem Verfasser der vitae et effigies professorum Groningensium S. 13 nötig haben, auf Reibungen zu schließen, die er in Zwolle durchzumachen hatte, nachdem er selbst schon als Lehrer dort aufgetreten war, wenn man seinen Abgang von dort erklären will. Ebenso lag dem Niederländer, der auf eine Hochschule ziehen wollte, die Universität am Niederrhein in Köln am nächsten, hatte doch ein Gröninger Landsmann als Professor daselbst eine eigene Burse, die Laurentiusburse, gestiftet, in welche auch Wessel Aufnahme fand.

Der Glanz, der im 13. Jarhundert durch Albert und Thomas über diese Schule verbreitet war, stand freilich im Begriff, sich in der Finsternis der Dunkelmänner zu verlieren, welche durch den Prozess gegen Joh. v. Wesel und den Kampf mit Reuchlin unsterblich wurden. Wie weit Wessel durch die damaligen Lehrer beeinflusst wurde, ist schwer zu sagen. Der Realismus, dem er zunächst huldigte, scheint wol durch die thomistische Tradition in Köln ihm vermittelt worden zu sein. Hardenberg weiß von Privatstudien zu erzälen, die er im Benediktinerkloster in Deutz getrieben, wo er die Schriften des mystisch angehauchten Abtes Rupert studirte. Es ist wol verständlich, dass der entarteten Scholastik gegenüber Wessels Bedürfnis nach einer lebendigeren Theologie bei diesem toten Lehrer Befriedigung suchte und dass er von hier aus bald den Weg zu Bernhard, Augustin und Plato fand. Aber noch ein drittes Element griff in seine Bildung in Köln ein — das humanistische. Er lernte Griechisch und Hebräisch. Beide Sprachen soll er Mönchen verdankt haben, welche aus Griechenland geflüchtet waren. Doch ist schwer zu glauben, dass diese Mönche, die selbst im Griechischen keine allzugroßen Gelehrten gewesen zu sein schienen, im Hebräischen

bewandert waren, man wird wol eher auf Kölner Juden als Lehrmeister schließen dürfen, welche bis ins 16. Jarhundert eigentlich die einzigen Inhaber dieser Kunst waren. Von dem wissenschaftlichen Eifer Wessels gab ein großes Kollektaneenheft — sein mare magnum — Zeugnis, das er auch später noch fortgesetzt zu haben scheint. Und diese Allseitigkeit seiner Interessen war es auch, was ihn über die Mauern Kölns hinaustrieb. Von einer Reise nach Heidelberg in dieser Zeit erzält er gelegentlich selbst (Scala meditationis I, 17), wobei nicht ersichtlich ist, ob diese Reise schon mit einer Berufung an die dortige Univerſität, der er aber nicht gefolgt ist, zusammenhing. In seinem Brief an Höck (opp. S. 877) gibt er selbst als Grund der Ablehnung des durch den Beichtvater des Erzbischofs vermittelten Rufes, den Trieb an, sich in Paris in den neuerdings entbrannten Kampf zwischen Realismus und Nominalismus, und zwar zu Gunsten des ersteren, zu mischen und seine Landsleute Heinrich von Zomeren und Nikolaus von Utrecht zu überwinden. Als dialektischer Raufbold zog er über Löwen, wo er sich einige Zeit aufhielt, nach Paris, wo die wissenschaftliche Bewegung wie nirgend sonst pulsirte. Freilich in seinem Vertrauen auf seine eigene realistische Dialektik hatte er sich getäuscht. Es bedurfte nur weniger Monate, um ihm seinen Realismus zweifelhaft zu machen und ihn, nachdem er zunächst eine zeitlang bei dem skotistischen Formalismus Halt gemacht, zum entschiedenen Nominalisten umzuwandeln. Man wird nicht sagen können, dass dieser Wechsel der Partei unmittelbar zur Erklärung der theologischen Ansichten Wessels viel beitrage. Im Gegenteil, die Reminiszenzen an Augustin und Plato, die wir bei ihm finden, füren vielmehr auf realistische Voraussetzungen, und in den uns erhaltenen Schriften finden sich kaum Ausfürungen, in denen man eine nominalistische Konsequenz entdecken könnte. Aber mittelbar war es insofern von Bedeutung, als der Nominalismus des 15. Jarhunderts zum Schibboleth der antipäpstlichen Opposition geworden war und Wessels Parteiwechsel also auch den Übergang zu der kirchlichen Opposition bedeuten dürfte. —

In chronologischer Beziehung lassen sich für diese Reise nach Paris schwer sichere Anhaltspunkte gewinnen. Ullmann (a. a. O. 317 ff.) sucht von dem Tode des Pikarden Johannes aus, der in das Jar 1455 fallen soll, die Ankunft Wessels in Paris, wo er diesen Mann noch zum Lehrer hatte, auf das Jar 1452 bis 1453 zu fixiren. Die Stelle, in welcher Wessel den Pikarden erwänt (ep. ad Hoeck opp. S. 886) scheint freilich auf einen länger dauernden Verkehr beider und auf ein Zusammentreffen derselben in Rom zu deuten, längst nach seiner Ankunft in Paris*). Doch dürfte auch aus anderweitigen Gründen sich die Annahme empfehlen, dass etwa um die Mitte des Jarhunderts Wessel nach Paris gekommen sei, wo er nach Hardenberg 16 Jare blieb, lehrend und lernend, one festes Amt und bestimmte Lebensaufgabe, lediglich einem freien wissenschaftlichen Verkehr sich widmend, auch wol auf anderen Schulen dazwischen hinein Gastrollen gebend (cf. de sacr. poenit. opp. S. 780). Die humanistischen Interessen fanden durch seine Bekanntschaft mit italienischen Gelehrten und namentlich dem Kardinal Bessarion Förderung und fürten ihn nach Rom, wo wir ihn jedenfalls im vorletzten Jare Pauls II. finden, also 1470, und wo er den Amtsantritt Sixtus IV. erlebt haben muss, wenn die Anekdote Hardenbergs richtig ist, dass er das Anerbieten des Papstes, mit dem er schon als Kardinal della Rovere bekannt geworden war, sich eine Gunst zu erbitten, mit der Bitte um eine Handschrift des hebräischen und griechischen Bibeltextes aus dem Vatikan beantwortet, und als der Papst sich gewundert, dass er sich kein Bistum oder eine andere Pfründe erbeten, stolz erwidert habe, weil er dessen nicht bedürfe. Die Zweifel, die Friedrich (Johannes Wessel, ein Bild aus der Kirchengeschichte des 15. Jarhunderts S. 105) aus inneren Gründen dieser Anekdote entgegenstellt, dürften kaum stichhaltig sein. Denn dass Wessel offenbar kein Verlangen nach einer kirchlichen Stellung trug, dürfte die ganze Ordnung seines weiteren Lebensganges

*) Wie Ullmann seine Angabe über den Tod des Pikarden S. 318 mit der S. 356 angefürten Erzälung Wessels selbst vereinigen will, ist schwer zu begreifen.

beweisen; dass er eine besondere Vorliebe für die Schrift gehabt und in humanistischer Begeisterung ein Schriftexemplar im Grundtext für ein wirklich wertvolles Geschenk angesehen, liegt eben so nahe. Dass er in Rom seine freieren dogmatischen Ansichten sogar an der Tafel eines Curialen one Anstoß vorgetragen, bezeugt er selbst (ep. ad Hoeck opp. S. 887) und kann auch nicht wundernehmen, da ja auch sonst die Zeugnisse dafür nicht fehlen, dass die vom Humanismus berürten Curialen sich ziemlich ungeniert über den einträglichen Aberglauben der Christenheit äußerten. Von Rom nach Paris zurückgekehrt und dort schon auf jüngere Männer wie Reuchlin und Agrikola einwirkend, soll er infolge eines neuerlichen Verbotes des Nominalismus diesen zweiten Aufenthalt abgekürzt haben oder gar vertrieben worden sein, wärend umgekehrt nach Buläus (histor. univers. V, S. 918) Wessel gerade bei der Beilegung der Kämpfe eine offiziöse Vermittlerrolle gespielt haben soll. Am warscheinlichsten dürfte doch sein, dass Wessel nachgerade der dialektischen Kämpfe, die ihm den Titel magister contradictionum eingetragen (ep. Hoeck S. 871), etwas überdrüssig geworden war. Die Warheit war ihm doch mehr als nur ein Gegenstand müssiger Disputation, sie war ihm nach seiner Versicherung (opp. S. 877) vielmehr Herzens- und Gewissenssache, die er auch mit betendem Herzen suchte. Einen ruhigeren Schauplatz suchte er zunächst in Basel auf, wo er mit Reuchlin wider zusammentraf. Über die Frage, ob er von hier aus auch vorübergehend in Heidelberg gewesen bezw. einen abermaligen Ruf dahin um fremder Intriguen willen nicht habe annehmen können, vgl. Ullmann (a. a. O. S. 359—370), dessen Schlüsse aber etwas zu kün sein dürften. In der Schrift de sacr. poenitent. opp. S. 788 findet sich ein Urtheil über die Universitäten, das sehr abschätzig lautet. Was er in Köln und Paris gesehen odiosa Deo magis sunt, non studia sacrarum literarum sed studiorum commixtae corruptiones, das war das Ergebnis einer mindestens dreißigjärigen akademischen Arbeit, die er mit jugendlicher Freude und den großartigsten Erwartungen begonnen hatte. Es drängte ihn, in die Stille heimzukehren mit seinem mare magnum.

Mit hoher Freude begrüßte man in seiner friesischen Heimat den Mann, der an den berühmtesten Stätten der Wissenschaft sich so bemerklich gemacht. Die Legende hatte sich seiner schon bemächtigt: er sollte in Griechenland und Ägypten gewesen sein, die Arzneikunde und Rechtswissenschaft nicht weniger inne haben, als Philosophie und Theologie, mit einem Worte lux mundi sein. Teils in einem Frauenkloster in seiner Vaterstadt Gröningen, von wo aus er die zu neuem wissenschaftlichen Ruhme erblühende Abtei Adwert häufig zu besuchen Gelegenheit fand, teils bei den Brüdern des Agnetenberges bei Zwolle fand er seinen Ruhesitz, an dem Bischof David von Utrecht, einem Gliede des burgundischen Fürstenhauses, einen zwar in seinem sittlichen Leben nicht tadellosen, aber humanistisch angeregten Beschützer. Dass er eines solchen bedürfe, hatte ihm nicht lange nach seiner Heimkehr der Prozess des Johann von Wesel gezeigt. Obgleich Wessel in einem Briefe an den Dekan von Utrecht, Leopold von Veen (opp. S. 920) mit möglichstem Nachdruck die Unvorsichtigkeit Wesels, mit den er seine Behauptungen vor die Ohren des ungelehrten Volkes gebracht habe, betont, so kann er doch die wesentliche Übereinstimmung mit ihm nicht leugnen und die eigene Furcht vor dem von Rom aus drohenden Ketzergericht nicht verbergen. Doch sollte seine Furcht eine vergebliche sein. Er blieb unangefochten von dieser Seite, und wenn der Dekan von Näldwyck, Jakob Höck, auch an seiner Lehre vom Ablass Anstoß nahm, so erschien doch die durch ihn veranlasste denunziatorische Gegenschrift des Antonius de Castra erst nach Wessels Tod.

Von einem Kreise von Verehrern, halb Freunden, halb Schülern, umgeben oder wenigstens häufig aufgesucht, im Verkehr mit älteren Männern, wie dem Abt von Adwert, Heinrich von Rees, dem Philologen Rudolf Lange, Paulus Pelantinus, oder mit jüngeren, wie Agrikola, Alex. Hegius, Hermann Busch, Gerhard von Closter u. s. w. hatte er Gelegenheit, sein Bedürfnis nach wissenschaftlichem Austausch zu befriedigen, one doch in akademische Klopffechtereien verwickelt zu werden. Es war die Gesinnung eines religiös vertieften und theologisch gewendeten Humanismus, die er diesen Männern mitzuteilen wusste. Nach

einer seinen Werken vorausgeschickten Mitteilung weissagte er seinem Schüler Oestendorp den nahenden Sturz der alten Scholastik, an deren Stelle er wol eine wissenschaftlich und biblisch orientirte Mystik gesetzt zu sehen hoffte.

Wie bei ihm selbst die religiöse Unmittelbarkeit in der frommen Luft des Agnetenberges und Adwerts zum Durchbruch kam, zeigt sinnbildlich sein Sterben. Nach schweren Zweifeln, die ihm seinen ganzen Glauben zu nehmen drohten, rang er sich zu dem Bekenntnis durch: „ich kenne niemand als Jesum den Gekreuzigten". In diesem Bekenntnis starb er 4. Oktober 1489. In der Kirche des Klosters zu Gröningen, in dem er gelebt, fand er seine Ruhestätte unsern dem Hauptaltar. Auf einem Grabstein ward des Paulus Pelantinus Epicedium eingegraben. Ein neues Grab-Denkmal mit hochtrabender Inschrift trat im Laufe des letzten Jarhunderts an die Stelle des ersten (Muurling a. a.O. S. 90 bis 94).

Was wir an schriftstellerischen Überresten von Wessel haben, stammt wol alles aus dem letzten Jarzehnt seines Lebens, aus der Zeit seiner stillen Sammlung in der friesischen Heimat. Es sind meist kürzere Traktate über einen einzelnen theologischen Gegenstand, Traktate, die sich durch ihre teilweise aphoristische, thesenartige Form schon als Ausflüsse verraten aus dem Mare magnum, das ihm auf seinen Reisen sich gesammelt hatte. Der Verkehr mit den Religiosen zu Gröningen und Zwolle veranlasste ihn zur Abfassung zweier praktisch erbaulicher Schriften: der Schrift über das Gebet und die scala meditationis. Gedruckt wurde zu den Lebzeiten Wesels keine dieser Schriften. Erst nach seinem Tode machte sich um seinen Nachlass namentlich der Ratsherr im Haag, Cornelius Hön (Honius), verdient: Was er namentlich unter den Papieren Höcks von Wesselschen Mannskripten vorfand, sammelte er. Wenn freilich die Bettelmönche nach des Buchhändlers Adam Petri Angabe gegen Wessels schriftstellerischen Nachlass mit Feuer eiferten, so wird es uns verständlich, warum Honins so mühsam sammeln musste. Auffallend erscheint dann aber, dass auch eine medizinische Schrift Wessels unter den zerstörten Manuskripten sich befand, eine Schrift, die wenn sie noch vorhanden wäre, uns vielleicht erlaubte, ein sicheres Urteil darüber zu fällen, ob Wessel wirklich auch ausübender Mediziner war. Honius sandte, was er fand, durch Rhodius an Luther und Zwingli. Unter dem Titel farrago erschien dann in Wittenberg eine Sammlung kleinerer Traktate, welche mit einem Brief Luthers und dem Brief von Höck ergänzt, 1522 und 1523 als farrago uberrima erschien. Dödes hat Studien und Kritiken 1870, S. 407 ff. es warscheinlich gemacht, dass der Traktat über das Gebet, über die Eucharistie, sowie eine Briefsammlung, welche auch das impugnatorium des Antonius de Castro enthält, in Zwolle herausgegeben wurden. Diese 3 Schriften in der Zwoller Ausgabe finden sich auch auf der Breslauer Bibliothek. Eine Gesamtausgabe wurde in Gröningen 1614 veranstaltet, welche erstmals auch die scala meditationis enthielt. Im übrigen darf auf die Erörterungen von Dödes a. a. O. verwiesen werden. Die Eigentümlichkeit Wessels, wie sie uns schon aus seinem Lebensgange sich ergeben kann, tritt uns auch aus seiner schriftstellerischen Tätigkeit entgegen. Wie er den freiheitsstolzen friesischen Nacken unter kein Amtsjoch beugen wollte, so tragen auch seine Schriften nicht die Spuren einer Bestimmung für das praktische Leben. Nicht die Verwicklung in das kirchliche Leben seiner Zeit treibt ihn zur Kritik und zum Versuch reformatorischen Eingreifens: er sieht gewissermaßen von Außen her dem kirchlichen Leben nur zu. Darum ist in seiner Kritik auch etwas weniger Wärme, als bei Wesel oder gar bei Luther. Darum ist er nicht, wie der letztere, von einem Punkte des Angriffs aus zu einer umfassenden Kritik des kirchlichen Systems gefürt worden. Seine Kritik findet ihre Grenze doch wider in einem gewissen vornehmen, wissenschaftlichen Quietismus. Aber Wessel war auch kein systematischer Theolog, der von allgemeinen Prinzipien aus von einem Punkt zum andern fortschritt. Es wird vielmehr erst unsere Aufgabe sein, die allgemeine Anschauung Wessels zu eruiren, aus der sich im Einzelnen seine Ansichten ergeben.

Wie schon angedeutet, sind Wessels religiöse Grundanschauungen wesentlich an Augustin orientirt. Durch des letzteren Vermittlung ist er, der Nominalist,

zu dem platonischen Gedanken gefürt worden, daſs Gott das absolute Sein sei. Deus vere est et reliqua licet sint, non tamen vere sunt: quia tanto minus entia sunt, quanto minus ad ipsum gradum entis quod vere est (de or. 3, 12). Gott ist das notwendige Sein gegenüber dem endlichen, zufälligen (de prov. 6). Mit dieser Definition ist eigentlich auch schon das religiöse Ziel bestimmt, das dem Menschen gesteckt ist. Es kann schließlich nur darin bestehen, daſs er sich zu diesem absoluten Sein erhebt, um, wenn nicht darin zu verschwinden, so doch wenigstens sich selbst aufzugeben und zu verleugnen. Die höchste religiöse Stufe ist die permissio oder die integra propriae voluntatis in Dei voluntatem resignatio. Holocaustat ergo abnegando sese, committendo donatori (Scal. med. 4, 36). Eine solche Erhebung über alles Irdische, Sinnliche ist freilich nicht möglich one eine Vermittlung. Das göttliche Sein senkt sich ja auch umgekehrt wider hernieder. Wie dieses Sein überhaupt das schlechthin Wirkende in allem ist, so daſs alle Ursachen außer ihm nur occasiones sind (de prov. opp. S. 713), so hat er auch die Fülle seines Seins in einer Stufenfolge niedergelegt, welche im Anklang an den Areopagiten geschildert wird (de or. 3, 7). Nächst dem Sone ist es die Jungfrau und weiterhin die Engel, welche diese Fülle vermitteln. Der Begriff des Seins ist freilich bei Wessel nicht so weit überspannt, daſs er nicht für eine trinitarische Konstruktion im Sinne Augustins noch Raum hätte, und daſs er dieses göttliche Sein nicht auch als die Liebe anerkennen würde, welche mit dem Menschen in ein persönliches Verhältnis tritt. Allein verkannt kann nicht werden, daſs doch diese Metaphysik auch auf die weiteren theologischen Anschauungen Wessels drückt. — Treten wir auf die Seite der Kreatur herüber, so ist die Natur nichts anderes als der Wille Gottes, consuetudinis lege regulata, wärend das Wunder ejusdem Dei voluntas praeter solitum ist (de prov. a. a. O. S. 715). Doch tritt in der vernünftigen Kreatur diese Allwirksamkeit Gottes insoweit zurück, daſs Gott wenigstens regulariter den Menschen in manu consilii ejus reliquit. Insoweit erscheint also die Persönlichkeit des Menschen auch dem absoluten Sein gegenüber in ihrem spezifischen Werte anerkannt, obgleich hinter dem freien Willen wider sofort der Ratschluſs der Erwälung steht (a. a. O.). Immerhin erscheint der Mensch als Ebenbild Gottes, der in sich, d. h. in seinem inneren Wesen die 3 Seiten trägt, welche in Gott die Trinität ausmachen, nämlich mens oder memoria, intelligentia und voluntas. Wenn hiebei das sittliche Moment, der Wille, nach de prov. S. 719 als das eigentlich Göttliche im Menschen erscheint, das von der ratio nicht necessitirt wird, so tritt dagegen in der Anweisung zur religiösen Meditation doch die memoria und intelligentia wider in eine Stufenreihe mit der voluntas, bei welcher die letztere von der Bildung des Urteils abhängig sein zu müssen scheint. Jedenfalls ist die Lehre vom sittlichen Ebenbild Gottes im Urstande nicht weiter durchgefürt. Der Urstand kann nur aufgefaſst werden als ein Zustand der Unvollkommenheit. Im Unterschied von den Engeln, denen fulguris instar lux divina luxit, fulsit, incendit, ut subito ad quam spiritus unionem facti erant pertingerent, waren die ersten Menschen im Paradiese weit entfernt, von dieser unio der Engel, da sie eben als niedrigere Daseinsstufe von dem obersten Lichte viel weiter entfernt waren. Diese Distanz aber bedeutet für den Menschen disparitas, parvitas, paupertas, infirmitas, impuritas. Die Gerechtigkeit der ersten Eltern im Paradiese war schwächer als die justitia infusa der Maria Magdalena. Das göttliche Ebenbild bedurfte daher der Reinigung und Vollendung durch die Engel. Wärend die mens durch die sapientialis cognitio Dei gereinigt werden muſs, so muſs die Intelligenz erleuchtet werden durch die sublimis glorificatio Dei und die voluntas vollendet durch die beata fruitio Dei, und zwar wirkt bezüglich der mens der Vater, bezüglich der Intelligenz das Wort, bezüglich des Willens der hl. Geist mit (de purg. S. 831).

Es liegt auf der Hand, welche Konsequenzen diese Anschauung in Beziehung auf die Sünde haben muſste. Unwillkürlich mischte sich die metaphysische Betrachtung in die ethische. Der natürliche Abstand des ethischen Menschen von dem absoluten Sein drängte doch für Wessel den Gedanken des Widerspruchs des

Willens mit dem göttlichen Gesetz in den Hintergrund. Die Sünde ist ihm zunächst Zurückbleiben hinter dem Ideal, hinter dem Ziel der Entwicklung. Debita enim nostra sunt omnis differentia nostra inter id quod sumus et quod esse debemus (de or. 9, 2). Es wird zwar von ihm unterschieden zwischen den Schulden, welche mit den Tat- und Unterlassungssünden identisch sind, und der Schuld, welche wir gehabt hätten, auch wenn wir in originali justitia perstitissimus, der Schuld gegen ein über unsere natürlichen Kräfte hinausgehendes Gesetz, gegen das Gesetz vollkommen zu sein wie Gott (a. a. O. 3). Allein, indem beide Arten doch nicht nur im Begriff des debitum, sondern auch des peccatum zusammengefasst werden, indem Christus als sacerdos und hostia für die Sünde auch in Bezug auf die Engel bezeichnet wird, die nicht das debitum im letzteren Sinne an sich tragen, wird doch sichtlich der Unterschied zwischen der Sünde als ethischer Übertretung des Gesetzes und der natürlichen Unvollkommenheit, die ihr Ziel nur langsam erreichen kann, wider verwischt. Der Gesichtspunkt des im Streben nach vorwärts seine Befriedigung suchenden Mangels überwiegt den der Schuld, welche auf dem Gedankeu an das eigene vergangene Tun ruht. Auch die Schuld im Sinne der Straffälligkeit wird hauptsächlich auf den Nichtgebrauch der Mittel zurückgefürt, welche dem Menschen zur Erreichung seines Zieles zu Gebote standen. Und hierin besteht schließlich auch der wesentliche Unterschied zwischen dem Zustand Adams vor dem Fall und nach dem Fall. Vor dem Fall waren die peccata venialia, d. h. die Unvollkommenheiten entsprachen dem Stande der Entwickelung der göttlichen Offenbarung, wärend im Falle sich ein contemtus der göttlichen Offenbarung zeigt, der zur obduratio werden kann und das peccatum mortale konstituirt, und Aufgabe der göttlichen Offenbarung ist es nun, in fortschreitender Deutlichkeit die göttlichen Gnadengedanken so darzustellen, dass diese Härte des Widerstrebens gegen dieselbe überwunden wird.

Wessel weiß also von einem Sündenfall, und zwar ebensowol in der Engelwelt, als in der Menschenwelt, in welcher letzteren er eine bleibende Degeneration zur Folge hatte, und zwar sieht er diesen Fall wesentlich in dem Neide, in welchem der Drache oder Lucifer das Lamm supra se futurum erblickte (tarrag. f. 14, 6). Dieser Fall der Engel musste nun bei dem innigen Verhältnis, das Wessel zwischen der Engelwelt und den Menschen annimmt, notwendig auch auf die letzteren wirken. Wenn die menschlichen Geisteskräfte nicht wirken können, one die anregende Tätigkeit Gottes und diese Einwirkung durch Engel vermittelt erscheint, wenn naturali facultate et ordiue spiritus naturaliter potest in omnes passiones animae, quando suae facultati libere permittitur (de magn. pass. opp. S. 530), so kann es uns nicht wundern, wenn auch auf die Menschen die gefallenen Engel, namentlich Lucifer, im Sinne der Erregung der Selbstliebe einwirkten. Dieser amor sui, in welchem die Erbsünde wesentlich besteht (ep. ad Hoeck opp. S. 907), steht nun freilich eben der vollen, unbedingten Hingabe an Gott gegenüber und fällt insofern doch wider mit der anfänglichen Unvollkommenheit zusammen. Im wesentlichen ist doch der Zustand der Menschheit auch nach dem Falle kein anderer, als vor demselben. Es ist noch eine notitia Gottes auch im Gefallenen vorhanden, noch die Synteresis ein Trieb zum Guten. Die Synteresis ist die gewissermaßen verschlossene Türe des Reichs, so lange die veritas Evangelii non acceptatur (de purg. opp. S. 836). So gewiss also von sich aus der Mensch nicht im Stande ist, zur Vollkommenheit zu kommen, so sind doch die Bedingungen, welche ursprünglich in den Menschen gelegt wurden, zur Erreichung des Ziels immer noch vorhanden. Denn die tatsächliche Erreichung war ja auch im Urstande doch nur mit Hilfe einer von außen her hinzukommenden Gnadenmacht möglich. Wir sehen so, wie immer wider der Gedanke der Unvollkommenheit den der positiven Sünde überwiegt, wie immer wider der Gedanke sich in den Vordergrund drängt, dass eine genügende Erkenntnis, ein richtiges Urteil über das warhaft Gute von selbst auch die Liebe eigentlich hervorrufen müsste. Ist es der Vater, welcher die memoria bewegt, der Son, welcher das richtige Urteil hervorruft, der hl. Geist, welcher den Willen zur Liebe vollendet, so ist ja deutlich, dass diese trinitarische Wirksamkeit in ihrem innerlichen Konnex nicht

kann auseinander gerissen werden. Wir werden zugestehen müssen, dass Wessel in der Lehre von der Sünde beinahe ebensoweit von der Tiefe des reformatorischen Schuldgefüls entfernt ist, als von der scholastischen Vereinzelung und Veräußerlichung der Sünde. Indem er jener populären Auffassung gegenüber, welche der äußerlichen Tat gegenüber den Wert der Gesinnung ganz vergaß, allen Nachdruck eben auf die sittliche Einheit der Liebe legte, indem er in dem Nichtlieben gewissermaßen alle einzelnen Sünden untergehen ließ, vergleichgiltigte er auch wider das Moment der geschichtlichen Entwicklung der Sünde, und die Verkehrtheit des Willens fiel ihm zusammen mit der Unvollkommenheit menschlicher Entwicklung.

Darum tritt nun auch in der Christologie der Gesichtspunkt der Vollendung dem der Erlösung und Versönung gegenüber in den Vordergrund. Wir wissen schon, dass von Anfang an die Kreatur einer Vermittlung mit dem absoluten Gotte bedarf, und so erscheint denn auch die Menschwerdung als von Ewigkeit her bestimmte und vorbereitete. Die Frage, ob das Wort, auch abgesehen von dem Fall Mensch geworden wäre, beantwortet er entschieden bejahend (de causis incarn. opp. S. 426). Der Gegenstand göttlicher Vorherbestimmung ist das menschgewordene Wort, nur in ihm und um seinetwillen ist die Kirche und Gemeinde, Menschen und Engel vorherbestimmt. Von Ewigkeit her liebte Gott Christus mehr als die gesamte übrige Kirche. Der Geist, welcher die Gemeinschaft der Menschheit mit Gott vermittelt, ist in erster Linie Christo bestimmt, durch den die anderen erst Antheil an ihm bekommen (a. a. O. 427). Die Frage cur Deus homo? ist also nur dahin zu beantworten, dass die Gemeinde der triumphirenden Kirche ihres Hauptes nicht beraubt sei, der Bau des hl. Tempels seinen Eckstein habe, die gesamte Kreatur ihren Mittler, die universa militia Dei et omnis populus Dei regem suum (a. a. O. 425). Da es sich also wesentlich um göttliche Selbstmitteilung in Christo handelt, so erklärt sich daraus auch die Art der Menschwerdung. Das Wort ist einerseits ad cuncta condita subsistendi exitus, andererseits auch beatis omnibus beate cognoscendi transitus. Bei dem Herabsinken der Menschen aber von dem Leben in Gott gibt es einen reditus ad hanc sublimem vitam nur durch das Fleisch super omnem reliquam creaturam sublimatam. Dieses erhöhete Fleisch ist aber zugänglich nur durch das erniedrigte, verfluchte u. s. w. (a. a. O. 417 ff.). Das Menschliche an Christus hat also auf diese Weise nur instrumentale Bedeutung, nur die Bedeutung einer selbstlosen Hülle für die göttliche Herrlichkeit und Fülle, welche auf diese Weise dem Menschen zugänglich werden soll. Wir sehen hier deutlich eine bedenkliche Konsequenz lauern, die Konsequenz, dass das Menschliche mit dem Sinnlichen zusammengenommen wird, als das Nichtige angesehen wird. Diese Konsequenz würde sich zeigen, wenn Wessel Anstalt gemacht hätte, genauer die Verbindung von Gottheit und Menschheit zu schildern und namentlich die metaphysischen Eigenschaften zu berücksichtigen. Aber Wessel fasst zunächst nur die Liebe als die eigentliche Fülle ins Auge, die in der Menschheit Christi zugänglich wird. Eine nähere Andeutung über seine Ansicht von der Menschwerdung kann man höchstens darin finden, dass er das ewige Wort, das dem Vater gleich ist, schon in der Schöpfung als abbreviatum darstellt. In der rationalis creatura liegt eine imitatio, repraesentatio des ewigen Wortes, durch das sie subsistirt. Aber freilich diese schöpferische Mitteilung des Logos ist eben noch sehr unvollkommen, weit darüber hinaus fürt schon die alttestamentliche Offenbarung. Sie bringt ja den Inhalt des ewigen Wortes in viel weiterem Umfange zur Erkenntnis, aber erst in der Fleischwerdung tritt dasselbe in seiner Fülle ein. In dem Menschgewordenen erst liegen alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis verborgen. Und doch ist auch damit die Offenbarung noch nicht vollendet, sondern erst in der Vollendung des Reiches wird dieser Inhalt ganz mitgeteilt (a. a. O. S. 421 ff.). Danach handelt es sich bei der Menschwerdung also wesentlich nur um Mitteilung der göttlichen Warheit, wie sie denkbar wäre auch one persönliche Einheit Gottes und des Menschen.

Indes ist Wessel doch weit davon entfernt, sich nur mit theoretischen Mitteilungen zu begnügen. Das Eigentümliche der Menschwerdung bleibt doch, dass in dem ganzen Leben und namentlich in dem Tode Christi die Darstellung des

Inhalts des ewigen Wortes gegeben ist. Darum liegt ihm offenbar an der waren Menschheit. Es ist eine menschliche anima, welche von Gott dazu bestimmt war, dass das Wort sie salbte, erfüllte und Gott angenehm machte (a. a. O. 427). So überwiegt denn in Wessels Christologie doch schließlich eigentlich die menschliche Seite. Diese heilige, von Gott geliebte Seele ist das eigentliche Subjekt, und weil sie Gott über alle Kreatur hinaus am änlichsten war, gab sie sich selbst ganz und gar den Genossen hin, quemadmodum vidit sibi donatum Deum. Die Liebeshingabe ist also der eigentliche Lebensberuf Christi. Sie vollendet sich im Leiden und Sterben. Das Priestertum Christi bildet die notwendige Voraussetzung des Königtums, zu dem er bestimmt ist. Und es fehlt nicht an Äußerungen, welche das Priestertum Christi im Sinne der satisfaktorischen Hingabe für die Sünde deuten. Schon die Art der Menschwerdung, die exinanitio, die Annahme der Knechtsgestalt ist lediglich um der menschlichen Sünde willen eingetreten (a. a. O. S. 432), und im Tode trug das Lamm die Sünden der Welt per suam satisfactionem expianda. Indem er in die Tore der Unterwelt drang, hat er die Fesseln unserer Schulden gelöst et irrita fecit, quo jam nulla damnatio sit his qui in Christo Jesu sunt (a. a. O. 455). Und noch bestimmter wird die Äquivalenz des Leidens Christi mit der Sünde der Welt weiter unten (a. a. O. S. 470) ausgefürt, wenn es hier heißt, dass der Schmerz für die Sünde, den Gott den Sünder nicht sofort erfaren lasse, vom Lamme getragen worden sei in tanta mensura et metro, quantus districto divinae justitiae judicio repositus pro omnibus omnium nostrum peccatis, quos redemit a morte, languore et dolore. Mit Recht, heißt es weiter, werde Jesus im Gericht gegen die Verlorenen geltend machen, dass er solche adflictio, dolor, moeror, angor, luctus über sich genommen, ut justo Dei judicio vel omnem poenam pro omnium eorum et singulorum peccatis abolendis sufficere judicetur. Er als der vom Tode freie hat uns debito mortis befreit. Doch drängt sich sofort wider der andere Gedanke positiver Mitteilung ein. Die intentio Christi ging nur auf die Heiligen, und jedem sollte eben genau nach seinem Bedürfnis zufallen. Entschieden überwiegt doch ein anderer Gesichtspunkt. Schon der Gedanke, den Wessel widerholt ausspricht, dass das Opfer Christi auch für die Engel und für solche, welche mundo corde seien, Giltigkeit gehabt, dass sein incensum pium die Liebe der Cherubim und Seraphim angefacht, deutet darauf hin, dass auch bei diesem Dogma seine Grundanschauung wirksam wurde und der Gedanke der Sündenvergebung eigentlich ganz verschwand hinter dem der Vollendung. Die Sündenvergebung ist eigentlich nur die selbstverständliche Nebenfolge der Mitteilung der göttlichen Gerechtigkeit. Non est possibile hostiam aliquam esse pro peccato praeterito, quia cum remittitur peccatum cessat peccatum et cum cessat peccatum incipit justitia (de magn. passionis opp. S. 467). So werden wir denn Wessels Lehre vom Heilswert des Todes Christi auch nicht im Sinne Anselms oder der lutherischen Theologie deuten dürfen, so sehr sie sich vielfach, im Ausdruck wenigstens, Anselm nähert. Vielmehr besteht dieser Heilswert eben in der absoluten Bewärung der Liebe, durch welche Christus einen unmittelbar ergreifenden Eindruck macht auf die Sünder nicht nur, sondern überhaupt auf die noch unvollkommenen, die Liebe in ihnen weckt, sie zur Gemeinschaft mit sich heranzieht, mit dem Geiste ausrüstet, der sodann wider die volle Gotteserkenntnis vermittelt. Diese Liebe kann nur gemessen werden an der Größe des Leidens, und Wessel erscheint daher beinahe unerschöpflich in der Schilderung der Größe des Leidens Christi. Dasselbe wird wesentlich als Wirkung des Teufels, des Drachen dargestellt. Der Teufel hat von Gott Macht empfangen, seinen Son zu versuchen, innerlich und äußerlich auf ihn einzudringen, und wie schon von Anfang an dieser draco gegen die, welche auf Christum warteten, wütete, so noch mehr gegen den Menschgewordenen selbst, der nun in entscheidender Weise den Kampf zu Ende fürt. Von Seiten Christi konnten bei diesem Kampfe nur die sittlichen Mächte obedientia, patientia, humilitas, charitas, mansuetudo et parata promptitudo eingesetzt werden (a. a. O. S. 530), wogegen der Drache nicht nur die äußersten leiblichen Leiden gegen ihn ins Feld füren durfte, sondern auch die schwer-

sten seelischen Anfechtungen. Der Satan als Ankläger der Weltsünde hat ihn geängstet, und damit knüpft denn diese Betrachtung allerdings wider an den Gedanken der Stellvertretung an. Diese Macht der Anklage hat der Satan ja eigentlich im Dienst Gottes. Aber indem nun Christus die absolute Liebe und Geduld dagegen bewärt, gewinnt er von Gott eine auch von dem Teufel nicht mehr anzufechtende Anerkennung, die ihm ermöglicht, seine Fülle den anderen mitzuteilen. Hier zeigen sich deutlich die Analogieen mit Anselms Beweisgang. Diese auf Grund seiner persönlichen Bewärung ihm nun möglich gewordene Mitteilung ist aber eben an das sittliche Verhalten der Menschen ihm gegenüber geknüpft, das durch den Eindruck seiner Liebe hervorgerufen werden soll.

So sehen wir denn, dass alle Anläufe, die Wessel nimmt, um eine Strafstellvertretung zu deduziren, doch immer wider durchkreuzt werden von dem Gedanken der positiven Vollendung Christi, die in erster Linie subjektiv auf die Menschen wirkt und die Darbietung positiver Gaben an sie vermittelt. Insofern kann er auch von einer Superabundanz des Verdienstes Christi reden, da ihm ja das Wesentliche eben diese positive Förderung und Vollendung der Menschheit ist. Danach kann denn aber auch zum Voraus festgestellt werden, dass die Ansicht Ullmanns (a. a. O. S. 521 f.), als ob Wessel die lutherische Lehre von der Rechtfertigung vorgetragen habe, eine total irrige ist.

Daran kann freilich kein Zweifel sein, dass Wessel das Heilsleben der Einzelnen von einem göttlichen Gnadenakt absoluter Art ableitete. Wie Christus der erste Prädestinirte ist, so sind alle Glieder der Gemeinde Christi Prädestinirte. In dieser Beziehung hält auch Wessel die Tradition Augustins und der anderen sogenannten vorreformatorischen Männer inne. Nos quod salute coronamur non ex nostro certamine sed tua propugnante fit gratia, ut dona tua corones in nobis non merita nostra sagt er (de prov. opp. S. 731). Wenn wir durch unser Verdienst gerecht würden, so würde aus Schuldigkeit uns der Preis zu teil und wäre unser Lob. Bei der ganzen innerlichen Richtung Wessels ist zum Voraus nicht anzunehmen, dass er vollends von kirchlichen Leistungen oder überhaupt äußerlichen Werken einen wesentlichen Gewinn an Gnade vor Gott erwartet hätte. In der Negative der gemeinkirchlichen Observanz gegenüber steht Wessel also one Frage auf Seiten der Anschauung, wie sie die Reformation des 16. Jarhunderts geltend gemacht. Aber es muss sich doch fragen, ob auch der positive Satz, dass der Mensch durch den Glauben gerecht werde, denselben Sinn habe, wie bei Luther, und dieselbe durchgreifende Bedeutung. Nun fehlt es allerdings nicht an Äußerungen Wessels, welche dem Glauben einen besonderen Wert zubilligen, in ihm die Grundlage des Heilslebens erkennen. Dem Worte ist der Glaube gewissermaßen zugeordnet — pulcro et spectabili conjugio copulantur sagt er vom Wort und dem Glauben (de magn. pass. S 591). Wie im Menschen der intellektuelle Teil gewissermassen die Basis ist, die memoria der in der Trinität dem Vater entsprechende Teil des Menschen, so ist auch der Glaube das erste. Er ist notitia. Er wird mit der allgemeinen credulitas zusammengestellt. Es ist Pflicht des Menschen, Gott zu glauben zunächst im Sinne der theoretischen Annahme seiner Mitteilung. Dieses rein theoretische Verhalten genügt freilich Wessel nicht. Die fides ist donum Dei mentem rationalem inclinans ad acceptam Evangelii veritatem (a. a. O. 576). Er erkennt an, dass auch die theoretische Überfürung von der Warheit noch nicht den verstockten Willen schlechthin zu überwinden vermag, dass also auch der Glaube auf den Willen zurückgehen muss und in der Unterscheidung von fidere und confidere baut sich eine Analogie des Unterschiedes der fides specialis von dem allgemeinen Glauben an. Es fehlt auch nicht an Äußerungen, welche die fides mit der Buße in engere Verbindung bringen (a. a. O. S. 573), und der Glaube richtet sich dann allerdings vorzugsweise auf den gekreuzigten Christus. Endlich hebt Wessel auch noch hervor, dass, wie nicht die panni unserer menstruata justitia rechtfertigen, wie nicht die eigene Gerechtigkeit, quae ex rectitudine et integritate operantis nihil habeat, quo displiceat dem gefallenen Menschen möglich sei, so auch der Glaube des Menschen nicht als immanente Eigenschaft Gott wolgefällig sei, vielmehr werde

der Mensch gerecht, quia complacuit Deo, credentibus dare justitiam, dare rectitudinem et integritatem majorem quam sit justitia angelorum (a. a. O. 551). Allein es fragt sich nun eben, in welchem Sinne das Wort justificatio gefasst wird. Und da kann nun kein Zweifel sein, dass Wessel diesen Begriff im Augustinischen Sinne als Mitteilung göttlicher Gerechtigkeit fasst. Die remissio peccatorum ist, das wissen wir zum Voraus, nur das untergeordnete Moment der positiven Selbstmitteilung Gottes, der göttlichen Vollendung gegenüber. Ganz deutlich aber wird das vollends, wenn wir Wessels Lehre von der Buße hereinziehen. Die Buße besteht ihm wesentlich in dem cor contritum, humiliatum oder abjectum, und dieses cor contritum ist eben nichts anderes, als ein cor ad minima comminutae et confractae duritiei. Die Buße ist also die Willigkeit zur Hingabe an die göttliche Offenbarung (de sacr. poen. opp. S. 789), die contritio setzt die justitia und charitas schon voraus (a. a. O. 790). Sie hat nur Wert in dem Maße, als die Liebe da ist. Die Buße eines Judas, der sich doch selbst liebte, fürt ja nur zum Tod (a. a. O. 791). Die Buße ist also nur ein Moment in dem Prozess der positiven Herstellung der Gerechtigkeit. Wenn dieser Prozess entsprechend der Dreiteilung des menschlichen Geisteslebens in 3 Stufen verläuft, in der Durchdringung der memoria, der intelligentia und voluntas, indem in ersterer die richtige notitia des Heils gewirkt wird, in der intelligentia die richtige dijudicatio, in der voluntas der amor, so gehört die Buße der zweiten Stufe an, sie ist die justa aestimatio peccati (a. a. O. S. 790), die deswegen der Heilsanerbietung keinen obex mehr entgegensetzt, sondern dem durch dieselbe geweckten Liebestrieb folgt. Sofern die fides noch mehr der memoria angehört, ist sie also selbst wider Voraussetzung der poenitentia, aber ihrerseits auch schon argumentum und nicht eigentlich causa der justificatio (de magn. pass. opp. S. 747). Sofern die Buße Schmerz ist, ist sie das die Liebe notwendig begleitende Gefül des Bedauerns über den Mangel an Fähigkeit, die göttliche Liebe in vollem Umfang ergreifen zu können — ein Gefül, das eben den Trieb zur fortgehenden, immer völligeren Erfassung wach erhalten muss. Das Bedürfnis der Heilsgewissheit spielt in der Lehre Wessels von der Heilsaneignung also eigentlich gar keine Rolle: diese Heilsgewissheit liegt ihm immer in dem tatsächlichen Genuss der göttlichen Liebe vermittelst der an diese Liebe sich hängenden menschlichen Liebe, und eine volle Heilsgewissheit erwartet Wessel nur von der nach dem Tode nach Ablegung des irdischen Leibes in vollkommenerer Weise sich darstellenden göttlichen Heilsoffenbarung, welche die Möglichkeit des Abfalls ausschließt. Der Glaube ist darum auch nicht jene frohe Selbstgewissheit des Gotteskindes, das sich nun trotz aller noch anhaftenden Sünde im Gnadenstande weiß, sondern der Glaube ist ein desiderare, das zum adhaerere Christo wird. Die Rechtfertigung ist die innerlich wirksame Verbindung mit Christo, die erst wachsen und durch die Liebe erst vervollkommnet werden muss. Die Liebe wird dann ja allerdings nicht sowol als die Energie guter Werke eines neuen sittlichen Lebenswandels gefasst, sondern als der complexus Gottes, als das Hungern, Dursten, Schmachten nach dem dreieinigen Gott, das dann unmittelbar das Genießen desselben in sich schließt. Sehr bezeichnend wird (a. a. O. S. 591) ausgefürt, „wie in einer Stufenfolge der Lebensalter sei die fides des Glaubenden zunächst ein kleines Kind, dann eine Jungfrau, wenn sie spe accincta confidere coperit, aber in die Liebe gehe der Glaube über, wo der Glaube alle anderweitige Liebe verachte“. Die Differenz dieser Auffassung von der reformatorischen mag auf den ersten Blick nicht so bedeutend erscheinen, und doch ist sie entscheidend. Die mystische Liebe, welche von Anfang an gewissermaßen schon im Glauben wirkt, kann sich nur genug tun in einer asketischen Losmachung von der Welt. Die trübe Vermischung des ethischen und metaphysischen Unterschieds des Menschen von Gott wirkt in dem Mangel eines vollen Begriffs der Sünde und damit auch in dem Mangel an Verständnis für den Umschwung aus einem Kind des Zornes zum Gotteskinde nach. Der Sieg über die Welt, der auch nach Wessel der Glaube ist, bedeutet nicht die tatsächliche sittliche Überwindung und Umgestaltung der Welt und des eigenen Lebens, wie sie die Sache der gerechtfertigten Person ist, sondern die mystische Geringschätzung

der Welt in ihrer Äußerlichkeit gegenüber der Erkenntnis und dem Schauen Gottes. Damit fehlt eben Wessel'n der eigentlich reformatorische Nerv. So erbaulich der Preis der Liebe bei ihm ist, es ist eben doch die Liebe der Klosterzelle, welche immer am eigenen Leben krankhaft hängen bleibt, und in Commemoration des Leidens Christi und in Meditation Gottes sich zu einem verzückten Genuss dieses überweltlichen Gottes zu bereiten sucht. So hoch die Freiheit von eigentlich superstitiösen Elementen bei Wessel zu schätzen ist, so wertvoll seine biblische, antischolastische Richtung ist, so sehr sich hieraus wie aus seiner Innerlichkeit dem Mechanismus des damaligen kirchlichen Lebens gegenüber Luthers Sympathie für den Mann erklärt, so beruht doch seine Bedeutung für die Reformation des 16. Jarh. noch mehr in der Kritik, die er an dem kirchlichen Leben übte. Er war doch nicht umsonst in Paris und Rom gewesen, er konnte nicht, wie ein Thomas von Kempen, sich mit seiner mystischen imitatio Christi so abschließen, dass ihm Sinn und Interesse für das kirchliche Leben abgegangen wäre. Der Art seiner theologischen Stellung entsprach es, dass er hauptsächlich diejenigen Seiten der kirchlichen Lehre und Praxis seiner Kritik unterzog, in welchen die Äußerlichkeit, der Atomismus und Mechanismus bezüglich des Heilslebens am deutlichsten hervortrat. War die kirchliche Praxis vor allem Verwaltung der Sakramente und Jurisdiktion, so griff Wessel auch die Auswüchse, die in dieser Beziehung vorlagen, mit großer Kühnheit an. Die Schärfe des Angriffs war teilweise nur dadurch etwas gemildert und verdeckt, dass er gewisse kirchliche Einrichtungen mehr vergleichgiltigte, als bekämpfte, und vielfach die termini der herrschenden Lehre nur umdeutete, weswegen sein Gegner Hoeck sich auch beschwerte, dass er die Worte thesaurus, participatio u. s. w. in einem von der gewönlichen Bedeutung ganz abweichenden Sinne nehme (ep. Hoeck opp. 874). Sakramente, Indulgenzen, Purgatorium, priesterliche Macht konnte er aber in seinem Sinne umdeuten, nur von einem anderen Begriff der Kirche aus, wie er sich ihm von seinen Grundanschauungen aus ergab.

Die Kirche war für die mittelalterliche Anschauung ja vor allem die Heilsanstalt, welche mit ihren Gnadenschätzen im Stande sein sollte, dem Einzelnen die künftige Seligkeit zu vermitteln. Eine solche äußerliche Vermittlung war aber gerade für Wessel undenkbar. Die Seligkeit als visio und fruitio Dei kann sich ja nur im unmittelbaren Zusammenhang mit der subjektiven Tätigkeit der commemoratio, dijudicatio, des amor u. s. w. vollziehen, sie kann nicht äußerlich dem Menschen angetan werden. Darum hat ihm die Kirche als Heilsanstalt keinen Sinn. Sie ist ihm, wie schon Augustin vor allem communio und zwar communio sanctorum, wie er im Unterschied von Wiklif und Huß, welchen die Kirche communio praedestinatorum ist, dieselbe definirt. Zu dieser communio gehören alle, so viel ihrer una fide, una spe, una charitate Christo cohaerent (de comm. sanctor. opp. 899). Die Vertauschung des Wortes praedestinatorum mit sanctorum ist bedeutsam. Sie beweist nicht nur, dass Wessel allerdings auf die Prädestination nicht den Wert legte, wie Augustin und seine mittelalterlichen Nachfolger, sie zeigt, dass er einen Schritt weiter getan, um den Begriff der Kirche aus der reinen Tanscendenz des göttlichen Ratschlusses herabzufüren auf den Boden der tatsächlichen Erfarung, um die bestehende Kirche an diesem Begriff einigermaßen zu messen. Noch bedeutsamer ist das andere, dass im Begriff der Prädestination von Augustin die Klammer gefunden worden war, welche jene ideale Gemeinde mit der empirischen unitas zusammenhalten sollte (s. meine Abhandlung über Augustins Lehre von der Kirche, Jahrbb. für deutsche Theologie, Bd. VI, S. 260 ff.), und dass, indem Wessel die Klammer beseitigte, ihm sich der Satz ergab, dass die äußerliche Einheit für die innere gleichgiltig sei. Darum vollendet er den obigen Satz, dass zur Kirche alle Christo durch den Einen Glauben, die Eine Hoffnung und die Eine Liebe Anhängenden gehören, indem er fortfärt sub quibuscunque Praelatis, quantumlibet ambitiose contendentibus aut dissentientibus, errantibus etiam haereticis Praelatis degant. Der Grieche kann in Konstantinopel unter seinem Patriarchen ebenso Alles glauben, was der Lateiner unter seinem Papst. Die Einheit der Kirche unter Einem Papst ist rein

zufällig und nicht nötig, licet confereus multum iu sanctorum communione (a. a. O. 810). Damit ist so entschieden wie möglich der Grundstein der ganzen mittelalterlichen Kirchenherrlichkeit verworfen, die Beziehung des Wortes extra ecclesiam nulla salus auf die bestehende empirische Priesterkirche. Allein es zeigt sich sofort auch hier, wie die Innerlichkeit Wessels eine zu unvermittelte war und gerade darum in kritischer Beziehung sich als unzureichend erweist. Ist die äußerliche Kirchenzugehörigkeit ganz gleichgiltig, bewegt sich die communio sanctorum völlig unabhängig von diesen äußerlichen kirchlichen Formen, so liegt auch kein Bedürfnis mehr vor, die letzteren umzugestalten. Darum bleibt Wessel auch im wesentlichen bei negativen Sätzen stehen.

Zwar die Verbindung mit Christo schließt die Zugehörigkeit zu seinem Reiche ein, aber diese Verbindung ist nicht durch die Gemeinde vermittelt, auch der Gedanke einer idealen Vermittlung durch die Prädestination wird nicht weiter verfolgt. Gott ist es allein, der in diese Gemeinschaft aufnehmen und von ihr ausschließen kann (a. a. O. S. 812). Auch welche Förderung die Einzelnen aus der Gemeinschaft haben, ist nicht leicht zu sagen. Wol gibt es einen gemeinschaftlichen Schatz der Kirche, allein dieser ist nicht, wie in Luthers 95 Thesen das Evangelium, sondern das coeleste regnum, die nuptialis fruitio, das sanctum sacerdotium (de purg. opp. S. 828), also der subjektive Heilsbesitz der einzelnen Glieder. Die Beteiligung an diesen Gütern ist nun ganz von der subjektiven Empfänglichkeit — von dem desiderare fervere iu illa bona abhängig (de comm. sanct. S. 813) — oder von der Liebe. Die religiöse Gemeinschaft hat ihren Wert also wesentlich in der Darstellung dieses Heilsbesitzes durch Andere, durch welche dieses Begehren nach den gleichen Gütern erweckt wird. Unde fit ut, quia quando fidelius gaudet frater de bono fratris, quam is qui habet, ille magis participet, qui majorem ejus fructum capit (a. a. O.). Wie wenig aber diese anregende Wirksamkeit des Heilslebens der Heiligen auf den Einzelnen durch den empirischen Vollzug des Gemeinschaftslebens bedingt ist, zeigt sich daran, dass Wessel ausdrücklich von Antonius und anderen Eremiten sagt, dass sie an dieser Gemeinschaft teilnehmen können, so gut als die, welche an dem äußerlich kirchlichen Leben sich beteiligen. Die Heiligen scheinen vielmehr in änlicher Weise, wie Christus, in Betracht zu kommen, dessen Güter ja auch durch Commemoration u. s. w. angeeignet werden — nur dass Wessel doch immer eine unmittelbare Gemeinschaft mit Christo festhält und damit auch die Aufgabe, in der Commemoration jedenfalls zu Christo aufzusteigen von den Heiligen. Es ist damit denn auch allerdings der Versuchung gewehrt, in donatistischer Weise die Träger des Geistes an die Stelle der Träger des äußerlichen Amtes zu setzen. Ebenso anerkennt Wessel den Einfluss, den die kirchliche Anstalt durch ihre Fürbitte (a. a. O. S. 810), durch einen treuen Dienst — one Zweifel einem solchen am Worte — ausüben kann, ut communicent sanctis qui audiendo et obediendo cives fiant sanctorum ac domestici Dei (a. a. O. S. 811). Allein die Notwendigkeit dieses Dienstes, der Wert einer richtigen Verwaltung der Gnadenmittel kommt nicht zur Geltung gegenüber dem Unwert der potestas ecclesiastica für das Heilsleben.

Wessel spricht derselben ebenso jede Autorität in Glaubenssachen, wie jede Fähigkeit, das Heil mit schlechthinniger Sicherheit mitzuteilen, ab. Ist das Papsttum etwas rein Accidentielles, so erscheint schließlich das kirchliche Amt überhaupt in keinem viel besseren Lichte: der innere Zusammenhang der Institution, die Wessel als äußere stehen läßt und anerkennt, mit dem Heilsleben der Einzelnen, ist nirgends deutlich gemacht. Der Kirche fehlt die unfehlbare Autorität und darum vorab auch dem Papste. Wenn er das Rechte glaubt, haben die Anderen mit ihm zu glauben, wenn ein anderer besser als er glaubt, so muss der Papst mit ihm glauben und wäre es ein Laie oder ein Weib. Hat sich der irrende Petrus von Paulus müssen zurechtweisen lassen, wie viel mehr seine Nachfolger. Sehr viele Päpste pestilentialiter erravernnt, wie Bonifacius, Benedikt, Johann XIII. wie Pius II. und sein eigener Gönner Sixtus IV. (de potest. eccles. opp. S. 748 ff.). Die Ansicht, dass die Christen einfach zum Glauben an die Mandate der kirchlichen Oberen gebunden seien, nennt er irrationabile und blasphemiae plenum.

51 *

Gegenstand des Glaubens ist nur Gott — nur dem hl. Geist hat der Mensch sich zu unterwerfen. Auch die Konzilien sind nicht unfehlbare Organe dieses Geistes, mag es auch warscheinlich sein, dass die Menge der Gläubigen oder die Versammlung der lateinischen Gläubigen, nicht so von Gott verlassen werde, dass sie verdorbenen Hirten überliefert und überlassen werden, wenn nicht etwa Gott um der tiefsten und verborgenen Ursachen willen beim Erkalten der Liebe in gefarvollen Zeiten etwas anderes über seine Kirche zuläßt und ihnen Hirten des Irrtums gibt. Denn schon haben auch Generalkonzilien vollkommene Ablässe nicht minder gegeben, als die Päpste (de sacr. poen. S. 778 ff.). Jedenfalls müssen auch die Konzilien sich die Kritik der Laien gefallen lassen. Mag, menschlich angesehen, den Prälaten die Voraussetzung zu gute kommen, dass sie bei ihrer bevorzugten höheren Stellung im Stande seien, die Geheimnisse göttlicher Warheit leichter zu ergründen, so käme diese Voraussetzung doch in viel höherem Maße den Universitäten zu (ep. ad Hoeck 892, de potest. eccl. 758). Die Autorität des Papstes ist nicht über die Vernunft. Die Schafe der Herde sind rationis et liberi arbitrii und deswegen nicht one weiteres zum Gehorsam verpflichtet, sie haben selbst zu unterscheiden, was zu ihrer Weide, was am Ende zu ihrer Ansteckung dient und müssen die, ob auch vom Hirten dargebotene infectio um jeden Preis vermeiden (de potest. eccles. 753). Damit ist aber nicht gesagt, dass die ratio das Entscheidende sei. Vielmehr stellt sich Wessel entschieden auf den Standpunkt der Schrift. Das Augustinische Wort: Evangelio non crederem, nisi ecclesiae credidissem will er nur in dem Sinne gelten lassen, dass die Kirche zur Schrift füre, im übrigen ist ihm aber die Autorität der Kirche an die Schrift gebunden (ep. ad Hoeck 893 ff.), und wenn er eine gewisse Kondescendenz an eine irrige Autorität um des Friedens willen im weiteren Verlauf anzuerkennen scheint, so hebt er anderwärts doch hervor, dass die Liebe Gottes über die Liebe zum Nächsten gehe. Non enim cum errantibus, cum immundis, obscuris, cum profanis pax habenda (de potest. eccl. S. 757). Hier kommt Wessel einer reformatorischen Stellung am nächsten, aber da ihm doch ein eigentliches Materialprinzip abgeht, so wird auch diese Stellung der Opposition gegen kirchliches Verderben auf Grund der Schrift wider schwankend, und manche Äußerungen lauten so, als ob Wessel in donatistischem Sinne mehr in der sittlichen Verkehrtheit der Vorgesetzten, als in der objektiven Unwarheit ihrer Lehren und Verordnungen eine Rechtfertigung des Widerstandes gesehen hätte. Es ruht ihm eben die Freiheit des Christenmenschen nicht auf dem Glauben, der in Gottes Wort gebunden ist, sondern auf der Liebe, die allerdings kein Gebot kennt, aber darum auch gewissermaßen ungehindert ist, zu entscheiden, wie weit sie den statuta der Prälaten sich unterwerfen will, wie weit nicht. Die Liebe ist ihm nicht nur wie dem Augustin Liebe zur unitas schlechthin, darum Unterwerfung unter die die Einheit garantirende Macht um jeden Preis, aber sie erscheint doch auch nicht schlechthin bedingt durch die Festhaltung des Kernes des Evangeliums, weil eben der Zusammenhang des Evangeliums mit der Liebe nicht klar gemacht ist, wenn er auch wol gelegentlich sagt, die Kirche habe Änderungen in äußerlichen Dingen nur vorgenommen propter immutabilem Evangelii veritatem und fortfärt: illa enim lux est ad obediendum et immutandum. Wessel erkennt nun, wie gesagt nichtsdestoweniger eine Autorität der Kirche an, auch soweit sie nicht mit der des Geistes wie er im Worte wirkt, sich deckt. Neben dem innerlichen Priestertum gibt es ein äußeres, ein sakramentales des Ordo und ein allen gemeines der vernünftigen Natur. Das letztere bringt Gnade und genügt auch one das erste (de sacr. poen. S. 775), wozu also das erste dienen soll, wird nicht deutlich, und ebenso gibt es eine päpstliche Jurisdiktion und ein Gesetzgebungsrecht, nur bezieht sich dasselbe bloß auf äußerliche Dinge, auf den äußeren Frieden und die äußerliche Ruhe der Kirche, den Gehorsam der Untergebenen unter die kirchliche Obrigkeit, hat aber die Natur des Vertrages (de potest. eccl. S. 765). Nur soweit sich die Anweisungen der kirchlichen Obrigkeit innerhalb des Rahmens des Grundvertrages halten, können dieselben auf Beachtung Anspruch machen. Eine Überschreitung ihrer Rechte könnte füglich, wie es eigentlich auch beim weltlichen Regiment billig wäre, mit

Absetzung bestraft werden, wenn nicht höhere incommoda aus einer solchen zu befürchten wären. Mit Johann v. Wesel hält er daran fest, dass die kirchlichen Ordnungen nicht ad peccatum mortale binden, dass ihre Verletzung nur mittelbar Sünde ist, sofern der Gehorsam zur Erhaltung des Friedens nötig ist und nicht in Konflikt mit dem Gebote Gottes kommt (a. a. O. S. 754).

Wie Wessel so der repräsentativen Kirche jede Autorität über die Schrift hinaus abspricht, soweit dieselbe als göttliche und darum unbedingte sich geltend machen möchte, so kennt er auch keine besondere Wirksamkeit des Priestertums, die sich prinzipiell unterscheiden ließe von der Geisteswirksamkeit, welche jedem einzelnen Christen auch auszuüben möglich ist. Wenn sich die Bedeutung der mittelalterlichen Kirchengewalt für das Heil der Einzelnen vorzüglich durch die Auffassung stützte, dass die Sakramente das Heil bewirken, die Sakramente aber an die priesterliche Weihe gebunden seien, so tastet Wessel diese Bedeutung des geistlichen Amtes vorzüglich dadurch an, dass er den Wert der Sakramente wesentlich herabsetzt der populären Schätzung gegenüber. Selbst die Verkündigung des Wortes findet bei Wessel keine besondere Würdigung, und wenn er das Schriftprinzip der kirchlichen Autorität gegenüber mit bemerkenswerter Energie geltend macht, so hebt er nicht ebenso auch den Wert der Schrift für Entstehung und Förderung des menschlichen Heilslebens hervor. Das Evangelium ist zur imitatio gegeben, wie das Gesetz zur obedientia, aber die Geistesmitteilung knüpft sich vielmehr an die mystische Versenkung, an die commemoratio des Verbum incarnatum an. Dass dieses Verbum incarnatum nur durch die apostolische Verkündigung zugänglich ist, bildet ja natürlich wol eine Voraussetzung für ihn, aber die Bedeutung, welche die reformatorische Kirche der Verkündigung des Evangeliums für die Sünder zuschreibt, liegt ihm ferne, schon weil ihm das Evangelium im Sinne Luthers als Verkündigung der Sündenvergebung keinen besonderen Wert hat. Wenn die Neigung Wessels zu einem einseitigen Idealismus sich schon der Predigt gegenüber geltend macht, so nach vielmehr den Sakramanten gegenüber. Wessel hat nicht ausdrücklich die Siebenzal derselben bestritten, wol hauptsächlich darum, weil ihm auch Taufe und Abendmal keinen besonderen Wert zu haben scheinen, aber indem er letzte Ölung, Priesterweihe u. s. w. gar nicht erwänt, so weit ich sehen kann, zeigt er sattsam, wie gleichgiltig ihm diese Handlungen sind. Der hl. Geist ist ihm eben kein Amtsgeist, der unabhägig von dem Maße der Liebe gegeben werden könnte. One Bedenken nennt er die Geistlichen, sofern sie nicht diesen nur der Liebe zugänglichen Geist haben, carnales, die deswegen auch nichts mitteilen können vom Geist. Gelegentlich spricht er sich nur über die Taufe, eingehender über das hl. Abendmal, am ausfürlichsten über die Buße aus.

Was die Taufe betrifft, so geht Wessel von dem Satze aus, dass alles, was ein treuer und kluger Knecht in Bezug auf die ihm anvertraute Herde vermag in communicando, aedificando, proficiendo, regendo, sollicite et utiliter praesidendo, ganz dem äußeren Menschen angehört (de purg. S. 839), die Geisteswirksamkeit also daneben hergeht, one an diese äußeren Mittel gebunden zu sein. So ist denn auch die Taufe als Mittel der Sündenvergebung und Bad der Widergeburt nur von Wert, soweit die Liebe im Menschen vorhanden ist. Die Wirkung der Sakramente ist bei dem, der die Herzen der Herzunahenden kennt (a. a. O. 843). Indem Wessel auch hier statt des Glaubens die Liebe zur Bedingung der Wirksamkeit macht, wird offenbar, dass die Taufe auch als Mittel zur Hervorbringung des neuen Lebens im Menschen keine besondere Bedeutung hat. Der Glaube kann sich an die in der Taufe gegebene Vergebung und Heilsversicherung halten. Die Liebe als Produkt des göttlichen Geistes kann höchstens der äußeren Handlung parallel gehen. Die Taufe kann also nur Symbol von inneren Vorgängen sein, welche in keinem nachweisbaren Zusammenhang mit der äußeren Handlung stehen. Auch die Taufe eines Papstes und eines Petrus selbst bleibt also unwirksam, wo Gott nicht nach dem Maße der inneren Empfänglichkeit und des fortgehenden Liebeseifers das Heil wirkt. Indem Wessel das opus operatum bekämpft, sofern dasselbe die göttliche Tätigkeit als eine mit absoluter Sicherheit wirksame mit bestimmten äußerlichen Handlungen und menschlichen Tätigkeiten ver-

knüpft, geht er dazu fort, diese göttliche Wirksamkeit von ihrer Vermittlung durch äußere Handlungen und Zeichen überhaupt loszureißen. Selbst wenn man, wofür sich bei Wessel schwerlich Belege finden ließen, wenigstens in der Aufnahme der Einzelnen in die Kirche die Bedeutung der Taufe finden wollte, würde ihr Wert nicht wesentlich steigen, da, wie wir wissen, auch die äußere Kirchengemeinschaft höchstens präparatorisch auf den Einzelnen wirken kann.

Dies gilt nun auch vom hl. Abendmal. Wessel hat auch hier weder die Kommunion sub una noch die Lehre vom Meßopfer und Anbetung des Sakraments ausdrücklich bestritten, sondern mehr die Unwirksamkeit des Sakraments, abgesehen von dem gleichzeitigen geistlichen Genuſs, behauptet. Vor allem nimmt er Anstoß an den gestifteten Messen. Nicht die intentio des Celebrirenden, nach das arbitrium dessen, für den celebrirt wird, hat einen Wert, sondern lediglich die dispositio, der geistliche Hunger und Durst (de comm. sanct. S. 81). Wer hungrig und durstig einer solchen Messe beiwont, hat mehr Gewinn davon, als der fundator und consecrator, wenn bei letzteren Hunger und Durst fehlt. Die Beschränkung der Messe auf einzelne Personen, als ob dieselben für Einzelne dargebracht, wirksamer wäre, ist also Unrecht und Torheit. Auch sofern die Messe impetratorisch sein soll, wirkt ihre Konsekration nicht mehr, als die fromme Bitte Anderer. Ja so sehr ist der Gewinn des hl. Abendmals von der innerlichen Disposition abhängig, daſs der Glaube der äußeren Darbringung eigentlich gar nicht bedarf (a. a. O. 819 ff.). Diesen letzteren Gedanken hat Wessel in seinem Traktat über das Sakrament der Eucharistie weiter ausgefürt, und es ist allerdings nicht unwarscheinlich, daſs das Fehlen desselben in den Ausgaben der farrago aus dem Anstoß zu erklären ist, welchen Luther schon 1522 noch vor Ausbruch des Sakramentsstreites an dieser spiritualistischen Verflüchtigung des Sakramentes nahm. Wessel hält sich in dem Traktat teils an die Einsetzungsworte, teils an Joh. 6. Wenn er aus der letzteren Stelle vor allem schließt, daſs essen und trinken so viel sei als glauben, und daſs die Speise, die genossen werden soll, lediglich geistlich sei, so schließt er aus den Einsetzungsworten, daſs auf die Commemoration und weiterhin dann die Konsideration alles ankomme. Neben der Commemoration hat das leibliche Essen selbst eigentlich keine Bedeutung mehr. Ein solches äußerliches Essen one den Hunger und Durst, wie er der Anfang der Liebe ist, ist ein unwürdiger Genuſs und fürt zur Verdammnis, und zwar wird man wol sagen dürfen nicht deswegen, weil in dieser äußerlichen Speise eine besondere Kraft wonte, sondern weil überhaupt das obicem ponere gegen die göttliche Heilsanerbietung Grund der Verdammnis ist. Wie ausschließlich ihm alles Gewicht auf die commemoratio u. s. w. fällt, wird am deutlichsten, wenn wir hören, daſs er über die Kelchentziehung für die Laien sich mit der commemoratio tröstet. Aliquanto saltem, sagt er (de sacr. euch. S. 696) in eo foecundior est communio pietatis (d. h. der rein geistliche Genuſs), quam ordinis (d. h. der äußere Genuſs), quod haec et manducat et bibit, illa, quantum est in laicis, manducat solum, nisi quia felici haustu suppletur pace pietatis. Er fült also nicht das Bedürfnis, den Laienkelch zu reklamiren, weil ihm die äußere Handlung überhaupt wenig Wert hat. Eine leibliche Gegenwart des Herrn nimmt auch Wessel an, eine leibliche Gegenwart, die mit seiner sessio ad dextram recht wol vereinbar ist. Aber warum soll diese leibliche Gegenwart auf das Abendmal beschränkt sein, warum sollte er, wenn er ordini sacerdotali saepe polluto, corrupto et blasphemo certam praesentiam contulit, dieselbe suis desideriis, suis amoribus, suis studiis nicht zugeteilt haben (a. a. O. 697). Wessel bestreitet nicht direkt die Lehre von der Transsubstantiation, er schließt nur a minori ad majus. Wenn Christus sakramental an mehreren Orten unter einem doppelten Wunder sein kann, vielmehr kann er es one Wunder (a. a. O. S. 700). Wenn dieser Gedanke der leiblichen Gegenwart Christi an die spätere Ubiquitätslehre erinnert, so findet dagegen die reformirte Scheidung des innerlichen und äußerlichen Genusses an Wessel einen Gewärsmann: freilich einen Gewärsmann, der einerseits viel weiter geht, als sie, und für das leibliche Essen eigentlich gar keine rechte Bedeutung mehr übrig hat, andererseits eben deswegen die Frage über

das Verhältnis der äußeren Elemente zu Leib und Blut Christi für viel gleichgiltiger erachtet, als die reformirte Doktrin.

Einschneidender wird die Kritik Wessels erst bei der Lehre von der Buße, weil es sich hier nicht mehr um äußerliche Zeichen handelt, sondern um einen Gegensatz in Bezug auf die eigentliche Materie. Bei dem Zusammenhange, in den die Buße zur Taufe gesetzt war von der mittelalterlichen Kirche, hätte man erwarten dürfen, dass auch Wessel sich über das Verhältnis beider Sakramente ausgesprochen hätte. Da er mit so besonderem Nachdrucke den inneren Zusammenhang des Heilslebens betont und der atomistischen Zerreißung desselben in eine Fülle von einzelnen Akten, wie sie uns in der scholastischen Theologie begegnet, die Einheitlichkeit der Liebe gegenüberstellt, wäre die Frage nahe gelegen, wie weit denn überhaupt von einem Abfall der Widergeborenen die Rede sein könne. Er hat diese Frage nicht erörtert. Er setzt one weiteres voraus, dass die peccata mortalia den geistlichen Tod bringen, aber auch wider gut gemacht werden können, wenn der hl. Geist im Innern der wider erweckten Toten erneuert wird (de sacr. poenitent. S. 797). Er enthält sich also, die Basis des Bußsakraments in der mittelalterlichen Kirche zu bestreiten. Aber um so energischer bestreitet er die einzelnen Momente am mittelalterlichen Begriff der Buße. Was zunächst die contritio betrifft, so wissen wir zum voraus, dass dieselbe nach seiner Meinung nur ein Moment an der Liebe sein kann, wie die Vergebung nur Moment an der eingegossenen Gnade ist. Sie kann also nicht als Vorbedingung der Vergebung gefasst werden, sondern entsteht erst aus der Vergleichung der eigenen Sünde mit der erfarenen Gnade. Am wenigsten kann er die contritio als einen einzelnen beliebigen Akt anerkennen. Wie er so die contritio ausschließen muss aus den konstitutiven Elementen eines Sakramentes, so ist ihm auch der Gedanke der Satisfaktionen ein unverständlicher. Dieser Gedanke streitet einmal mit der Vollständigkeit der Vergebung, sodann macht die Auflegung von Satisfaktionen den Erfolg des Sakramentes eigentlich hinfällig und endlich gibt er sittlich wertlosen Handlungen eine ihnen nicht zukommende Bedeutung. Das Wort satisfactio enthält, streng genommen, nicht einen Irrtum, sondern auch eine Blasphemie und närt die Verzweiflung (a. a. O. S. 802). Die Vergebung der Schuld schließt notwendig auch die Aufhebung der Strafe in sich. Die göttliche Zurechnung kann ja gar nicht anders zum Ausdruck kommen, als durch die Strafe, also, wo die Zurechnung aufhört, muss auch die Strafe aufhören. Wenn Gott die ewigen Strafen erlässt, warum sollte er nicht auch die zeitlichen erlassen? Bleiben zeitliche zurück, so können es nur Strafen für die als Erlassünden bleibenden Folgen der vorangegangenen Sünden sein. Dies hängt damit zusammen, dass Wessel überhaupt eigentlich von keiner gesonderten Sündenvergebung und darum auch von keinen rein positiven Strafen weiß. Die Satisfaktionen würden also den Erfolg des Sakraments wider aufheben. Die Strafe kann zunächst doch nur in der Abscheidung von Gott bestehen. Diese muss notwendig in dem Maße aufhören, als die richtige Disposition vorhanden ist. Nun kann diese Disposition — d. h. die Liebe — freilich noch unrein sein und insofern der strafenden Reinigung bedürfen, aber eine Strafe für vergangene und vergebene Sünden würde ja diese Vergebung wider aufheben (vgl. a. a. O. S. 706 ff.). Soll die Giltigkeit göttlicher Vergebung von der Erfüllung weit aussehender Bedingungen abhängig sein, so würden unfehlbar vor Erfüllung dieser Bedingungen, also ehe die Vergebung giltig werden kann, neue Sünden, wenn auch nur Erlassünden, eintreten. Aber welchen Wert sollten auch solche Satisfaktionen haben? Die würdigen Früchte der Buße bestehen in freudigen Erzeigungen der Liebe. Aber das größte Hindernis der Frömmigkeit würde es bilden, wenn die Frommen genötigt wären, in Gedanken immer mit ihrer eigenen turpitudo umzugehen, sich mit leiblichen Übungen zu befassen, die doch wenig nütze sind. Diese leibliche contritio, afflictio, flagellatio mortificatio hätte höchstens ein contritum corpus zur Folge, nicht ein contritum cor, was doch vor Gott allein wolgefällig ist (a. a. O. S. 801). Wir sehen, wie dieselbe spiritualistische Einseitigkeit, welche Wessel zu einer eremitenhaften Me-

bitation, zu einem vorzugsweise negativen Verhalten der Welt gegenüber veranlasst, ihn doch auch wider hindert, auf die hauptsächlichen Erzeigungen mittelalterlicher Devotion einen Wert zu legen und ihn veranlasst, die eigentliche Möncherei gering zu schätzen (cf. den Brief an eine Nonne opp. S. 657). Die ware Satisfaktion kann nur die Bekehrung sein. Dem Bekehrten kann keine andere Pflicht auferlegt werden als die, dass er fortan nicht mehr sündige, sondern rein Gott liebe. Andere Satisfaktionen, welche vom Konfessor auferlegt werden, können nur den Sinn seelsorgerlicher Ratschläge zur Förderung des neuen Lebens haben und sind nur freiwillig zu acceptiren (de sacr. poenit. S. 804).

Was endlich die confessio betrifft, so ist sie, wie die contritio, Folge, nicht Bedingung der Rechtfertigung. Sie ist ein Zeichen des Hasses gegen die Sünde. Aber wie vor Gott mehr als die contritio die Liebe gefällig ist, aus der sie hervorgeht, wie er nicht die peccata ansieht, sondern den poenitens, so ist auch mehr als die confessio die laudatio Gottes wert. Quicunque ergo Deum laudant, magis vivunt, quam qui sua peccata confitentur Deo adversum se. Plus enim delectari in Domino quam sua peccata detestari (a. a. O. S. 777).

Was bleibt dann aber, muss man billig fragen, als Unterlage für die Absolution übrig? Darauf müssen wir nun sagen, dass Wessel eigentlich auch den Wert der Absolution nicht besonders hoch anschlagen kann. Mit allem Nachdruck leugnet Wessel die richterliche Eigenschaft der Beichtväter. Es handelt sich um innere Vorgänge und Zustände, wie kann davon der Priester als solcher eine Kunde haben? Wäre der Papst in Beziehung hierauf ein arbitrarius arbiter, so wäre nicht er Christi, sondern Christus wäre sein Stellvertreter. Denn an seinem Willen hänge das Urteil Christi (a. a. O. S. 806). Die Vergebung ist ja, wie wir bereits wissen, nur Accidens der Mitteilung der justitia. Darum ist auch der Löseschlüssel nur die Liebe, durch den h. Geist in die Herzen der Kinder des Reiches ausgegossen. Lösen und Binden heißt also durch Ähnlichkeit der Liebe in die Gemeinschaft aufnehmen oder durch Unähnlichkeit davon ausschließen. Dieser Schlüssel ist nun freilich Petrus und den Aposteln zunächst anvertraut worden. Allein weil das Aufnehmen in die Gemeinschaft der Liebe mehr Sache der Frömmigkeit, als Sache der Autorität ist, so steht das Binden und Lösen auch jedem Heiligen zu, welches Standes oder Geschlechtes er sein möge (ep. ad Hoeck S. 891). Die Absolution fällt also mit der Erweckung der Liebe durch die Heiligen zusammen. Wir wissen aber auch schon, dass Wessel jede Wirkung auf das Innere ausschließlich Gott zuschreibt und diese göttliche Wirkung sorgfältig von der etwaigen menschlichen Vermittlung unterscheidet, es kann uns daher nicht wundern, dass er auch dem so durch die Heiligen geübten Löseschlüssel die efficacia abspricht. Das judicium der Menschen folgt erst dem göttlichen. Diese Aufnahme in die Gemeinschaft ist nur Anerkennung einer in den Gläubigen bereits vollzogenen göttlichen Tat. Die Tätigkeit des Priesters ist also auf alle Fälle nur eine ministerielle, er hat nur im Sakrament anzudienen. Aber wenn diese äußere Handlung nicht die göttliche Tat selbst trägt, welchen Wert hat sie? Ja sie kann wol aus einem attritus einen contritus machen (a. a. O. 897), allein dies ist doch nur ein zufälliges Zusammentreffen einer menschlichen Handlung mit einer göttlichen Tat, und wenn zwischen beiden ein sicherer Zusammenhang nicht vorhanden ist, so bleibt die Frage unbeantwortet, welcher Wert diesem Sakrament noch zukomme. Die Buße bleibt als rein kirchliche Ordnung stehen, die als solche von Wessel nicht verworfen wird, aber eigentlich um der leicht daran sich anschließenden Irrtümer bekämpft werden müsste.

Der schwerste Irrtum, der sich damit verknüpft hat, und gegen den sich Wessel mit der tiefsten Entrüstung erhebt, ist aber derselbe, den Joh. v. Wesel bekämpfte, an dessen Verwerfung sich die reformatorische Bewegung des 16. Jarhunderts knüpfte, ist die Lehre von den Indulgenzen. Sie ist ja eigentlich schon dadurch verurteilt, dass Wessel die Satisfaktionen verwirft und die richterliche Stellung des Klerus für eine Verkehrtheit erklärt. Der Gedanke der Indulgenzen kann für ihn nur so weit einen Sinn haben, als er auch die satisfactio als paena injuncta, als seelsorgerlich angeratenes pädagogisches Mittel anerkennt. Solche Zuchtmaß-

regeln kann ja wol die Kirche wider aufheben. Aber wenn der Papst das auch darunter verstehen wollte, die popnlares denken bei einer plenaria remissio doch nur an den ungehinderten Übergang zur beatitudo (de sacr. poen. S. 806). Und allerdings könnte man unter einer plenaria remissio nur die Hinwegräumung aller Hindernisse sehen, welche den geliebten Son vom Kusse des Vaters abhalten, und wer volle Indulgenz geben wollte, müßte im Stande sein, die dazu nötigen Voraussetzungen herzustellen, Reue, Zerknirschung, Gnade, Liebe, Reinheit u. s. w. Der Papst ist aber nicht einmal im Stande, über das Vorhandensein dieser Bedingungen bei sich oder gar bei Anderen zu urteilen, geschweige denn sie herzustellen (a. a. O.). Sollte aber der Ablaſs die Erlassung der zeitlichen Strafen sein, so wissen wir ja schon, daſs Wessel eine Zertrennung der zeitlichen und ewigen Strafen für gänzlich verkehrt und undurchfürbar hält, daſs ihm jene ganze Wendung rückwärts, wie sie durch eine nachträgliche Abbüßung von Strafen für vergebene, d. h. durch die Liebe überwundene Sünden, sich vollziehen müßte als eigentliches Hindernis der vorwärts zu Gott empor sich streckenden Liebe erscheint, daſs er unter Strafen nur die göttlichen Zuchtmittel verstehen kann, welche zur Reinigung der Liebe und damit zur Herstellung der Seligkeit nötig sind. Wäre also eine Erlassung dieser Strafen je möglich, so wäre das ja ein Widerspruch mit dem Ziel göttlicher Pädagogie. Die Erlassung der Strafen in diesem Sinne wäre nur unter anderem Gesichtspunkt ebenso eine Beeinträchtigung menschlicher Seligkeit, als die Forderung von Satisfaktionen für vergangene Sünden. Und auch diese Strafen können ja überdies nur in Folge der Eingießung weiterer Liebe aufgehoben werden. Dies kann aber der Papst nicht leisten. So sind also Indulgenzen im Widerspruch mit dem Grundsatz von dem notwendigen Zusammenhang von Sünde und Strafe. Aber auch abgesehen davon, muſs die Lehre vom Ablaſs scheitern an der Unabtrennbarkeit von Person und Verdienst. Die Verdienste sind nicht sachliche Werte, welche einer anderen Person übertragen werden könnten (de comm. sanct. 815) und ebensowenig kann von opera supererogationis die Rede sein. Denn jeder ist verpflichtet zu tun was er kann — es kann also keiner etwas ausrichten, das für sein eigenes Heil überflüssig wäre, und nur die törichten Jungfrauen verlassen sich umgekehrt auf fremdes Öl. Allerdings ist ja ein Unterschied der Gaben bei den Gliedern der Kirche und die Höheren können den niedriger stehenden etwas mitteilen, one daſs sie selbst dabei verarmen (a. a. O.). Allein wir wissen auch schon, wie diese Mitteilung nach Wessel beschränkt ist — wie in Warheit doch nur Gott die Mitteilung besorgt und eine unmittelbare Einwirkung auf das innere Leben des Anderen eigentlich nicht möglich ist. Allerdings hat Christus uns seine Verdienste mitgeteilt, und den Lon seiner Arbeit und seiner servitus auf uns übergetragen. Aber wie er seinen Platz non merito sed nativo jure besitzt und deswegen eben für uns verdienen konnte, so ist er auch der dispensator (a. a. O.). Wie sollte aber der Papst oder ein Abt im Stande sein, die Austeilung der Verdienste vorzunehmen. Der Papst, der in das Verhältnis zwischen Gott und Mensch nicht eingreifen kann, hat weder über das Verdienst Christi noch über die der Heiligen Gewalt, die von dem desiderium der Gläubigen abhängige Teilnahme daran kann der Papst nur durch Manen und Lehren zum Behuf der Erweckung dieser Sehnsucht fördern. Aber auch die Begründung der Abläſse durch die Zuteilung per modum suffragii unterzieht Wessel schließlich noch seiner Kritik. Allerdings hat die Fürbitte ihren Wert und die Gemeinde der triumphirenden Heiligen bringt ihre Bitten Tag und Nacht für uns vor Gottes Thron, aber selbst diese Bitten teilen die justificatio nicht potestative zu, sondern können auch nur zur praeparatio beitragen, nach dem Maße der vorhandenen Disposition (de comm. sanct. 810). Aber darüber hat doch der Papst keine Macht. Ein Paulus, ein Mose können bitten für das Volk und sich als Opfer anbieten. Aber der Erfolg dieser Bitten kann doch nur durch Gott vermittelt werden — wie sollte denn die Kirche über diesen Erfolg zum Voraus disponiren und willkürlich die Frucht den Einzelnen zuwenden können? Der Papst sollte wol wollen, wie Paulus und Mose, aber er ist schon um der Beschränktheit seines Wissens willen völlig außer Stande, die suffragia der Heiligen zu benützen.

So kann denn der Ablass von Wessel nur als eine in jeder Beziehung ungegründete und ungereimte Meinung angesehen werden. Möchte die Erlassung von Kirchenstrafen einen Sinn haben, so ist doch die plenaria indulgentia, wie sie nach seiner Ansicht zuerst von Bonifaz VIII. eingefürt wurde, ein warer Greuel, denn eine solche würde absolute Pönitenz, diese wider absolute Liebe und die letztere absolute Sündlosigkeit voraussetzen. Die Erteilung einer solchen vollen Indulgenz wäre der Versuch, den unreinen Menschen in den göttlichen reinen Tempel einbringen zu machen (ep. ad Hoeck, S. 907). Die indulgentiarii nennt er daher scelestissimi, das ganze Ablasswesen ist ihm eine aus päpstlicher Gewinnsucht entstandene Betrügerei. Kurz er nimmt auch die abschätzigsten Urteile der Reformation über dieses Unwesen vorweg. Die Gründe für diese Urteile liegen ja in Anschauungen, die Wessel mit den Reformatoren teilt und die ihn doch wider von den letzteren wesentlich unterscheiden. Wenn die entschiedene Hervorkehrung des persönlichen Verhaltens gegenüber der sachlichen Leistung, wenn die damit im Zusammenhang stehende Verwerfung der opera supererogationis und einer das innere Leben mit Sicherheit berürenden kirchlichen Jurisdiktion ganz reformatorischen Anschauungen entspricht, so fehlt dagegen die Begründung der Opposition aus dem Glauben an das Evangelium, aus der Selbstgewissheit des Gotteskindes, die für die Reformation des 16. Jarhunderts so wesentlich war. Am bezeichnendsten für diesen Unterschied in der Auffassung des Heilslebens ist es, dass wärend die Reformation, um dem Ablasswesen die reichlichste Quelle abzuschneiden, das Fegfeuer völlig aus der Dogmatik eliminirte, Wessel wie Joh. v. Wesel gerade aus der Lehre vom Fegfeuer gegen den Ablass argumentirte.

Bei der Grundanschauung Wessels vom christlichen Heilsleben, wonach dasselbe nicht sowol aus dem gewaltsamen Bruch mit der sündigen Vergangenheit entstehen und die Narben desselben an sich tragen, sondern eine stetige Entwickelung darstellen sollte, kannte Wessel auch sich nicht entschließen, an einen gewissermaßen gewaltsamen Abschluss dieser Entwickelung durch den Tod zu glauben. Vielmehr hielt er eine auch über den Tod hinausgehende Weiterentwickelung des in der Liebe bestehenden Christenlebens für durchaus notwendig. Aber eben weil diese Entwickelung schlechterdings notwendig ist für das menschliche Heil, weil die vollkommene Liebe one sie gar nicht zu Stande kommen kann, darum erscheint ihm der Gedanke so absurd, dass eine irdische Macht in diese Entwickelung eingreife. Von Satisfaktionen im Fegfeuer will Wessel zum Voraus nichts wissen. Das Feuer, welches der h. Seelen, die diese Welt verlassen, wartet, und in welchem sie an den Werken, je nachdem sie dieselben im Fleische getan, Schaden leiden werden, ist als purgatorius, nicht als satisfactorius bezeichnet, da ja von Satisfaktionen bei Reinheit des Herzens nicht mehr die Rede sein kann. Denn was vergangen ist, das ist nicht mehr in der Macht des Gerechtfertigten und durch den Tod des großen Hohepriesters eingeschläfert, dessen Frucht denen, die mit völliger Liebe ihm anhängen, geschenkt wird (de purg. S. 836). Das Fegfeuer reinigt mehr den Schmutz, welcher auch dem vom Fleische losgewordenen Menschen noch anhaftet, als dass es Qual bereitet (a. a. O. 829). So gewiss aber die Sünde als amor sui, nicht wie sein Gegner Höck meint, wesentlich nur im Fleische liegt, so gewiss ist eben eine innerliche Reinigung noch nötig auch nach Ablegung des Fleisches (ep ad Hoeck S. 907). Von selbst ist darum verständlich, dass Wessel den Gedanken ablehnt, als ob es sich um ein körperliches Feuer handeln könnte. Das Fegfeuer ist vielmehr ein ignis rationabilis (a. a. O. 904), das rationabili disciplina uniuscujusque opus probat, alle schlechte Liebe als Heu, Holz, Stoppeln u. s. w. verbrennt. Es hat den rationalen Schmutz unvollkommener Weisheit, unvollkommenen Urteils über Gott und unvollkommener Gerechtigkeit abzutun, also memoria, intelligentia und voluntas zu reinigen. Dies geschieht durch Mitteilung der sapientialis cognitio Dei, durch die illuminatio intelligentiae per sublimem glorificationem Dei endlich durch beata fruitio Dei (a. a. O. 831). Wessel denkt sich diesen Prozess durch die Engel vermittelt, welche gewissermaßen die institutio übernehmen (a. a. O.). Doch geht er diesem aus dem Areopagiten entnommenen Gedanken nicht weiter nach. Schließlich ist

es doch das ewige Wort selbst, das diese Weilerentwickelung herbeifürt und die Erleuchtung durch Engel kann ja nicht one Mitwirkung des trinitarischen Golles vor sich gehen. Dieser Zustand kann nun kein Zustand des Elends sein. Die im Fegefeuer Befindlichen stehen nicht sub virga lictoris, sondern sub disciplina patris instituentis et eorum cotidiano profectu gaudentis (a. a. O. 834). Der Eintritt in das Fegefeuer ist also ein Fortschritt dem gegenwärtigen Zustand gegenüber. Die Hinwegnahme des Fleisches bedeutet ja immerhin die Hinwegnahme von Schranken, welche der völligen Erkenntnis und Liebe entgegenstehen. Die phantasmata sind hinweggenommen. Es wird nicht mehr durch Sprichwort geredet, das Evangelium zeigt sich one Hülle (a. a. O. S. 849) und ist ein ewiges Evangelium. Darum ist der Tod denn allerdings ein gewisser Wendepunkt. Wie das Fegefeuer eben nur denen offen steht, welche bereits in Liebe dem Grunde Christo anhängen, wie es sich nur noch um Ausbrennung der peccata venialia, nicht mehr um Bekehrung handeln kann (a. a. O. 834), so begleitet diesen Zustand auch das Bewusstsein, der Versuchung und der Möglichkeit des Falls entnommen zu sein (a. a. O. S. 837). Es ist also das Fegfeuer mit einem Worte ein Paradieseszustand, der eben dadurch den ersten Paradieseszustand Adams übertrifft, dass die Versuchung ausgeschlossen ist (a. a. O. 831. 833). Und wie der Schächer, so müssen auch alle Heiligen durch diesen Zwischenzustand notwendig hindurchgehen, weil es eben in diesem Zeitleben keine Vollendung der Liebe gibt. Wenn nun aber bei dieser Auffassung, dass das Fegefeuer nur die Entwickelung der schon vorhandenen Liebesgemeinschaft mit Christo sei, die Väter des A. Bundes zu kurz zu kommen scheinen, so sieht sich Wessel (a. a. O. 844) zu dem Gedanken fortgetrieben, dass doch unter Umständen diese Verbindung mit Christo auch erst nach dem Tode nachgeholt werden könne.

Das Wort Fegefeuer hat nun aber doch einen Klang, welcher one Frage auf etwas Schmerzliches hinweist, und so sucht Wessel denn auch zu zeigen, wie allerdings bei dieser Entwickelung noch ein Moment des Schmerzes sich finde. Das Feuer ist reinigend, denn es ist das von Christus gebrachte Feuer der Frömmigkeit. Die Liebe ist ebenso ein Feuer wie Gott selbst. Je näher wir diesem Feuer kommen, desto mehr brennt dasselbe und verbrennt Alles Unreine. Dieses Verbrennen kann nicht one einen gewissen Schmerz sein. Denn, ergriffen von der Liebe Christi, durch welche sie zu seiner Nachahmung sich angetrieben fülen, entbrennen die Seelen von Liebe, aber weil sie noch nicht würdig lieben, adhuc differuntur et affligitur anima eorum. Diese adflictio ist freilich nicht Schmerz, sondern göttliche Trauer — eine Trauer, die dann vorwärts treibt et quanto moerentior anima tanto sanctior tantoque impetrantior (ep. ad Hoeck 909). So ist dieser Schmerz also eigentlich doch immer im Aufhören begriffen und wie die Sündenvergebung an der Gerechtigkeit nur eigentlich ein verschwindendes Moment ist, so auch dieser Schmerz an dem im übrigen ungehinderten Fortschritt im Purgatorium. Eine Fürbitte für die Seelen daselbst kann also nur insofern Sinn haben, als sie mit dem auf Vollendung der Verstorbenen gerichteten Willen Gottes identisch ist. So wird denn aus jenem, der Menschen Herzen mit furchlbarer Angst erfüllenden Gemälde der Qualen des Fegfeuers, wie es die Kirchenlehre aufstellte, unter Wessels Händen ein überaus freundliches Bild eines Paradieses, in welchem die letzten Spuren der Sünde nach und nach getilgt werden. Das Liebesfeuer Christi ist wie eine Naturmacht, welche, allen Widerstand überwindend, die Menschen ihrem Ziele entgegentreibt. Wer von dieser Liebe sich nicht ziehen läßt, ist kein Mensch, sagt er, ja ist eigentlich überhanpt nicht. Wir können uns daher nicht wundern, dass Wessel, obgleich er die Möglichkeit der Abweisung des Heils festhält und von einem Straffeuer des Teufels und seiner Engel wol weiß, doch diesem verlorenen Teil der Menschheit eigentlich keine Beachtung schenkt. Der Schilderung der beatitudo der visio et fruitio Dei gegenüber kommt die Hölle eigentlich nicht mehr in Betracht. Der Gedankenzug Wessels geht offenbar auf dem Wege zur ἀποκατάστασις, so wenig er diesen Weg bis an's Ende zurückgelegt. Die Grundstimmung Wessels ist doch eine optimistische und dadurch unterscheidet er sich ebenso wesentlich von Luther, für den die Sünden-

vergebung der Angel-, die tiefe Sündenerfarung der Ausgangspunkt aller Theologie war, wie von Calvin und dessen herbem Prädestinationismus. Am ehesten kehrt seine Grundstimmung bei Zwingli wider, mit dem er die Spuren gleichmäßiger Einwirkungen humanistischer aufklärender Gedanken und religiöser mystischer Anregungen teilt — nur dass die letzteren bei ihm viel stärker als bei Zwingli auftreten. Mit der schweizerischen Reformation überhaupt teilt Wessel das Interesse für schärfere Scheidung des Innerlichen und Äußerlichen die Neigung zu einem gewissen einseitigen Spiritualismus. Es ist nicht zu leugnen, dass Ullmann in der Schilderung dieses „Reformators vor der Reformation" zu sehr den Farbentopf der Reformation des 16. Jarhunderts verwendet hat und insofern hatte Friedrich Recht, in der bereits erwänten Schrift polemisch gegen Ullmann vorzugehen. Aber des letzteren Versuch, Wessel zum orthodoxen Kirchenmann mit etlichen, durch die damaligen Verhältnisse der Kirche teilweise zu entschuldigenden, bedenklichen Sondermeinungen zu machen, ist mindestens gleichmäßig verfehlt. Ein Mann, der so radikal und prinzipiell wie nur einer die Basis des mittelalterlichen Kirchentums angegriffen, eignet sich nicht zum testis gegen Luther. Dass Honius mit den Schriften des alten Magisters sich sofort an Luther wandte, beweist genugsam, wie durch Wessel der Boden gelockert war in seinem engeren Vaterlande für die Bewegung, die von Wittenberg ausging. Dass gerade am Niederrhein die Funken des an der Elbe erglimmenden Feuers mit am frühesten zündeten, erklärt sich sicher auch daraus, dass die von Wessel angeregten Kreise vorbereitet waren und dass in der Folge die Bewegung am Niederrhein so bestimmt den Charakter der schweizerischen Reformation annahm, weist sicher darauf hin, dass dort viele Kreise nach unter dem spezifischen Einflusse Wessels standen. So weit entfernt der Unterzeichnete von der älteren Ansicht über diesen Reformator ist und von der Überschätzung seiner Gemeinschaft mit den Männern des 16. Jarhunderts, so glaubt er doch das Urteil, dass Wessel zu den bedeutendsten Vorläufern der deutschen Reformation gehört, in obiger Darstellung genügend begründet zu haben. In Manchem scheint Wessel freilich mehr rückwärts gewendet zu Bernhard und Augustin, aber hat nicht auch Luther die Gedanken der Vergangenheit wider zu beleben gesucht? Andererseits blickt Wessel, wie er in seinem System vor Allem das proficere und perfici im Auge hat, auch vorwärts in seinen Anschauungen, so Vieles bei ihm klingt auch wider ganz modern und sicher ließe sich aus ihm eine artige Blumenlese von Analogieen mit Schleiermacher herstellen.

Über Wessels Schriften und ihr Geschick ist schon oben kurz geredet worden. Vor Daedes hat Muurling in einer eigenen disquisitio VII, S. 117—131 die einschlagenden Fragen behandelt. Hardenberg kennt 5 Titel verlorener Schriften Wessels. Ullmann S. 667 ff. hat aus Wessels eigenen Schriften noch weitere 3 Titel finden zu können gemeint. Doch läßt sich schwer sagen, ob das, was Wessel meint, nicht in den uns erhaltenen Schriften sich vorfindet. Außer den beiden asketischen Schriften de oratione und scalae meditationis machen alle übrigen Schriften mehr den Eindruck von gelegentlichen Studien, Aperçus, Thesenreihen, die mehr zufällig hingeworfen und erst nachträglich unter gewissen gemeinsamen Rubriken zusammengestellt wurden, weswegen eben der Name farrago ganz bezeichnend ist. Diese Form der Schriftstellerei erklärt es uns, warum bei dem Versuch, die Anschauungen Wessels einheitlich zu reproduziren, manche Lücken und Widersprüche das Geschäft erschweren und eine gewisse Ergänzung durch Kombination nötig machen. Aber dieser Neigung zur Thesenform verdanken wir auch den scharfen, prägnanten, oft paradoxen Ausdruck, den seine Gedanken gefunden.

Über sein Leben hat zuerst sein eifriger Verehrer Regner Prädinius, Rektor der Schule in Gröningen von 1508 bis 1539, Nachrichten gesammelt, dieselben sind aber größtenteils verloren. Nach ihm hat Albert Hardenberg, der bekannte Domprediger in Bremen, gest. 1574, sich Forschungen über Wessel angelegen sein lassen. Ullmann hat ein Manuskript dieser hardenbergischen Lebensbeschreibung auf der Münchener Bibliothek gefunden, das vollständiger ist, als der Abdruck in der

Ausgabe von Wessels Werken, Gröningen 1614. Die späteren Schriftsteller Hollands, welche sich mit diesem ihrem Landsmanne beschäftigen: der Verf. der effigies et vitae Professorum Academiae Groningae, Gröningen 1654 und die friesischen Historiker Suffridus Petri in seiner Schrift de Scriptoribus Frisiae und Ubbo Emmius in seiner historia rerum Frisicarum geben im wesentlichen nichts Neues. In unserem Jarhundert war es zuerst Muurling, welcher seiner commentatio historico theologica de Wesseli Gansfortii cum vita tum meritis pars prior Trajecti ad Rhen. 1831 im Jare 1840 eine akademische Antrittsrede hinzufügte, die er zu Gröningen hielt: de Wesseli Gansfortii germani theologi principiis atque virtutibus Amstelod. 1840. Die litterarische Ergänzung, welche Doedes in den Studien u. Kritiken 1870 gab, ist bereits angefürt. Die bedeutendste Arbeit über Wessel ist noch immer die von Ullmann: „Johann Wessel ein Vorgänger Luthers", Hamburg 1834; in zweiter erweiterter Auflage als zweibändiges Werk unter dem Titel: „Reformatoren vor der Reformation", Hamburg 1841, 1842 erschienen. Gegen Ullmann wendete sich in der bereits charakterisirten ungenügenden, weil eine einheitliche Anschauung vom Zusammenhang der Wessel'schen Ansichten gar nicht versuchenden Weise Friedrich in seiner Schrift: „Johann Wessel ein Bild aus der Kirchengeschichte des 15. Jarhunderts, Regensburg 1862. Die dogmengeschichtlichen Werke, auch so bedeutende wie Dorners Christologie, gehen auf Wessel nicht mit dem Interesse, das er verdient, ein. Mehr hat, so weit es in dem seinem Plane entsprechenden Umfange möglich war, für bessere Würdigung Wessels Ritschl getan im ersten Teil seines Werkes über Rechtfertigung und Versönung, mittelbar auch im ersten Teil seiner Geschichte des Pietismus. Wenn ich auch meine Anschauung vom Wesen der Reformation nicht der Ritschl's anzupassen vermag, so bekenne ich doch gerne, durch seine Beobachtungen zu einer schärferen Ausfürung von Gedanken angeregt worden zu sein, die ich in der ersten Auflage der Encyklopädie der Autorität Ullmanns gegenüber nur schüchtern geltend zu machen suchte. D. Herm. Schmidt.

Wessenberg, Ignaz Heinrich von, Domherr und Bistumsverweser von Konstanz, ist geboren den 4. Nov. 1774 zu Dresden als Abkömmling eines alten alemannischen Freiherrngeschlechtes, das seinen Namen von der im Kanton Aargau gelegenen Stammburg fürt, zweiter Son des kursächsischen Konferenzministers Joh. Phil. Karl von W., und jüngerer Bruder des am 1. August 1858 zu Freiburg i. B. verstorbenen österreichischen Statsmannes Philipp von W. Seine Erziehung, soweit sie vom Vater und der frühverstorbenen Mutter besorgt wurde, war sorgfältig, sein erster Unterricht aber, den er von einem geistlichen Hauslehrer erhielt, in vieler Beziehung mangelhaft. Die glückliche Begabung und der Lerntrieb des aufgeweckten Jungen konnten die Ungründlichkeit der klassischen Bildung nicht ersetzen, woraus sich wol auch manche Inkorrektheiten erklären, von denen er später als Schriftsteller sich nicht ganz frei zu halten vermochte. Das religiöse Leben des Elternhauses war gut katholisch, aber nicht mönchisch; und wenn das frühe Beichtenmüssen den Knaben stärker affizirte, weil er es damit wie mit Allem ernstlicher nahm als Andere, so fand sich doch sein gesunder Sinn auch dieser unnatürlichen Auflage gegenüber glücklich zurecht. Dass auch der Vater, obgleich er die Jesuiten für tüchtige Schulmeister hielt, doch einen helleren Blick und eine unverdorbene Gesinnung hatte, geht daraus hervor, dass sein politisches Ideal Kaiser Josef II. war, dessen Tod ihn tief erschütterte. Die Familie hatte sich in Feldkirch und Freiburg im Breisgau aufgehalten, wo sie begütert war. Die Kriegsgefar des Jares 1790 aber nötigte den Vater, seine Söne anderswo unterzubringen. Heinrich kam mit seinem älteren Bruder nach Augsburg in das von Exjesuiten geleitete Institut St. Salvator. Da aber der jesuitische Geist den beiden jungen Leuten nicht zusagte, sandte der Vater sie auf ihren Wunsch nach Dillingen zu akademischen Studien. Heinrich war schon von Kind auf als jüngerer Son und aus eigener Neigung zum geistlichen Stande bestimmt, befand sich auch schon seit 1792 im Genuss mehrerer Pfründen. Neben anderen Lehrern, wie dem kantischen Philosophen Weber, dem Dogmatiker P. B. Zim-

mer 2c., war vornehmlich J. M. Sailer (s. Bd. XIII, 254) von nachhaltigem Einfluss auf den jungen W. Als 1794 eine schändliche Intrigue, angezettelt von dem apostolischen Nuntius in München, Sailer aus Dillingen vertrieb, ging W. nach Würzburg, wo er neben den theologischen Vorlesungen von Oberthür, Berg, Feder auf Seufferts Rat auch juristische Kollegien besuchte. Dort lernte er auch zum erstenmal den damaligen Koadjutor von Mainz und Konstanz, Karl Theodor von Dalberg, kennen, mit welchem er später in eine so nahe und wichtige Verbindung kommen sollte (s. Bd. III, 463 ff.). Das Heranrücken der Franzosen veranlasste W., 1796 nach Wien zu gehen. Die dortige Universität bot einem strebsamen Jünglinge seiner Art wenig Narung; daher beschränkte er sich (außer den kirchenhistorischen Vorlesungen des Josephiners Dannenmayr) fast ganz auf den Gebrauch der Bibliothek, benützte aber auch daneben die sich ihm bietende Gelegenheit zur Einfürung in das Gebiet der Kunst und verkehrte in den höchsten politischen Kreisen, bei dem mit ihm verwandten Metternich, bei Reichskanzler Colloredo, Minister Reischach, Joh. von Müller 2c. Die unglücklichen Kriegsereignisse der nächsten Jare 1797 ff und deren Rückwirkung auf Deutschland und Österreich dienten dazu, ihm die ganze Erbärmlichkeit der damaligen statlichen und kirchlichen Zustände zum Bewusstsein zu bringen, aber auch jene deutsch-patriotische Gesinnung in ihm zu wecken, die sein Leben lang die mächtigste Triebfeder seines Handelns wurde. In Wien war seines Bleibens nicht lange, er ging 1798 nach Konstanz, wo er eine Dompräbende besaß, und lebte dort in der Stille, mit eifrigen Studien, bes. kirchenrechtlichen und geschichtlichen, beschäftigt, deren Früchte in einzelnen litterarischen Versuchen an die Öffentlichkeit traten. In einer poetischen Epistel „Über den Verfall der Sitten in Deutschland“ (Zürich 1799) witterten seine Pfaffennasen bereits den ihnen widerwärtigen Geist einer freien, aber streng sittlichen Weltanschauung; man suchte ihn als Jakobiner oder Illuminaten zu verdächtigen. Er wurde Beisitzer der geistlichen Regierung in Augsburg, wo er sich aber nicht behaglich fülte. Darum folgte er gerne dem Ruf des indessen zum Bischof von Konstanz gewälten Dalberg zum Generalvikar der Konstanzer Diözese (1800). Nach einem längeren Aufenthalt in Regensburg, wo ihn die Neugestaltung der kirchlichen Verhältnisse Deutschlands nach dem Frieden von Luneville ernstlich beschäftigte und zur Ausarbeitung einer anonymen Denkschrift u. d. T.: „Die Folgen der Sekularisationen. Cuique suum. Germanien 1801“ veranlasste (s. darüber Beck, S. 72; Mejer I, 459 f.), und nach einem Besuch bei seinem alten Lehrer Sailer in Landshut trat W. im August 1801 sein Amt in Konstanz an „jung, noch nicht 27 Jare alt, nach one die Priesterweihe zu haben, seiner Aufklärung sich mit Genügen bewusst, voll guten Willens, aber nicht one unruhige Hast“ (Mejer I, 393), — beseelt, wie er selbst sagt, von der einen Idee, in deren Verwirklichung er seine Lebensaufgabe erkannte, „eine wahre Verbesserung der kirchlichen Zustände“ zu bewirken.

Zunächst handelte es sich um Ordnung der kirchlichen Angelegenheiten in den zur Konstanzer Diözese gehörigen Teilen der Schweiz, und zwar vor Allem um Erhaltung des Kirchenvermögens, — eine Aufgabe, die W. im Auftrag seines Fürstbischofs durch einfachen Nachweis des Rechtes und durch die Jedermann erkennbare Lauterkeit seiner Gesinnung so rasch und glücklich löste, dass er sogar durch ein päpstliches Breve dafür belobt wurde. Noch mehr Lob hätte es verdient, dass W. als ein rechter Oberhirte seine Diözese geistig zu beleben und sittlich zu heben suchte, indem er vor Allem dem Klerus eine gründlichere und umfassendere wissenschaftliche Bildung zu geben und ihn zu eifrigerer und fruchtbarer geistlicher Tätigkeit in Kirche, Schule, Seelsorge 2c. anzuregen bemüht war. Zu diesem Zweck wurde das Priesterseminar in Meersburg neu organisirt, dem W. auch seine persönliche Tätigkeit in ausgedehntem Maße widmete, und ebenso in der Schweiz die Errichtung eigener geistlicher Seminarien in St. Gallen, Luzern, Einsiedeln teils zu Stande gebracht, teils wenigstens angestrebt. Es wurden neue Lehrkräfte gewonnen, regelmäßige Prüfungen eingefürt, der philosophische und theologische Kurs ausgedehnt. Den angestellten Geistlichen sollten regelmäßige Pastoralkonferenzen zu Sporn und Anleitung dienen; es wurden Lesevereine und

Kapitelsbibliotheken gegründet, Preisfragen gestellt, eine Zeitschrift herausgegeben u. d. T.: Archiv für die Pastoralkonferenzen im Bistum Konstanz. Ganz besonders suchte W. auch das Volksschulwesen und die pädagogische Ausbildung seiner jungen Kleriker zu fördern. Er war ein persönlicher Freund und Verehrer Pestalozzi's; ihm sandte er Geistliche zu, um sie für das Schul- und Erziehungswesen gründlicher auszubilden, wie er denn auch zur Errichtung von Schullehrerseminarien, die in seiner Diözese noch ganz fehlten, die Ban brach. Waren aber schon diese Dinge in den Augen der römischen Kurie und ihrer Sendlinge nur zweifelhafte Verdienste, so fand man den Argwohn aufklärerischer Tendenzen bestärkt und bestätigt durch die Versuche Wessenberg's, auch auf dem Gebiete des katholischen Gottesdienstes seine bessernde Hand anzulegen, einzelne Misbräuche oder abergläubische Übertreibungen zu beseitigen, Wallfarten, Prozessionen, Bruderschaften, übermäßige Feiertage zu beschränken, dagegen Predigt und Katechese zu heben, deutsche Kirchenlieder und deutsche Kultussprache einzufüren, ein neues Andachtsbuch für das Volk, eine neue Agende für die Geistlichen zu erlassen, das van Eß'sche Neue Testament und Christoph Schmid's biblische Geschichte zum Schulbuch zu machen 2c. Dass für solche Zwecke auch kirchliche Einkünfte besser verwendet würden als zum überreichlichen Unterhalt müßiggängerischer Messpfaffen, darin waren auch deutsche Regierungen wie schweizerische Behörden mit W. einverstanden. Desto weniger aber fand der päpstliche Nuntius in Luzern, Testaferrata, daran Geschmack, „der über die Grenzen primatialer und episkopaler Befugnisse, wie über das, was gut katholisch sei oder nicht, nicht selten anderer Meinung war als W.", und der daher an Wessenberg's kirchlichen Reformen Anlass nahm, gegen diesen selbst zu agitiren, um ihn — zuerst in der Schweiz, später auch in Deutschland — zu beseitigen. Der erste Sieg, den die Kurie errang, war die Losreißung der Schweiz vom Bistum Konstanz, in Folge eines päpstlichen Breves vom Jare 1814 (das Nähere s. bei Nippold II, 543 ff.). Die weitergehende Forderung des päpstlichen Breves dagegen, Wessenberg als Generalvikar unverzüglich zu entlassen, da derselbe wegen seiner verkehrten Lehren, bösen Beispiele und tollkünen Widerstands gegen die Befehle des h. Stules nicht mehr geduldet werden könne (famosum illum Wessenberg, de cujus perversis doctrinis, pessimis exemplis et temerariis obluctationibus adversus sedis Ap. jussiones delata ea nobis sunt etc.), wurde von Dalberg einfach ignorirt und — in offener Auflehnung wider jenes päpstliche Verlangen — Wessenberg zum Koadjutor cum spe succedendi für den noch übrigen deutschen Teil der Konstanzer Diözese ernannt. Als Dalberg am 10. Februar 1817 starb, wurde W. vom Domkapitel sofort einstimmig zum Kapitularvikar oder Bistumsverweser gewält; die badische Regierung gab ihre Zustimmung (17. Febr.); die Freiburger theologische Fakultät machte ihn zum Dr. theol. honoris causa. Von der römischen Kurie aber wurde die Wal durch ein Breve vom 15. März verworfen. Man verbreitete gegen ihn die gehässigsten Verleumdungen: er habe die Gottheit Christi geleugnet, sei ein Werkzeug der Freimaurer, habe sich bei allen guten Katholiken verdächtig gemacht 2c. Der Großherzog Karl von Baden hatte Ehr- und Rechtsgefül genug, einen Mann wie W. dem römischen Hasse nicht preiszugeben, er erklärte das päpstliche Breve für unwirksam und nahm sich in einem Schreiben vom 16. Juni 1817 des in Rom arg verleumdeten Mannes aufs wärmste an. In Deutschland entspann sich ein heftiger Federkrieg pro und contra Wessenberg (vgl. Tübinger theol. Quartalschrift 1819, S. 96 ff. Rom und Wessenberg; Weiteres bei Langner, Beck, Nippold a. a. O.).

Wessenberg aber machte sich im Juni 1817 auf den Weg nach Rom, um sich selbst und sein Recht dort persönlich zu verteidigen. Der Papst ließ ihn nicht vor sich. Nach langem Weigern wurde ihm endlich ein Verzeichnis der wider ihn eingelaufenen Beschwerden und Denunciationen mitgeteilt. Er widerlegte die einen und wies die anderen als ehrlose Verleumdungen zurück. Es half nichts, da man in Rom nicht rechtfertigende Erläuterungen wollte, sondern einen einfachen Widerruf. „Er solle sich dem Papst in die Arme werfen", — verlangte Kardinal Consalvi von ihm in der Schlussaudienz — „für das Vergangene Ab-

bitte leisten, für die Zukunft sich als gehorsamen Son der Kirche erklären, so werde Alles vergessen sein". Wessenberg erbat sich Bedenkzeit, reiste mit dem österreichischen Gesandten Fürsten Kaunitz nach Neapel, um sich dort die Sache mit mehr Ruhe zu überlegen, entschloss sich dann aber, die Erklärung nicht zu geben und reiste nach Deutschland zurück. Die Bestätigung seiner Wal wurde aufs neue verweigert (vgl. über diese Romreise die Berichte und Urteile von Beck, Friedrich, Nippold, andererseits von Longner, Niebuhr, O. Mejer in seiner Propaganda II, 396 und Zur Gesch. der römisch-deutschen Frage II, 73). W. erklärte dem Großherzog, dass er einer definitiven Ordnung der katholischen Kirche in Baden durch seine Person nicht hinderlich sein wolle, war jedoch bereit, die Bistumverwesung bis dahin noch fortzufüren, um so mehr, da die ganze Diözesangeistlichkeit ihm ihr Vertrauen und ihre Anhänglichkeit gegenüber von den gegen ihn ausgestreuten Verleumdungen ausgesprochen hatte. Der Großherzog brachte das Verfaren Roms zur Kenntnis der deutschen Regierungen und des Bundestages durch eine vom Statsrat W. Reinhardt ausgearbeite offizielle Denkschrift vom 17. Mai 1818, die dann auch mit zalreichen Dokumenten zu Frankfurt 1818 und in der Augsb. Allg. Ztg. publizirt wurde. Der Bundestag tat nichts, Rom antwortete nicht und dabei blieb es. Unter dem Nachfolger Karls, Großherzog Ludwig, der den 18. Dez. 1818 zur Regierung kam und dem ein Charakter wie Wessenberg aus verschiedenen Gründen zuwider war, hatten die Gegner leichtes Spiel. Als durch die bekannten Circumskriptionsbullen das Bistum Konstanz aufgehoben und ein Erzbistum in Freiburg errichtet wurde, war es abermals Wessenberg, den die Landesgeistlichkeit einstimmig an erster Stelle für die neue Würde vorschlug. Wäre der Großherzog ihm aber auch so geneigt gewesen, wie er ihm abgeneigt war, jedenfalls wusste er, dass W. in Rom nicht würde acceptirt werden; und da der Regierung nicht an Fortfürung des Streites, sondern an einem brauchbaren Erzbischof lag, so konnte sie jenen Vorschlag nicht gebrauchen. Um aber W. und seine Wäler mit aller Rücksicht zu behandeln, teilte sie ihm das Walergebnis in einem absichtlich undeutlich gehaltenen Schreiben (12. März 1822) mit und ließ ihm dasselbe durch den Dekan Burg, den ehemaligen Genossen seiner römischen Reise, dahin erläutern, dass sie wünsche, er selbst möge ablehnen. Als er aber hiezu nicht die Hand bot, sondern antwortete, die Regierung müsse selbst wissen, was sie wolle, nahm man auch dies als Ablehnung. Der König von Württemberg, resp. sein Minister Wangenheim, wünschte ihn darauf zum Bischof von Rottenburg zu bekommen; als er sich dazu bereit erklärte, erfolgte abermals eine Ablehnung von Rom. Die definitive Regelung der kirchlichen Verhältnisse der sog. oberrheinischen Kirchenprovinz verzögerte sich noch mehrere Jare. So unerträglich auch für W. selbst die Fortdauer dieses Provisoriums wurde, so hielt er es doch für seine Pflicht, auszuharren bis zur definitiven Auflösung des Bistums Konstanz: „Wir sind nicht in der Welt um Komödie zu spielen" — schreibt er an Dekan Burg den 24. Dez. 1824 — „sondern unsere Pflichten sollen wir bis an's Ende, one rechts und links zu schauen, erfüllen". Erst 1827, nachdem der bisherige Dompfarrer Boll von Freiburg zum Erzbischof gewält und am 21. Mai in Rom präkonisirt und nachdem durch Bischof Keller von Evara i. p. als päpstlichen Bevollmächtigten die förmliche Auflösung des Konstanzer Vikariats verkündigt war (15. Okt.), verabschiedete sich W. in einem würdigen Schreiben von seinem Klerus und schied von einem Amt, zu dem er wie Wenige berufen war, um hinfort ganz seinen Studien, dem Verkehr mit seinen Freunden und den Werken der Woltätigkeit zu leben. Statt des kirchlichen aber hatte sich ihm bereits ein politischer Wirkungskreis eröffnet, indem er seit 1819 als Bistumsverweser, dann seit 1829 als Vertreter des grundherrlichen Adels in die erste Ständekammer des Großherzogtums Baden eingetreten war, der er dann bis 1833 angehörte. Auch hier war es, um es mit Einem Worte zu sagen, der Liberalismus in seiner besten und achtungswertesten Gestalt, der an ihm einen warmen, beredten und einflussreichen Vertreter hatte. Auch wo er unter den Mitgliedern der ersten Kammer mit seinen Anschauungen allein stand, verlor er Mut und Geduld nicht, gegenüber den Karlsbader Beschlüssen

und anderen Produkten der Reaktionsperiode die Sache des Rechts und der Humanität zu verteidigen. Insbesondere betätigte er auch hier seine Liebe für das Schulwesen durch seine Fürsorge für die Errichtung von Lehrerseminarien, Real- und Gewerbeschulen, Blinden-, Taubstummen-, Rettungsanstalten u. dgl. 1833 aber legte er sein Mandat nieder, weil auch in Baden die Junkerpartei obenan wollte und in ihm nicht ihren Mann fand. Seitdem lebte er in Konstanz in stiller litterarischer und philanthropischer Tätigkeit, allgemein verehrt von Hohen und Niederen, wie ja auch in den Jaren des Kampfes die Reinheit seines Charakters, die Unbescholtenheit seines Privatlebens selbst von den Gegnern niemals war angetastet worden. Mit Liebe gab er sich in den Jaren seines Konstanzer Stilllebens insbesondere auch der Kunst hin, indem er mit seiner fruchtbaren poetischen Begabung auf verschiedenen Gebieten der Dichtkunst sich versuchte, seine Wonung durch Sammlung von Gemälden, Kupferstichen 2c. schmückte und auf Reisen im In- und Auslande seine Anschauungen zu erweitern suchte. Sein Freundeskreis und sein brieflicher Verkehr war ein sehr ausgedehnter; unter seinen Bekannten finden wir auch die Familie Bonaparte, da die Königin Hortensia in der Nähe von Konstanz das Gut Arenenberg besaß. Wessenberg war es, der den Prinzen Napoleon, als er nach dem Straßburger Attentat (1838) in Gottlieben bei Konstanz auf schweizerischem Gebiet sich aufhielt, zur freiwilligen Entfernung vermochte und dadurch einem drohenden Konflikt zwischen der Schweiz und Frankreich vorbeugte. Auch die Gestaltung der kirchlichen Dinge verfolgte er fortan als aufmerksamer Beobachter und erfarener Beurteiler (vgl. seine Korrespondenz mit Bunsen). Kurz vor seinem Tod erlebte er noch die Freude, im März 1860 das badische Konkordat des Jares 1859 verworfen zu sehen. Da ihn aber der Gedanke beunruhigte, dass es nach seinem Tode gelingen könnte, das Gerücht auszustreuen, als hätte er selbst noch einen Widerruf getan und sich seinen Gegnern als reuiger Sünder zu Füßen geworfen, so ließ er noch 3 Tage vor seinem Ende einige Freunde zu sich bitten, gegen die er seine unveränderten Überzeugungen in Ruhe und Klarheit aussprach. Am 6. August 1860 ist er entschlafen. Die Teilnahme an seinem Leichenbegängnisse war eine beispiellose; der hohe Klerus blieb fern; der Großherzog sandte einen Stellvertreter. Er ruht im Konstanzer Dom. Sein Vermögen vermachte er größtenteils einer von ihm gegründeten Kinderrettungsanstalt, seine Bibliothek und Kupferstichsammlung der Stadt Konstanz.

Zwei leitende Ideeen treten in W.'s Leben und kirchlicher Wirksamkeit hervor — die Idee einer national-deutschen Kirche und die einer Widerbelebung der Konzilien. In erster Beziehung ist ihm die gallikanische Kirche mit ihren vier Artikeln von 1682 ein hohes Vorbild; er belobt Napoleon I., dass er auf dieser Grundlage fortzubauen gesucht, und beklagt die nach dessen Sturz erfolgte Widerherstellung des päpstlichen Absolutismus und der Societas Jesu, weil er von dieser einen neuen Kampf zwischen Licht und Finsternis, eine neue Gefärdung des Friedens der Kirche wie der Ruhe der Staten voraussieht. Als 1814 der Wiener Kongress zusammentrat, glaubte W., der von Dalberg zur Vertretung der kirchlichen Interessen nach Wien geschickt war, den rechten Moment gekommen, um, wie dies auch Dalberg wünschte, für die katholische Kirche Deutschlands eine einheitliche Konstituirung mit Diözesan-, Provinzial- und Nationalsynoden und einen Primas an der Spitze, und ebendamit zugleich eine größere Unabhängigkeit der Kirche teils von Rom, teils von der statlichen Bureaukratie zu erlangen. Er gab sich alle Mühe, die in Wien versammelten Politiker durch Unterredungen und Denkschriften für jene Idee zu gewinnen. Auch fanden seine Schriften: „Die deutsche Kirche, ein Vorschlag zu ihrer neuen Begründung und Einrichtung, Zürich 1815“ und „Betrachtungen über die Verhältnisse der katholischen Kirche im Umfang des deutschen Bundes“ (vom Jare 1816) einen ermutigenden Beifall. Aber schmachvoll entzog man sich der Verwirklichung dieses Gedankens. Obenan unter den Gegnern standen Konvertiten wie Fr. Schlegel, Zacharias Werner 2c., welche ihren romantischen Schwindeleien Glauben und Gewissen geopfert hatten, und nun nach echter Apostatenweise sich jeder Machination wider antirömisches We-

sen zu Diensten stellten. Daneben traten bereits die partikularistischen Sonderbestrebungen der einzelnen Bundesstaten hervor, die von den Römlingen benutzt wurden, um Separatkonkordate zu Stande zu bringen und dadurch den Zusammenschluss der deutschen Katholiken zu einer einheitlichen Nationalkirche zu verhindern. Baiern besonders, in dem Wane „groß genug zu sein, um seine eigene geschlossene Kirche zu haben", wusste einen auf die katholische Kirche bezüglichen, von Wessenberg zur Aufnahme in die Bundesakte vorgeschlagenen, möglichst vorsichtig gefassten Artikel zu beseitigen. In Preußen war es Niebuhr, der in hochmütigem Doktrinarismus und eigensinniger Verblendung sich ebenfalls als Werkzeug Roms gegen eine national-deutsche Gestaltung der katholischen Kirche brauchen ließ, und der, weil er selbst von kirchlichen Dingen nichts verstand, mit anmaßendem Dünkel auf die Bestrebungen Wessenbergs herabsah (s. das einseitige und ungerechte Urteil Niebuhrs über W. bei O. Mejer a. a. O. und dazu Nippold S. 565 ff.). War aber auch alles vergeblich, weil jedes deutsch-nationale Streben den souverän gewordenen Fürsten ebenso misliebig war, wie der römischen Kurie, so bleibt W. doch der Ruhm, diese Ideeen eines nationalen und liberalen Katholizismus mit musterhafter Treue festgehalten und mit unverdrossenem Eifer dafür gewirkt zu haben. Vgl. auch noch eine Schrift aus seinen letzten Lebensjaren u. d. T.: Erwartungen der katholischen Christenheit im 19. Jarh. von dem h. Stuhl in Rom. Auf Veranl. des Rundschreibens Pius IX. Zürich 1847. — Wessenbergs hohe Meinung vom Wert synodaler Einrichtungen für die Kirche beruht bei ihm weniger auf kirchenhistorisch begründeter Sachkenntnis als auf der liberalen, sozusagen konstitutionellen Grundstimmung seiner Seele. Sowol seine persönlichen Erfarungen als seine historischen Studien hätten sonst kaum vermocht, ihn zu jenem Glauben zu bringen. Denn praktische Erfarungen auf diesem Gebiet konnte er machen, als Napoleon 1811 ein Nationalkonzil nach Paris berief, zu dem W. von Dalberg mitgenommen wurde und für dessen Geschichte seine Aufzeichnungen eine interessante Quelle bilden (s. Beck S. 180 ff.; O. Mejer I, 364 ff.). Der Erfolg war bekanntlich Null. Seine geschichtlichen Studien auf diesem Gebiete aber liegen vor in seinem mit großem Fleiß gearbeiteten Hauptwerk: Die großen Kirchenversammlungen des 15. und 16. Jarhunderts in Beziehung auf Kirchenverbesserung geschichtlich und kritisch dargestellt mit einleitender Übersicht der früheren Kirchengeschichte, Konstanz 1840. 4 Bde. Wie viel für eine wirkliche Reformation der Kirche durch Konzilien erreicht werde, davon konnte gerade dieser Teil der Geschichte nicht allzu sanguinische Hoffnungen erwecken. Inzwischen hatte Wessenberg seiner Vorliebe für synodale Institutionen durch die schon erwänten Pastoralkonferenzen in seiner Diözese ein bescheidenes Genüge getan (vgl. Ergebnisse der Pastoralkonferenzen im Bistum Constanz 1802—27, 8°).

Wessenbergs theologisch-kirchliche Denkweise werden wir wol am richtigsten bezeichnen, wenn wir sagen, er stehe in der Mitte zwischen M. Sailer und B. M. Werkmeister (s. d. Art. und O. Mejer I, 262 ff.). Als ein Mann, dem das Christentum nicht äußere Form, sondern Sache des Herzens und Wandels ist, weiß er sich beiden nahe verwandt; aber wie sich von Sailers mystischem Zug nichts bei ihm findet, so lässt andererseits seine poetische Anlage und sein historischer Sinn es bei ihm nicht zu Werkmeisters Rationalismus kommen. An kirchenpolitischer Einsicht und Energie überragt er beide; an mannhafter Festigkeit in der eigenen freigewonnenen Überzeugung kommt ihm Sailer nicht gleich; in theologischer Wissenschaft steht er mit beiden ungefär auf gleicher Stufe, d. h. es mangelt ihm wie jenen an Gründlichkeit des Forschens, an Tiefe und Umfang der theologischen Erkenntnis. Bezeichnend ist es z. B., wenn W. in seinem großen Geschichtswerk (IV, 421) als Haupthindernis aller rechtschaffenen Kirchenreform die theologischen Systeme betrachtet und dafür eine Rückkehr zu dem in Glauben, Hoffnung und Liebe bestehenden Urchristentum fordert, das sich alles Grübelns und aller Zänkereien über den Glauben enthalte, das keine Theorieen menschlicher Wissenschaft erzeuge, aber das Streben der Vernunft nach Wissenschaft ehre. W.'s Geschichtschreibung leidet (änlich wie Rotteck's) an dem Mangel, dass der

Liberalismus seiner persönlichen Gesinnung einer objektiven Geschichtsbetrachtung in den Weg tritt, woraus sich vielfach flache oder schiefe Urteile und Reflexionen ergeben. Auch fehlt es ihm trotz der Masse von Litteratur, die er benutzt oder citirt, doch an der soliden Gelehrsamkeit und wissenschaftlichen Methode, die für eine kirchenhistorische Arbeit notwendige Voraussetzung ist (vgl. die strenge Beurteilung, die das Werk, bes. sein erster Band, in der Tüb. theol. Quartalschrift 1841, S. 616 ff. von Hefele erfaren hat, aber auch die weit günstigere Beurteilung in den Gött. gel. Anz. 1840, S. 1643 ff.). Auch auf dem Gebiet der praktischen Theologie und Pastorallehre zeichnen sich W.'s Schriften nicht durch besondere Tiefe oder Schärfe aus: seine Mittheilungen über die Verwaltung der Seelsarge nach dem Geist Jesu und seiner Kirche, Augsburg 1832, und seine Arbeiten für das von ihm gegründete „Archiv für die Pastoralkonferenzen 1804—14“ stehen an Gehalt hinter Sailer weit zurück. Hiemit steht im Zusammenhang, dass er außer seiner Konziliengeschichte fast nur kleinere, rasch gearbeitete Gelegenheitsschriften erscheinen ließ; auch Monographieen wie die „über Schwärmerei“ (1833), die sich selbst als historisch-philosophische Betrachtungen bezeichnen, oder sein letztes Werk: Gott und die Welt oder das Verhältnis der Dinge zu einander und zu Gott, 1857, 2 Bände (eine Art von Pendant zu Humboldts Kosmos) kommen über den Standpunkt eines popularphilosophischen moralisirenden Räsannements nicht hinaus. Wenn er endlich auch als Dichter öffentlich aufgetreten ist (Sämmtl. Dichtungen von J. H. von W., 7 Bände, Stuttgart und Tübingen 1834—54), so ist es zwar ein schöner Zug der Humanität, dass er, was ihn innerlich bewegte, tröstete und erfreute, in poetischer Form auszusprechen liebte; aber außer einer gewissen, teils an Haller und Klopstock, teils an Matthisan erinnernden Formgewandtheit gehen ihm die Eigenschaften eines Dichters doch ziemlich ab, und auch die gehobenen, kräftigen Stellen seiner (lyrischen, epischen und didaktischen) Poesieen sind doch mehr rhetorisch als wirklich poetisch. Auch ein Trauerspiel hat sich in seinem Nachlass gefunden (Kaiser Friedrich II., Freiburg 1863 in 2. Auflage erschienen), worin sein deutscher Sinn gegenüber von welscher Tücke kräftig sich ausspricht; für die Bühne war es weder geeignet noch bestimmt (vgl. über Wessenberg als Dichter: Gödeke, Grundriß III, 124 ff.). — Allein wenn wir ihm auch weder in der Kunst, noch in der Wissenschaft einen ersten Preis zuzuerkennen vermögen: Eines kommt ihm doch zu, was nicht Alle haben, die ihm in jenen Stücken den Rang ablaufen: die Gediegenheit eines makellosen christlichen Charakters, verbunden mit einer edlen allgemein-menschlichen Bildung. Beides zusammen macht ihn zum liebenswürdigsten und achtungswertesten Typus jenes liberalen, nationalen und humanen Katholizismus, der in den ersten Dezennien unseres Jarhunderts bei dem größten Teil seiner süddeutschen Glaubensgenossen, bei Klerikern und Laien, die vorherrschende Stimmung und Richtung war, bevor dieselbe durch einen neuaufgekommenen romanisirenden und jesuitischen Katholizismus verdrängt wurde. Aber trotz mancher ungünstigen und ungerechten Beurteilungen, die der treffliche Mann neuerdings von Protestanten und Katholiken erfaren, wird doch Wessenbergs Andenken als das eines erleuchteten frommen Christen, eines mutigen deutschen Patrioten, eines edlen Vorkämpfers der Geistes- und Gewissensfreiheit in Ehren bleiben bei allen denen, die ihn und die Früchte seines Wirkens wirklich gekannt haben. „Und wenn einst das Parteitreiben sich wird gemildert haben, wird man erst seine ware Größe erkennen.“

Hauptquelle für die Geschichte seines Lebens und Wirkens ist, außer seinen eigenen zalreichen Schriften, das auf handschriftlichen Aufzeichnungen W.'s ruhende Werk von Geh. Hofrat Dr. Jos. Beck: Freiherr J. H. von Wessenberg, sein Leben und Wirken. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der neueren Zeit, Freiburg 1862. Außerdem vgl. Kreuz, Charakteristik Wessenbergs, St. Gallen 1863; Friedrich, Biographie W.'s in F. v. Weech's Badischen Biographien, Th. II, S. 452 ff.; Friedrich, Gesch. des Vatikanischen Konzils, I, 179 ff.; K. Werner, Gesch. der kathol. Theologie, S. 348 ff.; O. Mejer, Zur Geschichte der römisch-

deutschen Frage, Rostock 1871—85, bes. Theil I, 446 ff.; II, 1 u. 2; III, S. 271 ff.; H. Schmid, Gesch. der kathol. Kirche Deutschlands, München 1874; Schulte, Gesch. der Litteratur und Quellen des kanonischen Rechts, III, 317 ff.; Nippold, Handbuch der Neuesten Kirchengesch. I, 523 ff.; II, 536 ff.; Köllreuter in der Protest. K.-Zeitung 1879; Longner, Beiträge zur Geschichte der oberrhein. Kirchenprovinz, 1863; Brück, Die oberrheinische Kirchenprovinz, 1868; Friedberg, Der Staat und die Bischofswahlen, 1874; Reusch, Der Index der verbotenen Bücher, II, 2, 1080 ff. (1885). **(Palmer †) Wagenmann.**

Wessobrunner[1]) **Gebet** (Cod. lat. 22053, Wess. 53, Cim. 20 der kgl. Hof- und Statsbibliothek zu München, Fol. 65ᵇ und 66). Dasselbe hat unter der Überschrift De poeta in 21 Zeilen folgenden Wortlaut:

Dat X [2]) fregin ih mit firahim firiuuizzo meista. Dat ero ni uuas. noh ufhimil. noh paum noh pereg ni unas. ni nohheinig noh snuna ni stein. [3]) noh mano ni luhta. noh der mareoseo.

Do dar ninniht ni uuas enteo ni nuenteo. ┐ [4]) do uuas der eino almahtico cot. manno miltisto. ┐ dar nuarun anh manake mit inan cootlihhe geista. ┐ cot heilac.

Cot almahtico du himil ┐ erda Xuuorahtos. ┐ dn mannnn so mannac coot for Xpi. forgib mir indinó ganada rehta galaupa. ┐ cotan nuilleon. uuistom enti spahida ┐ craft. tiufluu za uuidar stantanne. ┐ arc za piunisanne. ┐ dinan uuilleon za Xnnrchanne.

Das erfragte ich bei Männern als (der) Wunder größtes: Daſs (die) Erde nicht war noch (der) Himmel oben noch Baum noch Berg nicht war, nicht irgendetwas, noch (die) Sonne nicht schien, noch (der) Mond nicht leuchtete noch das herrliche Meer.

Als da nichts nicht war, Enden nicht Wenden, und da war der eine allmächtige Gott, (der) Männer mildester, und da waren auch manche mit ihm gute Geister, und Gott (ist) heilig.

Gott allmächtiger, (der) du Himmel und Erde wirktest, und (der) du (den) Menschen so manch Gut gabst, gib mir in deiner Gnade rechten Glauben und guten Willen, Weisheit und Klugheit und Kraft, (den) Teufeln zu widerstehen und (das) Arge abzuweisen und deinen Willen zu wirken!

---

[1]) Das oberbaierische Kloster Wessobrunn, d. h. Weißenbrunn, von den drei sog. Tassiloquellen innerhalb der Klostermauern benannt und nordwestlich von der Stadt Weilheim, südwestlich von dem Ammersee im sog. Pfaffenwinkel gelegen, ist höchst warscheinlich eine Stiftung des letzten Agilolfingers Tassilo II. (III.), wenn auch die Aufschrift unter dessen Statue im Treppenhaus des Klosters:

Tassilo Secundus Utilonis filius D. B. XV.
Nomine qui fuerat (Monstrant velut acta) Secundus
Nobis fundator Tassilo primus erat.

nichts dafür beweist. Links von Tassilo steht die Statue des Protagoras, rechts die des Anaxagoras, gleichfalls mit Distichen ausgestattet. Der frühere Gutsherr von Wessobrunn, Professor Dr. Sepp in München, ließ das Gebet 1873 auf einen Felsblock unter einer Linde vor dem Kloster einmeißeln. Der jetzige Besitzer, Herr Ingenieur Sager, läßt die erhaltenen Gebäude in entsprechender Weise restauriren, und dessen liebenswürdiger Verwalter, Herr Gustav Heyberger, macht in freien Stunden gern den Fremdenfürer. In dem großen oberen Klostergang ist folgendes zu lesen:

Hier dichtet Schelling seine Klara,
Gedanken der Unsterblichkeit.
Dem großen Denker hat den Denkstein
Zum Dank sein Schüler Sepp geweiht (1861).

* * *

Die Seele, die das Haus des Lebens baut,
Kann nicht mit diesem Erdenleib vergehen.
Der Geist, der Gott und seine Wahrheit schaut,
Ist selber Wahrheit und wird auferstehen.

[2]) X = ga.
[3]) stein offenbar Schreibfehler für sceiu.
[4]) ┐ = enti.

Die Brüder Grimm wiesen 1812 zuerst nach, dass uns in diesem Gebet eine der ältesten althochdeutschen Dichtungen erhalten ist. W. Wackernagel hielt nur den ersten Teil für ein Gedicht, das Gebet selbst jedoch für Prosa. Nach K. Müllenhoff dagegen ist das Ganze ein in zwei Bruchstücke älterer Dichtungen und das Gebet zerfallendes Gedicht, dessen drei Teile durch große Buchstaben mit roten Punkten bereits in der Handschrift angedeutet sind. Das erste Bruchstück (Zeile 1—6), der Eingang eines alten heidnischen Gedichts sächsischen Ursprungs, das vom Anfang der Dinge handelte, schildert, unter Berufung auf die allgemeine Überlieferung und Aussage der Menschen, nicht auf die Bibel, die uranfängliche Leere und die Abwesenheit alles Lichts und reicht seinem Alter nach weit vor die Zeit der vorhandenen Aufzeichnung (Ende des achten Jarhunderts) zurück. Vielleicht brachten es wärend der Sachsenkriege Leute aus den Heeren Karls des Großen in das obere Deutschland mit. Das zweite Fragment (Zeile 7—11 in der Mitte) ist christliche Poesie und leitet eine Schilderung der Weltschöpfung ein. Es ist warscheinlich der Anfang eines selbständigen hochdeutschen, vielleicht baierischen Gedichts. Zeile 12 bricht die Erzälung mit dem Worte heilac plötzlich ab und geht in die Anrufung Gottes und das Gebet über, welches aus auch sonst geläufigen und bekannten Formeln und Reminiszenzen besteht und in den Zeilen 15 und 16 Teile von zwei Versen eines fränkischen[5]) Gebets enthält. Der von Müllenhoff und Scherer hergestellte Text (Denkmäler p. 1) ist folgender:

Dat gafregin ih mit firahim firiuuizzô meista,
Dat ero ni uuas noh ûfhimil: [noh paum noh pereg ni uuas:]
ni s u i g l i s t e r o[6]) nohhein noh sunnâ ni liuhta,
noh mano noh der mâreo sêu.
Do dâr niuuiht ni uuas enteô ni uuenteô,
enti dô uuas der eino almahtîco cot,
mannô miltisto, enti manakê mit inan
cootlihhê geista. enti cot heilac . . .
Cot almahtico, dû himil enti erda gauuorahtôs,
enti dû mannun sô manac coot forgâpi,
forgib mir
in dinô gauâdâ rehta galaupa,
enti côtan uuilleon, uuîstôm enti spâhida
                                        enti craft,
tiuflun za uuidarstantanne, enti arc za pinnîsanne,
enti dînan uuilleon za gauurchanne.

Sigmund Riezler bemerkt in seiner Geschichte Baierns I p. 147 bei Besprechung des Gebetes folgendes: „Trotz solcher Zusammenstückelung bleibt den Strophen großartige Einfachheit und überwältigende Wirkung gewart. Kaum je haben der Aufschwung der menschlichen Seele zu Gott, die Bewunderung seiner Werke und, dadurch hervorgerufen, sittliche Erhebung und Aufschrei um den göttlichen Beistand, diese ewigen Grundlagen des Gebetes, einen würdevolleren Ausdruck gefunden als in den vollen und feierlichen Klängen dieses altdeutschen Spruchs."

---

[5]) Dieses um 814 geschriebene Gebet mit beigegebener alter Übersetzung lautet:

Truhtîn god, thû mir hilp indi forgib mir gauuitzi indi guodan galaupun,
thîna minua indi rehtan uuilleon, heili indi gasunti indi thîna guodûn huldî,
id est:

Domine deus, tu mihi adjuva et perdona mihi sapientiam et bonam credulitatem, tuam dilectionem et bonam voluntatem, sanitatem et prosperitatem et bonam gratiam tuam.

[6]) = helle Sterne.

Litteratur: B. Pez, thesaurus anecdotorum novissimus (Augustae Vindelicorum et Graecii MDCCXXI), 417. 418. Monumenta boica VII (Monachii MDCCLXVI), 377. F. D. Gräter, Bragur 5 (Leipzig 1797), 118—155, mit einem Facsimile vom Pater Ellinger. B. J. Docen, Miscellanea, München 1807, 1, 20—25; 2, 290. 291. Die Brüder Grimm, das Lied von Hildebrand und Hadubrand und das Weissenbrunner Gebet zum erstenmal in ihrem Metrum dargestellt, Cassel 1812, S. 80—88. W. Wackernagel, Das Wessobrunner Gebet, Berlin 1827. M. A. Gessert, De codice Wessofontano (mit Facsimile) in Naumanns Serapeum, Leipzig 1841, 1—8. K. Müllenhoff, De carmine Wessofontano et de versu ac stropharum usu apud Germanos antiquissimo, Berolini 1861. Denkmäler deutscher Poesie und Prosa aus dem 8. bis 12. Jarhundert, herausgegeben von K. Müllenhoff und W. Scherer, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung 1864 (zweite Auflage 1873), S. 1, 162, 243 ff., 460—461. Scherer, Zeitschrift für die österreich. Gymnasien 1870, S. 53. Geschichte der deutschen Litteratur. Ein Handbuch von Wilhelm Wackernagel. Zweite und verbesserte Auflage, besorgt von Ernst Martin. I. Band, S. 56—57, Basel 1879. Deutsche Litteraturgeschichte von Robert König (mit einer genauen Nachbildung des Textes der Handschrift), 14. Auflage 1883. Kloster Wessobrunn, ein Stück Kulturgeschichte unseres engeren Vaterlands. Nach Urkunden und historischen Quellen bearbeitet von E. Graf von Fugger, S. 17 und 120, München 1885.

Dr. List.

Westen, Thomas von, kommt hier in Betracht als Apostel der Finnen, oder wie die Finnen noch lange nach seinem Tode in dankbarer Erinnerung zu sagen pflegten, als „der Lector, der den Finnmann lieb hatte“. Daher ist es nötig, zuerst dieses Völkchen kennen zu lernen. Sie wonen vom 64. Breitengrade an nordwärts, besonders in den Finnmarken und in den Nordlanden, teils unter den Norwegern, teils allein für sich im Innern des Gebirges. Die Angaben über ihre jetzige Zal variiren von 4000 zu 7000; sie müssen aber früher viel zalreicher gewesen sein. Die Norweger nennen sie Finnen, und sie selbst hören sich am liebsten so nennen; die Schweden nennen sie Lappen, welchen Namen sie für eine Beleidigung halten. Ihre Sprache beweist, dass sie mit den Bewonern von Finnland stammverwandt sind. Diesem auf sehr niedrige Stufe der Kultur stehenden, darum von Norwegern und Schweden gleich sehr verachteten Völkchen war zur Zeit der Christianisirung des Landes auch das Evangelium verkündigt worden; die Leute waren gezwungen worden, sich der Taufe zu unterwerfen, aber das Heidentum war in den Herzen und in den Köpfen geblieben. Die ungeheuere Ausdehnung dieser Felsen- und Stromlande erschwerten den wenigen Predigern, die man in diese nördlichen Gegenden schickte, ungemein die Fürung des geistlichen Amtes. Es kamen auch Mietlinge, die im Vaterlande ihr Brot nicht finden konnten und nun auf den meist schlecht fundirten Stellen nur auf bessere Versorgung lauerten. An einigen Orten wagten die Finnen nicht zur Beichte zu gehen, weil sie den Predigern nichts zu geben hatten; sie mussten sich dennoch der öffentlichen Pönitenz unterwerfen, wenn sie länger als ein Jar sich vom Tische des Herrn fern gehalten. So entstand der Wan, dass die Verarmten kein Recht mehr an der Kirche hätten. Oft wurde das järliche Opfergeld vor der Zulassung zum Abendmal eingefordert; das deuteten viele Finnen dahin, dass sie damit die Gnade des Sakramentes erkauften. Es war vorgekommen, dass man einer armen Witwe ihre einzige Kuh genommen als Bezalung der Leichenpredigt für ihren Mann, die nach dem Gesetz musste gehalten und teuer bezalt werden. Dazu kam, dass die Norweger im ganzen, wo sie mit den Finnen zu tun hatten, sich einer schnöden Behandlung derselben schuldig machten. Was Wunder, wenn die Finnen sich mehr und mehr zurückzogen und sich in ihrem alten heidnischen Aberglauben bestärkten? Sie machten zum Schein die christlichen Gebräuche mit, meistens mit Widerwillen. Wenn das Finnenkind getauft war und die Eltern dasselbe nach Hause getragen, wurde gewönlich durch ein eigens dazu bestelltes Finnenweib, Risem-Edni, die Taufe wider abgewaschen.

Die Mutter verrichtete eine Art Wider- oder vielmehr Gegentaufe und gab dem Kinde einen Ring, welchen es zeitlebens im Gürtel oder auf der Brust tragen musste, zum Zeichen, dass es „zu den väterlichen Göttern umgetauft“ sei. Es wurde den finnischen Hauptgötzen, wie schon vorher bei der Geburt, so nun aufs neue dargebracht, der in der christlichen Taufe empfangene Name abgelegt und der finnische Name den Nichtfinnen und besonders den Predigern sorgfältig verborgen. Ging der Finne zum Abendmal, so beichtete er zu Hause oder bei dem ersten rinnenden Wasser, das er auf dem Wege traf, den väterlichen Göttern und bat sie um Verzeihung, dass er zum Tische des Herrn gehen wollte. Wenn er aber aus der Kirche kam, sprach er gewönlich diese Worte: „Der der Mächtigere ist, gewinne nun, es sei Sarakka und Saiwo (die Namen der finnischen Hauptgötzen) oder Rist Jbmel, der Christen Gott; denn beider Willen habe ich getan“. Mit der Hostie wurde der ärgste Missbrauch getrieben. Die Kommunizirenden nahmen sie aus dem Munde und hoben sie sorgfältig auf. Bei Gelegenheit befestigten sie dieselbe auf der Kirchenmauer und schossen eine Kugel durch; der vorgeblich daraus fließende Blutstropfen wurde in der Büchse gesammelt, die sortan immer treffen sollte; oder die aufgehobene Hostie diente zur Heilung von Menschen und Vieh, und um auf der Jagd und in der Fischerei Glück zu erhaschen. So war also auch das Abendmal in den Bereich der bei den Finnen so beliebten Zauberkünste hineingezogen worden: weil es als Zaubermittel diente, war ihm, abgleich es zum Christentum gehörte, Gnade widerfaren, gewiss unter Autorität der Noiden oder Zauberer, die auf die Gemüter des Volkes einen mächtigen Einfluss ausübten. Gewissenlose norwegische Beamten beuteten den Aberglauben der Finnen aus, begünstigten denselben, um Geld zu gewinnen.

Was die Sitten betrifft, so hatten sie sehr gelitten durch das Branntweintrinken, das überhaupt das Volk physisch herunterbrachte und zusammenschmolz. Selbst viele Prediger trieben einträglichen Handel mit Branntwein. Die Branntweinbuden standen auf dem Kirchhofe oder an den Kirchentüren. Alle Arten von Überredungskünsten wurden angewendet, um das arme Volk anzulocken: „Kannst du nicht tapfer Branntwein trinken, so bist du nicht so gut wie ein Norweger“. Es kam dahin, dass keine Opfer one Branntwein dargebracht wurden, Ehebündnisse wurden damit beschlossen und besiegelt. Auf den Gräbern der Verstorbenen streute man es als Weihwasser und als Geleitsmann in jene Welt hinüber. Ja nach dem Wane Vieler durfte es selbst bei dem Sakramente nicht fehlen. — Die Liebe der Finnen zum Branntwein benutzten die Norweger, um ihre Grundstücke um geringen Preis an sich zu bringen. Die Kinder der Finnen kauften sie zur ewigen Sklaverei; oder dienten solche Kinder, so gaben sie ihnen keinen Lon, ließen sie keinen Unterricht genießen und marterten sie durch schwere Arbeit ab, bis sie zuletzt hilflos den Bettelstab ergreifen mussten. Wenn der Finne seine Waren zu dem Norweger hinüberschaffte, musste er nehmen, was dieser ihm dafür bot, wo nicht, der gröbsten Misshandlung gewärtig sein. Dazu kam, dass die meisten Norweger ein ausgelassenes, ruchloses Leben fürten, und dass auch auf diese Weise die durch so viele andere Dinge erregte Abneigung gegen das Christentum neue Narung fand.

Es muss übrigens zur Ehrenrettung der dänisch-norwegischen Kirche bemerkt werden, dass schon vor Thomas v. Westen Einiges für die Mission unter den Finnen getan wurde. Als der Bischof von Drontheim, Erich Bredahl, im Jare 1658 von den Schweden aus seiner Diözese vertrieben, bis zum Friedensschlusse drei Jare lang das Vikariat Tronäs in den Nordlanden verwaltete, unternahm er von da aus mehrere Reisen zu den Finnen; aber mehrere Begleiter des Bischofs fanden dabei den Märtyrertod; ihm selbst gelang es, Einzelne für das Christentum zu gewinnen; sie überließen ihm ihre Kinder, die er nun im Christentum erzog; was sich später vom Christentum unter den Finnen fand, das war eine Nachwirkung des Werkes von Erich Bredahl. Sodann kam im J. 1703 der Schulmeister Isaak Olsen nach Ost Finnmarken, wo der Probst Paus, einer der

wenigen getreuen Arbeiter, seine Geschicklichkeit erkannte und ihn als Schutmeister für die Finnen in Waranger bestellte (an der nördlichsten Grenze gegen Rußland, unter dem 70. Breitengrade). Vierzehn Jare lang arbeitete hier dieser Mann mit apostolischer Treue, unter ärmlichen Verhältnissen, unter allerlei Gefaren zu Wasser und zu Lande, und Vielen der Finnen selbst ein Gegenstand des Hasses, so dass sie ihm öfter nach dem Leben trachteten. Durch seine Bemühungn geschah es, dass schon im J. 1705 bei der üblichen Schul- und Kirchenvisitation mehrere Finnen in christlicher Erkenntnis den Norwegern nicht nur gleichkamen, sondern sie auch übertrafen.

So standen die Dinge, als der fromme König von Dänemark, Friedrich IV. der von 1699 bis 1730 regierte, und der 1705 den ersten Grund zur ostindischen Mission gelegt hatte, seine geistliche Fürsorge auch den Finnen seines Reiches zuwendete. Der erste Schritt geschah 1707, als er einem geschickten Studenten, Paul H. Resen, den Auftrag gab, den Zustand der Schuten und Kirchen in Nordlanden und Finnmarken zu untersuchen, auch bequeme Stellen zur Anlegung neuer auszumitteln. Auf den äußerst niederschlagenden Bericht von Resen erging sogleich an den Stiftsamtmann und Bischof von Drontheim der Befehl, ihre Bedenken über die nötigen Verbesserungen und zweckdienlichen Anstalten zum Gedeihen der finnischen Kirche zu geben. Der Bischof, Peter Krog, ein sehr weltlich gesinnter Mann, gehorchte äußerlich; doch von einem solchen Geistlichen ließ sich nichts Ersprießtiches erwarten. Erfolgreicher war die Stiftung des Collegium de promovendo cursu evangelii im J. 1714. Noch in demselben Jare erhielt dasselbe vom König den Befehl, Alles für eine Mission unter den Finnen vorzubereiten. Im folgenden Jare erteilte der König diesem Kollegium eine besondere Instruktion für die zu errichtende finnische Mission, hauptsächtich darauf dringend, dass tüchtige Katecheten bestellt, die später Prediger werden könnten, der Zustand der Kirchen nnd Schulen genau ausgemittelt und zur Errichtung neuer passende Vorschläge gemacht würden. Endtich empfahl der König, darüber zu wachen, dass die Bekenner des Namens Christi unter den Heiden ein untadeliges Leben fürten. Indem nun das Kollegium zunächst die geistlichen und weltlichen Beamten aufforderte, ihren Rath, betreffend die Anstatten zur Bekehrung der Finnen, mitzuteilen, wurden zunächst allerlei Bedenken laut, indem Einigem einten, man müsse zurst die Finnen zivilisiren und Städte anlegen, wo sie sich an ein geregeltes Leben gewönen könnten, ehe man daran dächte, ihren Seelen Hilfe zu bringen. Indessen liefen auch bessere Ratschläge ein, insbesondere von einem Kreise von sieben ernsten Geistlichen, die schon früher durch Harmonie der Gesinnung sich gefunden und eifrig suchten, woltätigen Einfluss auf ihre Amtsbrüder zu gewinnen. Dieses Siebengestirn, wie man jene sieben nannte, begrüßte mit der größten Freude das beginnende Werk der finnischen Mission und machte in seiner Adresse an das Missionskollegium eine Reihe treffender Vorschläge, woraus wir den hervorheben, dass junge Finnenkinder im Christentume unterrichtet werden sollten. Doch das Kollegium sah wol ein, dass es hauptsächlich nötig sei, einen Mann zu finden, der an die Spitze der Mission gestellt werden könnte; und es richtete deshalb von Anfang an sein Augenmerk auf eines der Mitglieder jenes Siebengestirns, auf Thomas v. Westen.

Geboren im Jare 1682 zu Drontheim, hatte Th. v. Westen früh mit allerlei Not und Widerwärtigkeiten zu kämpfen gehabt, wodurch er so recht für seine spätere, mit so vielen Mühen und Entbehrungen verbundene Laufban vorbereitet wurde. Der Knabe bezeigte große Lust zu studiren; aber der Vater wollte es nicht gestatten. Da sorgten christliche Menschenfreunde für sein Fortkommen, bis er die Universität beziehen konnte. Nach dem Willen des Vaters studirte er die Medizin, obschon er viel mehr Neigung zur Theologie hatte. Wie er gerade zum Doktor der Medizin promoviren wollte, starb sein Vater und hinterließ ihm nichts. Nun widmete er sich unter den ärmlichsten Verhältnissen dem Studium der Theologie und insbesondere der orientatischen Sprachen; sehr schlechte Kost konnte er nur alle zwei Tage bekommen, und mit seinem Stubengenossen hatte

er nur ein einziges altes schwarzes Kleid, sodass der Eine immer zu Hause bleiben musste, wenn der Andere ausging. Da erhielt er unversehens vom Czar Peter dem Großen einen Ruf als Professor der Sprachen und Beredtsamkeit nach Moskau. Die Unterhandlungen zerschlugen sich und König Friedrich IV. bestellte ihn zum kgl. Bibliothekar in Drontheim, jedoch one Gehalt, mit der Aussicht auf baldige Beförderung zu einer geistlichen Stelle. Auf diesem Posten, den er drei Jare hindurch verwaltete, speiste und kleidete ihn eine fromme Witwe, die er sich später zur Lebensgefärtin erkor. Im J. 1710 wurde er als Hauptpastor nach Vedoen berufen, einer bedeutenden Pfarrei im Stifte Drontheim. Fast von allem entblößt, kam er hier an; beinahe das ganze Eigentum seiner Frau, seine Büchersammlung, die eine seiner beiden Stieftöchter hatte er in einem Schiffbruche verloren. Nachdem er sechs Jare hindurch auf dieser Pfarre mit großem Eifer und Erfolg gearbeitet und die widerstrebenden Gemüter vieler Pfarrgenossen völlig für sich gewonnen, nachdem er als die eigentliche Seele jenes Siebengestirnes für die Hebung des christlichen Sinnes in weiten Kreisen gewirkt hatte, berief ihn am 28. Februar 1716 das Missionskollegium zum Lektor und Notarius des Kapitels zu Drontheim und am 14. März desselben Jares zum Vikarius und Bevollmächtigten des Missionskollegiums unter den Finnen. Er schrieb an dasselbe: „Sie zweifeln nicht an meinem Eifer und meiner Treue; allein ich zweifle gar sehr an mir selbst, verlasse mich aber auf Gott. — Nun, in Jesu Namen! ich berate mich nicht lange mit Fleisch und Blut, sondern mache mich künftigen Montag reisefertig". Zugleich sorgte er dafür, dass seine Gemeinde, die ihn höchst ungern scheiden sah, die ihn vor Gottes Richterstul anklagen wollte, wenn er ihr nicht einen würdigen Nachfolger im Amte verschaffte, die dem König die Hälfte ihres Gesamtvermögens anbot, wenn er ihr Thomas lassen wollte, — nach ihm einen Geistlichen erhielte, der in seinem Geiste das Amt verwaltete, in der Person des ihm innig befreundeten Pastor Engelhardt. Als Lektor der Theologie hatte er, außer mehreren Predigten, täglich im Lektorium des Doms die positive und moralische Theologie in zwei Stunden vorzutragen und zugleich die Aufsicht über die Schule zu füren. Es war nämlich die Absicht des Missionskollegiums, diese Schule zu einer Pflanzschule für die finnische Mission zu machen. Dieser Plan wurde durchkreuzt durch den damaligen Rektor, Son des Bischofs Krog, einen unnützen und faulen Knecht.

Thomas blieb nicht lange in Drontheim, sondern unternahm schon am 29. Mai 1716 seine erste Missionsreise unter die Finnen. Kaum war er abgereist, so suchte der Bischof Krog durch ein Cirkularschreiben an die Geistlichen in den Nordlanden und in Finnmarken der Mission entgegenzuwirken, doch vermochte er gegen v. Westen nur wenig auszurichten. Dieser war zu Schiffe mit zwei Kaplänen nach der Warangerbucht gefaren, wo der fromme Prabst Paus sich ihm als Reisebegleiter anschloss. Auf dem Wege nach West Finnmarken kam ihm Olsen entgegen, den er, weil er in seinem schweren Dienste von Kräften gekommen war, mit sich nach Drontheim nahm und später dem Kollegium als finnischen Dolmetscher und Sprachlehrer empfahl. Er begnügte sich nicht mit Predigten an die Finnen, deren Sprache er schon früher erlernt hatte; er suchte auch die einzelnen Seelen auf, um sie für Christum zu gewinnen; er ermunterte die für das Evangelium empfänglichen Finnen, Versammlungshäuser zu bauen; er sammelte Nachrichten über ihren Zustand und ihre Verhältnisse. Als Missionar in den Ost-Finnmarken ließ er den einen seiner beiden mitgebrachten Kapläne zurück, setzte wandernde Schullehrer ein und kehrte im Spätjar durch die Nordlande heim; diese Rückreise machte er auf Kähnen, von einem der stürmischen Binnenseen zum anderen übersetzend, oft mit Lebensgefar. In den Nordlanden hatte er nur Einiges für den Anbau der Evangelisation vorbereiten können; denn besonders die dortigen Finnen waren von den norwegischen Predigern vernachlässigt worden. Er brachte einige Finnenkinder mit, die später eine wichtige Beihilfe für die Mission wurden. Seitdem unterhielt er auf seine Kosten im eigenen Hause ein kleines Seminar von Finnenkindern, welches für die Sache der Mission sehr förderlich wurde. In Drontheim warteten seiner widrige Konflikte mit

dem Bischof Krog. Dieser wollte ihm unter nichtigem Vorwande die Schlüssel zum Lektorium in der Domkirche, wo er seine Vorlesungen halten sollte, nicht einhändigen. Durch Hilfe seines Sones, des oben erwänten Rektors, machte er die Schüler, die zu Missionaren unter den Finnen ausgebildet werden sollten, abspenstig. Doch das Missionskollegium, vom Könige geschützt, traf kräftige Maßregeln gegen diese Umtriebe. Im Jare 1717 wurde das Seminar bei der Drontheimischen Schule auf festen Fuß gestellt, die Erbauung von Kirchen und Kapellen in den Finnmarken angeordnet, die Verhältnisse der Katecheten und Schullehrer geregelt und die Bestimmung getroffen, dass es jedem Katecheten freistehe, zwei für geeignet erachtete Finnenkinder zu Schulmeistern zu erziehen, und eine järliche Konferenz aller Katecheten und Schullehrer in der Porsangerbucht zur Besprechung der gemeinsamen Angelegenheiten empfohlen. Zugleich gewann v. Westen neue Mitarbeiter, Arvid Bistok einen Schweden, der, nachdem er in Drontheim von Oesen das Finnische erlernt hatte, mit großem Segen unter den Finnen in Welsen und Ramen arbeitete. — Es brauchte zu diesem beschwerlichsten Posten eine warhaft eiserne Natur. Bistock war eine solche. Oft musste er die reißenden Bergströme durchwaten, die steilsten Felsen erklimmen, viele Nächte in großer Kälte unter freiem Himmel verleben, bisweilen drei Tage one Speise zubringen. Die anderen Mitarbeiter waren Elias Heltberg, Martin Lund, Erasmus Rachlew.

Sie begleiteten sämtlich v. Westen auf seiner zweiten Missionsreise, die er im Juni 1718 antrat. Auf einem Bote, in Ermangelung eines Schiffes, machte er bei ungünstigen Winden die beschwerliche Reise bis Waranger, wo der Bau einer neuen Kirche veranstaltet und acht Finnenkinder ausgewält wurden, um als Schullehrer und Katecheten erzogen zu werden. Daselbst ließ v. Westen Elias Heltberg zurück. Das Tagebuch dieses Mannes zeigt, wie getreu er sein Amt verwaltete; es sind darin viele Erfarungen mit angefochtenen Seelen mitgeteilt. Im harten Winter 1718 bis 1719 ließ er sich auf seinen Wanderungen nach der Weise der Eingeborenen, in Renntierfelle eingenäht, zuschneien, um der tötenden Kälte zu entgehen. Im Jare 1721 wurde er zu einer Pfarre im Stifte Drontheim befördert. Doch kehren wir zu v. Westen zurück. Die Finnen in dem nicht weit von Waranger gelegenen Distrikte Tana gaben damals den augenscheinlichen Beweis, dass der Same des Evangeliums unter diesem Volke nicht vergebens ausgestreut worden war. Um dem Lektor ihre Liebe zu bezeugen, hatten sie schon vor seiner Ankunft eine Kapelle errichtet; sie gelobten, dem Herrn Jesu treu bleiben zu wollen. In Porsanger, der Hauptstation von West-Finnmarken, wurde besonders ein alter Mann, der bisher noch an seinen Götzen gehangen, durch die Predigt von Westens bekehrt und gab Gott die Ehre, alle dortigen Finnen wurden im Glauben gestärkt. Aus den freiwilligen Gaben derselben wurde daselbst eine Kirche erbaut. Rachlew blieb auf dieser Station zurück, mit dem Auftrage, järlich die Hauptorte, wo die Porsangerfinnen zusammenkamen, zu bereisen. Er eignete sich sehr bald eine sehr genaue Kenntnis der finnischen Sprache an, so dass die Finnen um so mehr Gefallen an seinen Predigten fanden. Er übersetzte in die finnische Sprache den Lutherschen Katechismus, er schrieb eine Grammatica Lapponica und ein Specimen vocabularii Laponici. Im Jare 1722 wurde er nach Ramer befördert. Sein Nachfolger war Kund Leem, seit 1752 Professor der lappischen Sprache am Seminar zu Drontheim, Verfasser der „Beschreibung der Lappen in Finnmarken". Kopenhagen 1767. Leipzig 1771, des Lexicon Lapponico-Danico-Latinum. — v. Westen kam damals auch nach Alten auf dem Gebirge Masi, wo eine Kirche erbaut wurde, wozu die Finnen das Holz auf 129 Renntieren herbeischafften; hier verblieb Lund und arbeitete daselbst und in Egeskal unermüdet bis 1729, in welchem Jare er als Prediger nach Overhalden versetzt wurde. Er schrieb ein lappisches ABCBuch, eine Übersetzung von Luthers Katechismus im Dialekte von Alsen u. a. — v. Westen durchwanderte so die verschiedenen Stationen der Finnmarken und kam darauf nach den Nordlanden, überall die Leute im Glauben bestärkend, wo es nötig war, neue Arbeiter bestellend. Der Einfall der Schweden in Norwegen unter Karl XII. ver-

hinderte im Spätjar 1718 die Rückkehr nach Drontheim; er verbrachte den Winter im Hause eines Freundes in Herve. Hier unterrichtete er sechs Finnenkinder, die er mit sich gebracht, und schrieb 1719 im Sommer an das Missionskollegium einen ausfürlichen Bericht über seine Arbeiten im vorigen Jare. Es geht daraus hervor, dass sie besonders in den Finnmarken gesegnet waren, dass sie aber durch das schnöde Benehmen der Norweger durchkreuzt wurden. Ein Finne und ein Hund waren ihnen gleichbedeutende Ausdrücke. Sie spotteten über ihre Bekehrung, ihr Lesen der heiligen Schrift. Wenn die Finnen über ihre Sünden Reue bezeugten, wurden sie von den Norwegern verlacht. In den Kirchen, wo sie mit den Norwegern zusammenkamen, mussten sie ganz unten bleiben oder von ihren Plätzen weichen, sowie ein Norweger sich nahte. Diese sagten, der König habe die Absicht, wenn der Finnen Götzendienst offenbar würde, sie hängen und verbrennen zu lassen. So habe man es schon an vielen Orten gemacht; der Lektor füre immer einen Scharfrichter mit sich, um gleich die Strafe zu vollziehen. Überdies schilderte v. Westen die Verheerungen, die das Branntweintrinken mit seinen Folgen unter den Finnen anrichtete. Erst später, im Jare 1726, wurde durch ein königliches Reskript diesem Unfuge gesteuert und den Predigern eingeschärft, das norwegische Volk fleißig zu unterrichten, damit es der Neubekehrung nicht zum Ärgernis und zur Verfürung gereiche. Jener Bericht von Westens hatte im Missionskollegium das Verlangen geweckt, aus Westens eigenem Munde die genauesten Nachrichten einzuziehen. Daher wurde er nach Kopenhagen berufen; hier wurde er dem König vorgestellt und durfte ihm alles angeben, was er zur Förderung des Werkes, das die Seele seines Lebens geworden war, für dienlich halten konnte. Es wurden darauf einige zweckmäßige Anordnungen getroffen und besonders neue Arbeiter gewonnen, Probst Henning Junghans, der zum beständigen Stellvertreter Westens in den Nordlanden bestellt wurde, und Erich Helsaet, den man seinen Wirkungskreis unter den Finnen in Overhalden anwies.

Am 29. Juni 1722 trat v. Westen die dritte größere Missionsreise voll freudigen Mutes an. Obwol er in vielen Orten noch eine große Macht der Finsternis bemerkte, machte er doch auch herzerhebende Erfarungen. In Badoen und den umliegenden Pfarreien war unter der finnischen Jugend eine große Erweckung. Auf den Knieen baten sie, man möchte ihnen Unterricht verschaffen. v. Westen errichtete für sie Winterschulen und fand dabei Hilfe und Unterstützung bei den frommen Pfarrern Norman und Meldal. Die Kinder kamen mit größter Freude in die Schule, begnügten sich mit der magersten Kost, die sie in den Mußestunden mit Händearbeiten mühsam sich verdienten. In Harjangen hatte seit 1721 Jens Kildal mit Erfolg gearbeitet; einige Norweger hatten gewettet, dass diese rohesten unter allen Finnen binnen 10 Jaren kaum dahin gebracht werden könnten, in einem Buche zu lesen; und nun lasen sie nicht nur bald, sondern sie liebten auch das Wort Gottes. Kildal nahm, um besser ihr Vertrauen zu gewinnen, eine von ihren Töchtern zur Frau, die ihn trefflich unterstützte und die weibliche Jugend unterrichtete. Die Finnen bewiesen ihm das größte Vertrauen, offenbarten ihm ihren ganzen ehemaligen Götzendienst, verbrannten ihre Opferstätten und bauten aus eigenen Mitteln ein Versammlungshaus. Von ihm schrieb v. Westen an das Missionskollegium: „Kildal ist stark wie ein junger Löwe gegen Satan. Hätte ich nur vier Kildale, da wollte ich die Mission in den Nordlanden bald in völligen Stand setzen". — Derselbe Kildal predigte auch den Finnen in Westeraalen, Loesfestad und Tollen das Evangelium und übersetzte im Auftrage des Missionskollegiums die „Ordnung des Heiles" von Freylinghausen in die finnische Sprache. — Auf dieser dritten Missionsreise kam v. Westen auch zu den Finnen in Sinmen, die sich fest vorgenommen hatten, ihn und seine Gefärten zu töten; aber das Wort Gottes, von diesem Manne Gottes verkündigt, bändigte diese wilden Gemüter und schuf sie zu neuen Menschen um. Änliche Erfarungen machte er unter den Finnen auf den Felsen von Overhalden. Es waren 283 Seelen, die seit Menschengedenken nicht in die Täler heruntergekommen waren und die auch von den Predigern der Gegend nie besucht wurden; denn sie kann-

ten ihre Existenz gar nicht. v. Westen, sowie er etwas davon erfaren, rüstete sich, sie aufzusuchen. Sobald sie davon Kenntnis erhalten, waren sie wie von panischem Schrecken ergriffen und hielten eine Zaubermesse, um ihn abzuhalten. v. Westen betrat diese gefärliche Fart und gewann die Leute für das Evangelium. Eine änliche Arbeit erwartete ihn in Snaasen, wo er zwei Monate blieb. Am 2. Mai 1723 war er wider in Drontheim. Nun bereiste er die Finnen in Stoerdalen und Merager, nur zwei Meilen von Drontheim entfernt, auf den Bergen wonend. Unter ihnen zeigte sich ein gewaltiger Bußkampf; sie wurden gründlich von ihrem alten heidnischen Unwesen geheilt. Sie waren trostlos, als Westen sie verließ, baten ihn, ihnen Lehrer zu verschaffen, die seine Worte ihnen widerholen könnten. Gern hätte er auch die Finnen im Stifte Christiania aufgesucht. Einer derselben hatte von dem „guten Manne gehört, der den Finnen nimmer etwas zu Leid tot". Er kam nach Drontheim, ließ sich von Westen im Christentum unterrichten und entsagte nebst vier anderen Finnen derselben Gegend dem Götzendienste. v. Westen brannte vor Begierde, sich unter diese Leute zu begeben. Allein ihm stand der Bischof von Christiania, Deichmann, entgegen. Dieser Mann suchte seinem Neffen die Anwartschaft auf das Bistum Drontheim zu verschaffen. Da dieser Neffe ein ungeistlicher Mann war, von dem v. Westen nichts Gutes erwartete, hatte er sich ungünstig über die Umtriebe des Bischofs geäußert und dadurch sich den Haſs desselben zugezogen. Zudem lautete der königliche Befehl vom J. 1715 nur auf Mission unter den Finnen in den Nordlanden und den Finnmarken. Daher das Missionskollegium dem v. Westen zu seinem großen Leidwesen die Vollmacht nicht erteilen wollte, die Finnen in Christiania zu evangelisiren.

In den folgenden Jaren bis zu seinem Tode sah v. Westen noch mehrere hoffnungsvolle Blüten und Früchte der finnischen Mission. Im J. 1723 kam eine Finnenfamilie freiwillig nach Drontheim, ließ sich taufen und entsagte den alten Göttern. Im J. 1724 kamen die Finnen scharenweise nach Drontheim zu dem „guten Manne". — Im J. 1725 gab es in der Probstei Salten 1020 Neubekehrte, in den Finnmarken 1725 in 376 Familien.

In diesen Jaren war v. Westen, der besonders auf der letzten Reise seine Gesundheit angegriffen hatte, schriftstellerisch sehr tätig für die finnische Mission. Wir füren hier seine Schriften an: 1) Grundzüge zur Missionsanstalt in Finnmarken, mitgeteilt in Knud Leems Beschreibung der Lappen in Finnmarken. 2) Anweisung für die Mission in den Nordlanden, in 3 Bänden; diese Anweisung ist aus dem Schatze reicher Erfarung geschöpft. 3) Bearbeitung der finnisch-lappischen Missionsgeschichte, im Auftrage des Missionskollegiums geschrieben; die Materialien dazu waren 22 eigenhändig geschriebene Folianten. Im Jare 1726 war die Handschrift des Werkes fertig, die leider nicht herausgeg ben worden und warscheinlich verloren gegangen ist. Doch fülte sich v. Westen durch diese Tätigkeit keineswegs befriedigt. Im J. 1724 und 1725 machte er kleinere Missionsreisen. Der Missionstrieb machte sich mit besonderer Stärke in ihm geltend, als er erfur, daſs die Finnen in Tydsfjord den Katecheten hatte totschlagen wollen, daſs in Salten ein solcher Prophet aufgestanden war, der Wunderkuren zu machen vorgab und in vorgeblichem Auftrage v. Westens die Leute zum Götzendienst zurückzufüren suchte. „Es fängt nun", schrieb er bei diesem Anlasse an das Missionskollegium, „der Teufel bei uns an, sich als ein wütender Hund zu zeigen, der seinen alten Raub nicht faren lassen will. Allein Christi Kraft wird ihn zerschmettern. Ich fürchte mich nicht vor allen Teufeln, die in der Hölle sind. Ich bin zu jeder Stunde bereit, mein Amt unter den Heiden und das Zeugnis Jesu mit meinem Blute zu bekräftigen". Doch es wurde ihm nicht gegeben, eine neue Missionsreise anzutreten. Die ungeheueren Strapazen hatten seine Gesundheit untergraben. Kränkungen von Seiten der Bischöfe Krog und Deichmann vermehrten die körperlichen Leiden. Sogar ökonomische Not drückte ihn. Denn das ganze Vermögen der Frau war für die Mission geopfert worden, und selbst seine geringen Einkünfte vom Lektorate wurden in jenen Kriegs-

zeiten geschmälert. Am 9. April 1727 ging er in die Freude seines Herrn ein. Christliche Menschenfreunde mussten durch Zusammenschuss die Kosten seiner Beerdigung bestreiten. Seine Witwe war von seinem Geiste beseelt; sie hatte ihr Vermögen willig der Mission unter den Finnen geopfert. Sein Schwiegersohn, der Gatte seiner Stieftochter, Thomas Hammond, ein ausgezeichneter Schüler von A. H. Franke, mit mancherlei Kenntnissen ausgestattet, blieb Landpfarrer. Zur Litteratur vgl. Rudelbach in Knapps Christoterpe 1833, S. 299 ff. Plitt, Kurze Geschichte der luth. Mission 1871, S. 133 ff. **Herzog †.**

Westfälischer Frieden heißt der im Jare 1648 in den zu dem einstigen westfälischen Kreise gehörigen Städten Münster und Osnabrück abgeschlossene Friede, welcher dem dreißigjärigen Krieg ein Ende gesetzt hat.

Den unmittelbaren Anlass zum Kriege hatten die religiösen Verhältnisse in Böhmen gegeben. In kluger Benützung des Zwiespaltes zwischen dem Kaiser Rudolf II. und seinem Bruder Matthias hatten die Evangelischen in Böhmen von ersterem einen sog. Majestätsbrief vom 9. Juli 1609 (in Khevenhiller's Annales, Ferdinandei VII, 185; Kuzmány, Urkundenbuch z. österr.-evang. Kirchenrecht, Wien 1856, S. 23 ff.) zu erlangen gewusst, in welchem ihnen freie Religionsübung nach einer von ihnen übergebenen böhmischen Konfession, insbesondere auch das Recht, neue Kirchen und Schulen in den königlichen Städten und Herrschaften zu erbauen, zugesichert wurde, und Matthias hatte, nachdem der Kaiser noch vor seinem Tode genötigt war, ihm den Besitz Böhmens abzutreten, den böhmischen Ständen, „als die ihn freiwillig zum König erwält", in einem feierlichen Reverse ihre Freiheiten, insbesondere auch den Majestätsbrief bestätigt. Darüber, ob die neue Errichtung von Kirchen und Schulen auch in den geistlichen Herrschaften statthaft sei, entstand aber bald nachher Streit, und als die kaiserlichen Statthalter die Frage unter kaiserlicher Genehmigung zum Nachteil der Evangelischen entschieden hatten und die Besorgnis entstanden war, der Kaiser beabsichtige, den Majestätsbrief zurückzunehmen, kam es zu einem förmlichen Aufstand, bei dessen Beginn (am 23. Mai 1618) die kaiserlichen Räte Martinitz und Slawata zu Prag aus dem Fenster des Schlossaales gestürzt wurden. Die Insurgenten bestellten eine eigene Landesregierung, vertrieben die Jesuiten, unterhandelten mit den protestantischen Ständen in den übrigen österreichischen Ländern und griffen mit Unterstützung der Union (d. h. der seit dem J. 1608 zu einem Defensivbündnis zusammengetretenen evangelischen Stände Kurpfalz, Pfalz-Neuburg, Brandenburg-Ansbach und Bayreuth, Württemberg, Baden-Durlach, Kur-Brandenburg, Hessen-Kassel, Straßburg, Nürnberg und Ulm) Österreich selbst an. Wärend nach dem Tode des Kaisers Matthias im J. 1619 Ferdinand II. zum Kaiser erhoben wurde, wälten die Böhmen den König Friedrich V. von der Pfalz zu ihrem Könige. Der erstere fand Unterstützung bei der gegenüber der Union vom Herzog Maximilian von Baiern 1609 gegründeten Vereinigung der katholischen Stände, der sog. heiligen Liga. Maximilian übernahm die Leitung des Krieges, welcher alle Provinzen des österreichischen Hauses der Herrschaft des Kaisers wider unterwerfen sollte, und gewann durch die siegreiche Schlacht bei Prag am 29. Oktober (8. Nov.) 1620 gegen Kurfürst Friedrich V., welchen die Union, um den Frieden zwischen ihr und ihren katholischen Mitständen zu erhalten, nicht unterstützt hatte, den größten Teil von Böhmen und Mähren. Nach der Flucht Friedrichs und nach seiner Achterklärung (1621) kam auch die Pfalz nach und nach in die Gewalt der kaiserlichen Heere. Als nach der Verleihung der pfälzischen Kurwürde an Maximilian von Baiern (1623) der Graf von Mansfeld und Christian von Braunschweig im nordwestlichen Deutschland Versuche zur Fortsetzung des Krieges im Interesse der pfälzischen Sache unternahmen, wurden die niedersächsischen Stände mit in den Krieg hineingezogen und diese ernannten König Christian IV. von Dänemark (1625) zu ihrem Kreisobersten, welcher sich nach in demselben Jare mit England und Holland verband, aber gegenüber den Erfolgen der ligistischen und kaiserlichen Heere unter Tilly und Waldstein (Wallenstein) im Jare 1629 mit dem Kaiser den Frieden von Lübeck abschlass.

Mit den kriegerischen Erfolgen ging die Durchführung der Gegenreformation Hand in Hand. Insbesondere war schon seit dem J. 1626, noch der für die katholische Sache siegreichen Schlacht bei Luther am Barenberge seitens der ligistischen Partei das Verlangen hervorgetreten, dass die Evangelischen zur Restitution der noch katholischer Anschauung von ihnen zuwider dem Augsburger Religionsfrieden in Besitz genommenen geistlichen Güter (s. d. Art. „Vorbehalt, geistlicher“ Bd. XVI, S. 561) gezwungen werden sollten, und zwar nicht durch eine notwendigerweise mit den Reichsständen zu vereinbarende reichsgesetzliche Bestimmung, sondern, um bei der nach katholischer Auffassung klar liegenden Rechtsverletzung den langwierigen Weg der Einzelprozesse beim Reichskammergerichte oder Reichshofrat zu vermeiden, kraft eines vom Kaiser als obersten Richter zu erlassenden allgemeinen Erkenntnisses. Die anfänglichen Bedenken am kaiserlichen Hofe, die Macht der Ligisten auf Kosten der kaiserlichen dadurch zu stärken, wurden allmählich überwunden, da man einen Teil der Güter zur Stärkung der kaiserlichen Hausmacht verwenden zu können dachte, ferner aber auch ein Teil der kaiserlichen Räte, der kaiserliche Beichtvater Lämmermann und der päpstliche Nuntius Caraffa dem Kaiser eine solche Maßregel als einen neuen und großartigen Fortschritt in der Gegenreformation darzustellen wussten (vgl. Legatio apostolica Petri Aloysii Carafae ab a. 1624 ad 1634 ed. Ginzel Wirceburg, 1870, c. 32, p. 69 sq., 193 sq.; ferner Th. Tupetz, Der Streit um die geistlichen Güter und das Restitutionsedikt, Wien 1883, S. 37 ff.). Am 6. März 1629 erließ Ferdinand II. das Restitutionsedikt (Londorp, Der Kön. Kaiserl. Majestät und des heil. römischen Reichs Acta publica III, 1047; Khevenhillers Annales Ferdinandei XI, 438). Es enthielt einmal die schon in dem angeführten Artikel: Vorbehalt, geistlicher, besprochenen Anordnungen über die Restitution der geistlichen Güter. Sodann erklärte es die von Ferdinand I. bei den Verhandlungen über den Religionsfrieden von 1555 abgegebene, nicht in denselben aufgenommene Deklaration, dass die protestantischen Untertanen in den geistlichen Territorien des Religionsfriedens genießen sollten (s. dazu Tupetz a. a. O. S. 15) für nichtig, und bestimmte endlich im Hinblick auf die Calvinisten, — was namentlich für eine Anzal von Reichsfürsten von praktischer Bedeutung werden konnte, — dass der Religionsfrieden nur für die Katholiken und für die Anhänger der unveränderten Augsburger Konfession gelten, jede andere Sekte aber im Reiche verboten sein sollte.

Als indessen Gustav Adolf von Schweden im Jare 1630 sich der Odermündungen bemächtigt hatte, wurde, um die Protestanten von einer Verbindung mit ihm abzuhalten, die Vollziehung des Restitutionsediktes suspendirt und ein Tag nach Frankfurt auf den Februar 1631 ausgeschrieben, auf welchem über einen Vergleich verhandelt werden sollte. Der Kaiser nahm aber nunmehr einen Teil seiner Zusagen zurück, behandelte den Leipziger Bund, welchen der Kurfürst Johann Georg von Sachsen im Jare 1631 mit einer Anzal evangelischer Reichsstände zur Herstellung des Friedens in Deutschland geschlossen hatte, feindlich, und ließ sogar Sachsen noch der Zerstörung Magdeburgs durch Tilly (1631) angreifen. Dadurch wurden der Kurfürst von Sachsen und die übrigen protestantischen Fürsten zum Bündnis mit Gustav Adolf gedrängt und nach der siegreichen Schlacht bei Leipzig (7. September 1631) verbreiteten sich die schwedischen Truppen über Deutschland. Im J. 1632 musste indessen Gustav Adolf, durch Waldstein genötigt, Baiern wider verlassen, und nach seinem Tode in der Schlacht von Lützen (6. Nov. 1632) verloren die Unternehmungen der Verbündeten ihren Zusammenhang. Als im J. 1634 die schwedische Hauptarmee bei Nördlingen geschlagen war, trennte sich der Kurfürst von Sachsen von den Schweden und schloss mit Kaiser Ferdinand II. am 20. (30.) Mai 1635 den Frieden von Prag (Londorp, Act. publica IV, 438 sq., neue und vollständige Sammlung d. Reichs-Abschiede, Frankfurt a. M. bei E. A. Koch 1747, III, 534). Nach demselben sollten alle mittelbaren Stifter, Klöster und Güter, welche vor dem Passauer Vertrage von 1552 (s. den Art. „Augsburger Religionsfrieden“ Bd. I, S. 776) von den Protestanten eingezogen worden waren, ihnen verbleiben, dagegen die unmittelbaren Stifter und alle seit dem erwänten Vertrage eingezogenen Güter

40 Jare und, wenn bis zum Ablauf dieser Zeit nichts anderes verglichen sein würde, für immer in dem Zustand belassen werden, in welchem sie sich am 27. November 1627 befunden hatten. Ferner wurde vereinbart, dass zwischen dem Kaiser und den katholischen Ständen einerseits und Kursachsen und den der Augsburger Konfession verwandten Ständen andererseits vom Jare 1630 ab vollständige Amnestie bestehen sollte, jedoch wurden Böhmen, die Pfalz und einige andere Fürsten, Herren und Grafen davon ausgenommen. Dieser Friede sollte nach dem kaiserlichen Patent vom 12. Juni 1635 auf ganz Deutschland ausgedehnt werden, allein die Beschränkung der Amnestie, ferner die Kriegserklärung Frankreichs an Spanien und Österreich und die Vorteile, welche die Schweden von neuem erkämpften, hinderten die Beendigung des Krieges. Kaiser Ferdinand III. (Kaiser seit 1637) berief dann im J. 1640 wider einen Reichstag (den ersten seit 1613) nach Regensburg, auf welchem man aber im J. 1641 im wesentlichen nicht über den Prager Frieden hinauskam. Ferner waren auch Deputirte der am Kriege beteiligten Mächte in Hamburg zusammengetreten und hier wurden am 15. (25.) Dezember 1641 Friedenspräliminarien unterzeichnet, welche indessen nichts weiter bestimmten, als dass die eigentlichen Unterhandlungen zu Münster und Osnabrück gefürt werden sollten. Erst im April des Jares 1645 konnten, da sich die Zustimmung des Kaisers und der Reichsdeputation zu den Friedenspräliminarien bis 1644 verzögerte, diese entscheidenden Verhandlungen beginnen. Zu Osnabrück wurden sie zwischen den Deputirten des Kaisers, der Reichsstände und Schwedens, zu Münster zwischen dem Kaiser, Frankreich und den übrigen auswärtigen Mächten gefürt. Nach mehr als dreijäriger Beratung erhielten die Verhandlungen zu Osnabrück durch das Friedensinstrument vom 8. August 1648, zu Münster durch das vom 17. September desselben Jares ihren Abschluss, und am 14. (24.) Oktober erfolgte die gemeinschaftliche Unterzeichnung zu Münster. Gleichzeitig hatte Spanien in Gemeinschaft mit dem deutschen Reich über einen Frieden mit den vereinigten Niederlanden und mit Frankreich in Münster unterhandelt. Wärend die Verhandlungen mit dem letzteren zu keinem Ergebnis fürten, kam es am 20. (30.) Januar 1648 mit den ersteren zu einem Friedensschlusse, in welchem die Unabhängigkeit der Niederlande und ihre Loslösung von Deutschland anerkannt wurde (Londorp, Acta publica VI, 131; Theatrum Europaeum VI, 460; Schmauss, Corpus iuris gentium, p. 614, vgl. dazu auch den deutschen Reichsschluss vom 22. März 1654, Londorp VII, 603, s. auch VI, 343). Der Schweizer Eidgenossenschaft wurde dagegen ihre schon durch den Baseler Frieden vom 22. September 1499 festgestellte Unabhängigkeit in den Friedensinstrumenten selbst (instr. pacis Osnabr. art. VI, instr. pacis Monaster. art. VIII, § 61) von neuem bestätigt.

In beiden Friedensschlüssen sind als vertragschließende Teile nur der Kaiser und die Kronen Frankreichs und Schwedens, jeder Teil mit seinen Verbündeten one genauere Aufzälung der letzteren genannt, weil die Reichsstände gegen das Reich keinen Krieg gefürt haben wollten. Was den Inhalt des Friedens betrifft, so kommen hier hauptsächlich diejenigen Bestimmungen in Betracht, welche für die kirchlichen Verhältnisse von Bedeutung waren, und es empfiehlt sich, für die Besprechung und Gruppirung diejenigen Gesichtspunkte, welche schon J. St. Pütter, Geist des Westphälischen Friedens, Göttingen 1795, aufgestellt, und Eichhorn, Deutsche Stats- und Rechtsgeschichte, Th. IV, § 522 ff. angenommen hat, festzuhalten.

I. Genugtuung der Mächte. Für die Kriegskosten und für die Restitution der festen Plätze, welche die fremden Mächte in Händen hatten, erhielt:

1) Schweden ganz Vorpommern und Rügen mit einem Teile von Hinterpommern, ferner die bisher mecklenburgische Stadt Wismar, sodann die Stifter Bremen und Verden als weltliche Herzogtümer, alle diese Gebiete als erbliche Reichslehen mit Sitz und Stimme auf Reichs- und Kreisversammlungen (J. P. O. art. X, §§ 1. 2. 3. 6. 7. 9 ff. 15). Rücksichtlich der abgetretenen vorpommerschen Gebiete wurden der Krone Schweden die bisher von den Herzögen von Vorpommern in Betreff der Kollation der Prälaturen und Präbenden des Dom-

kapitels zu Camin ausgeübten Rechte zugestanden mit der Befugnis, die Präbenden nach dem Absterben der damaligen Domkapitularen zu unterdrücken und die Einkünfte zur herzoglichen Kammer einzuziehen (l. c. § 4). Mit Bremen wurden zugleich an Schweden auch die Rechte übertragen, welche den letzten Erzbischöfen über das Domkapitel und die Diözese Hamburg, sowie Stadt und Amt Wildshausen zugestanden hatten. Hinsichtlich der Religion endlich wurde ausdrücklich festgesetzt ((l. c. § 16): „De caetero ordinibus et subditis dictarum ditionum locorumque, nominatim Stralsundensibus competentem eorum libertatem, bona, iura et privilegia . . cum libero evangelicae religionis exercitio iuxta invariatam Augustanam Confessionem perpetim fruendo, circa homagii renovationem et praestationem more solito confirmabunt".

2) An Frankreich wurde, one Vorbehalt der Lehnsherrlichkeit und one die Aufnahme als Reichsstand die Hoheit über die Bistümer und die Städte Metz, Toul und Verdun, deren es sich bereits 1552 bemächtigt hatte, jedoch unter Warung der Metropolitanrechte des Erzbischofs von Trier über die drei Bistümer, ferner in gleicher Weise die Hoheit über Pignerol, die Stadt Braisach, die Landgrafschaft Ober- und Unter-Elsaß, den Suntgau und die Landvogtei über zehn Reichsstädte im Elsaß abgetreten, dagegen wurde den übrigen Reichsständen im Elsaß, insbesondere auch den Bischöfen von Basel und Straßburg, ihre Reichsunmittelbarkeit und ihre bisherige Freiheit ausdrücklich zugesichert (J. P. M. art. XI, § 69 ff., art. XII, § 85 ff.), hinsichtlich der Religion aber in Betreff der abgetretenen Gebiete bestimmt (art. XI, § 75): „Sit tamen rex obligatus in his omnibus et singulis locis catholicam conservare religionem, quem admodum sub Austriacis principibus conservata fuit omnesque quae durante hoc bello novitates irrepserunt, removere".

3) Für Hessen-Kassel wurde mit Rücksicht darauf, dass Wilhelm V. und nach dessen Tode seine Witwe Amalie Elisabeth als Vormünderin Wilhelms VI. im Bündnis mit Schweden den Krieg mit günstigem Erfolge gefürt hatten, eine außerordentliche Entschädigung bewilligt, bestehend in der zu einem weltlichen Reichslehen säkularisirten gefürsteten Abtei Hersfeld (J. P. O. art. XV, § 2; J. P. M. art. VII, § 49), dem Ober- und Unter-Eigentum derjenigen Lehen, welche früher das 1640 ausgestorbene Geschlecht der Grafen von Schaumburg (Schauenburg) an dem Stifte Minden gehabt hatte (J. P. O. art. XV, § 3; J. P. M. art. VII, § 50) und in einer Summe von 600,000 Talern, welche von den Stiftern Mainz, Köln, Paderborn, Münster und der Abtei Fulda aufzubringen war (J. P. O. art. XV, § 4; J. P. M. art. VII, § 51).

II. Entschädigungen für erlittene Verluste. Mit Rücksicht darauf, dass einzelne Reichsstände zur Befriedigung der vorher bezeichneten Mächte verschiedene Gebiete hatten abtreten oder sich ihrer Ansprüche auf solche begeben hatten, mussten diesen Entschädigungen dafür zugewiesen werden, und dadurch sind gleichfalls weitere Veränderungen in den bisherigen kirchlichen Verhältnissen Deutschlands herbeigefürt worden.

1) Brandenburg erhielt wegen seines Verzichtes auf sein Anrecht auf Pommern die zu weltlichen Fürstentümern säkularisirten Bistümer Halberstadt, Minden, Camin, ferner das Erzbistum Magdeburg als weltliches Herzogtum (mit Ausnahme der dem Kurfürsten von Sachsen zustehenden Lehen Querfurt, Jüterbock, Damar und Burg, wofür an Brandenburg als Ausgleichung das domkapitularische Amt Egeln und das Recht, den vierten Teil der erledigt werdenden erzstiftlichen Kanonikate mit ihren Einkünften einzuziehen, überlassen wurden), das Herzogtum Magdeburg, freilich nur unter Vorbehalt des lebenslänglichen Besitzes des damaligen Administrators August von Sachsen (J. P. O. art. XI, § 1—14; art. XIV, § 1—3; J. P. M. art. V, § 30). Hinsichtlich der Religion setzte zugleich das J. P. O. art. XI, § 11 fest: „In his vero domini Electoris archi — et episcopatibus de caetero salva maneant ordinibus et subditis competentia eorum iura et privilegia, cum primis invariatae Augustanae confessionis exercitium, quale nunc ibi viget, nec minus locum habeant ea

quae in puncto gravaminum inter utriusque religionis status et ordines imperii transacta et conventa sunt“ (s. darüber unten Nr. IV).

2) **Mecklenburg** empfing als Entschädigung für die an Schweden abgetretene Stadt Wismar die Bistümer Schwerin und Ratzeburg als säkularisirte Fürstentümer mit der Ermächtigung, alle Dompfründen einzuziehen, zwei erbliche Kanonikate in Straßburg und die gleichfalls säkularisirten Johanniter-Kommenden Mirow und Nemarow. Außerdem wurden dem Herzog Gustav Adolf von Güstrow für seine Person eine evangelische Präbende in Magdeburg und eine in Halberstadt gewärt (J. P. O. art. XII).

3) Das Haus **Braunschweig-Lüneburg** hatte durch die Säkularisation von Magdeburg, Bremen, Halberstadt und Ratzeburg die den Mitgliedern seines Hauses zustehenden Coadjutorstellen und außerdem die Aussicht auf den künftigen Besitz dieser Stifter verloren. Es verlangte als Entschädigung dafür die Bistümer Hildesheim, Minden und Osnabrück, welche es zum Teil wärend des Krieges inne gehabt hatte, stieß aber damit auf Widerspruch sowol bei der katholischen Partei, wie auch bei Brandenburg. Nur Osnabrück blieb als Kompensations-Objekt übrig. Da indessen dem wärend des Krieges vertriebenen Bischof Franz Wilhelm von Wartenberg die beanspruchte Restitution nicht versagt werden konnte, so wurde bestimmt, daſs nach dem Tode desselben der Herzog Ernst August von Braunschweig-Lüneburg oder eventuell ein anderer zu postulirender Prinz aus der Nachkommenschaft des Herzogs Georg von Lüneburg als Bischof folgen, für die Zukunft aber stets ein beständiger Wechsel zwischen einem katholischen und einem evangelischen Bischof (welcher letztere jedoch immer dem Hause Lüneburg anzugehören hatte) eintreten und wärend der Regierung des evangelischen Bischofs der Erzbischof die Diözesanrechte über die Katholiken ausüben sollte (J. P. O. art. XIII, § 1—8). Ferner wurden dem Hause Braunschweig-Lüneburg die beiden säkularisirten Klöster Walkenried und Gröningen überwiesen und den beiden jüngeren Sönen des Herzogs August, Anton Ulrich und Ferdinand Albert, die beiden zuerst zur Erledigung kommenden Präbenden im Kapitel zu Straßburg verheißen (l. c. art. XIII, §§ 9. 10. 13).

III. **Die Amnestie und die Restitution.** Da einer der Hauptgründe der langen Dauer des Krieges in der im Prager Frieden von 1635 (s. oben S. 830) nur beschränkter Weise bewilligten Amnestie lag, so wurde diese jetzt im Prinzip als eine allgemeine ausgesprochen („Sit utrimque perpetua oblivio et **amnestia** omnium eorum, quae ab initio borum motuum quocunque loco modove, ab una vel altera parte ultro citroque hostiliter facta sunt ita ut . . omnes et singulae hinc inde tam ante bellum quam in bello, verbis, scriptis aut factis illatae iniuriae, violentiae, hostilitates, damna, expensae absque omni personarum rerumve respectu ita penitus abolitae sint, ut quicquid eo nomine alter adversus alterum praetendere posset, perpetua sit oblivione sepultum“; J. P. O. art. II; J. P. M. art. II), und ferner angeordnet, daſs alles in geistlichen und weltlichen Angelegenheiten, soweit irgend möglich, in den früheren Zustand zurückversetzt werden sollte („Iuxta hoc universalis et illimitatae amnestiae fundamentum universi et singuli s. Romani imperii electores, principes, status (comprehensa immediata imperii nobilitate) eorumque vasalli, subditi et incolae, quibus occasione Bohemiae Germaniaeve motuum vel foederum, hinc inde contractorum, ab una vel altera parte aliquid praeiudicii aut damni quocumque modo vel praetextu illatum est, tam quoad ditiones et bona feudalia, subfeudalia et allodialia, quam quoad dignitates, immunitates, iura et privilegia restituti sunto plenarie in eum utrimque statum in sacris et profanis, quo ante destitutionem gavisi sunt aut iure gaudere potuerunt, non obstantibus, sed annullatis quibuscunque interim in contrarium factis mutationibus, J. P. O. art. III, § 1 und J. P. M. art. V, § 5, vgl. auch J. P. O. art. XV, § 1 und J. P. M. art. VII, § 48, s. ferner J. P. O. art. IV, § 56 und J. P. M. art. V, § 45).

Nach diesem Prinzip hätte ausnahmslos der Zustand, wie er im J. 1618 vor dem Beginne der Unruhen in Böhmen gewesen war, wider hergestellt werden

müssen. Gegenüber den darauf gehenden Anträgen Schwedens, Frankreichs und der mit diesen Mächten verbundenen Reichsstände wollten aber der Kaiser und die katholische Partei das Jar 1630 als entscheidend angenommen wissen und sie ließen ihren Widerstand gegen das Jar 1618 erst fallen, als für einzelne Fälle eine Abweichung von diesem Termine und die Festsetzung besonderer Normativzeiten für einzelne vorzunehmende Restitutionen von der anderen Seite zugestanden worden wor.

Vor allem war die Festsetzung des Jares 1618 als Normativjar in Betreff einer der wichtigsten Angelegenheiten, nämlich der Pfalz, wider das katholische Interesse. Danach hätte dem ältesten Sone des Kurfürsten Friedrich von der Pfolz († 1632) Korl Ludwig die Ober- und Unterpfalz mit der Kurwürde, welche letztere Maximilian von Boiern im J. 1623 mit der Oberpfalz und der Grafschoft Cham erhalten hatte, übertragen werden müssen, und in diesem Falle wäre den Katholiken die Mehrheit im Kurfürsten-Kollegium nicht mehr gesichert gewesen, auch hätte Boiern, falls es die Oberpfalz herauszugeben verpflichtet worden wäre, einen Anspruch ouf 13 Millionen Taler für aufgewendete Kriegskosten, für welchen Oberösterreich verpfändet war, gegen dos Hous Österreich erheben können. Deshalb wurde bestimmt, doss Baiern die Kur- nebst der Oberpfolz und der Grafschoft Cham bis zum Erlöschen der wilhelminischen Linie (ob sich dies bloß auf Wilhelm V. und dessen Nachkommenschaft, mithin auch auf die Descendenz von Kurfürst Maximilian oder auch auf den nicht aus einer standesgemäßen Ehe Herzogs Ferdinonds, des Bruders Wilhelms V. entsprossenen Son, den Grafen von Wartenberg bezog, bleibt zweifelhaft) behalten, sowie dass bis zum etwaigen Rückfall der boierischen Kurpfolz eine achte Stelle im Kurfürsten-Kollegium zunächst für Korl Ludwig errichtet werden sollte (so doss selbst beim Fortfalle der Stimme Böhmens noch immer 4 katholische Kurfürsten drei evongelischen gegenüberstanden), ferner die Restitution auf die Unterpfolz beschränkt, wofür dos Jor 1618 ols maßgebend anerkonnt ward, jedoch mit der Ausnohme, doss für den kirchlichen Zustond der Augsburger Konfessionsverwandten das Jor 1624 entscheiden sollte (J. P. O. art. IV, §§ 12—19; J. P. M. art. V, §§ 10—26).

Ebenso blieb für dos evongelische Baden-Durlach die Amnestie auf die untere Mark und Hochberg unter Zugrundelegung des Jares 1618 beschränkt, da dem Hause im katholischen Interesse die obere Mark, deren es 1622 durch Reichshofrats-Urteil zu Gunsten Wilhelms, eines Sones des konvertirten Markgrafen Eduard Fortunotus aus unstandesgemäßer Ehe verlustig erklärt worden wor, nicht wider gegeben wurde (J. P. O. art. IV, §§ 26. 27; J. P. M. art. V, §§ 33. 34).

Dagegen erhielt Württemberg sämtliche ihm entzogene, zum Teil vom Kaiser schon anderweit vergebene weltliche und geistliche Güter — sie sind einzeln im Friedensinstrument aufgezält — zurückerstottet (J. P. O. art. IV, §§ 24. 25; J. P. M. art. V, §§ 31. 32). Ebenso wurden Mecklenburg (J. P. O. art. XII, § 1) und eine Reihe anderer Stände (s. J. P. O. art. IV, §§ 28—45, art. V, § 27; J. P. M. art. V, §§ 8. 35) restituirt.

Am ungünstigsten fiel die Regelung des Verhältnisses für die Evongelischen in den österreichischen Erblonden aus. Die Bemühungen Schwedens um die Gewärung der Amnestie auf der Grundloge des Jores 1618 für diese blieben erfolglos. Nur für die Herzöge von Brieg, Liegnitz, Münsterberg und Oels, sowie für die Stodt Breslou wurde die Ausnahme gemocht (J. P. O. art. V, § 38): „Silesii etiam principes Augustanae confessioni addicti, duces sc. in Brieg, Liegnitz, Munsterberg et Oels itemque civitas Vratislaviensis in libero suorum ante bellum obtentorum iurium et privilegiorum nec non Augustanae confessionis exercitio ex gratia Caesarea et Regia ipsis concesso manutenebuntur“. Für die anderen schlesischen Herzogtümer wurde allein die Errichtung dreier neuer evangelischer Kirchen, der sog. Friedenskirchen bei Schweidnitz, Jouer und Glogou bewilligt (J. P. O. art. V, § 40: „Praeter haec autem, quae supra de dictis Silesiae ducatibus, qui immediate ad Cameram Regiam spectant disposita sunt, Sacra Caesarea Maiestas ulterius pollice-

ar, se illis, qui in his ducatibus Augustanae Confessioni addicti sunt, pro huius onfessionis exercitio, tres ecclesias propriis eorum sumtibus extra civitates chweidnitz, Jaur et Glogouiam prope moenia, locis ad hoc commodis iussu inae Maiestatis designandis, post pacem confectam aedificandis, quam primum l postulaverint, concessuram“). Abgesehen davon wurden aber für die oben ge achten schlesischen Gebiete für alle Einwoner one Unterschied des Stanes, ja in Nieder-Österreich allein für die Adeligen nur folgende Zugeständlsse gewärt: Sie sollten nicht genötigt werden können, wegen ihrer Zugehörigkeit ur Augsburger Konfession ihr Vermögen abzutreten oder auszuwandern, auch erechtigt sein, den evangelischen Gottesdienst außerhalb des Territoriums in beachbarten Orten zu besuchen. Für den Fall einer freiwilligen Auswanderung vurde ihnen erlaubt, ihre nicht verkauften Immobilien behufs Beaufsichtigung nd Besorgung der Bewirtschaftung frei zu betreten (J. P. O. art. V, § 39). Denjenigen ferner, welche in der Zwischenzeit in fremde Dienste getreten waren, estattete man die Rückkehr in ihre früheren Verhältnisse one weitere Benachteiligung (J. P. O. art. IV, §§ 51. 52; J. P. M. art. V, §§ 40. 41), jedoch ollten diejenigen Güter, welche die Ausgewanderten, ehe sie in schwedische oder ranzösische Dienste getreten waren, durch Konfiskation oder auf andere Weise veroren hatten, nicht zurückgegeben werden, vielmehr den damaligen Besitzern verleiben, wärend ihnen für ihre Privatforderungen der gewönliche Rechtsschutz ugesichert wurde (J. P. O. art. IV, §§ 53—55; J. P. M. art. V, §§ 42—44).

IV. Die Erledigung der kirchlichen Beschwerden und Regeung der Religionsverhältnisse. Bei den Friedensverhandlungen kam es vesentlich auch darauf an, die aus dem bisherigen Verhältnis der Religionsarteien entstandenen Irrungen und Beschwerden (die gravamina ecclesiastica) u beseitigen oder durch eine Regelung dem ferneren Entstehen solcher von vornerein vorzubeugen. Da aber an den betreffenden Abmachungen nur Schweden nter den auswärtigen Mächten ein Interesse hatte — (die Gesandten Frankreichs rklärten, „dass es ihnen wegen ihrer Religion nicht wol anstehe, die evangelischen Rechte zu befördern, weshalb nur die Schweden es tun möchten; sie wollten ihnen arin nicht zuwider sein“; Canzler, Magazin für die Geschichte, Leipzig 1790, S. 67; Pütter, Geist des westfälischen Friedens, S. 340) —, so wurde lediglich n Osnabrück über die gravamina ecclesiastica verhandelt und das Ergebnis in Artikel V und VII des betreffenden Friedensinstrumentes aufgenommen, wärend n dem J. P. M. nur eine darauf bezügliche Anerkennung ausgesprochen ward art. VI, § 47): „Cum etiam ad maiorem imperii tranquillitatem stabiliendum, o controversiis circa bona ecclesiastica et libertatem exercitii religionis, in psis de pace universali congressibus certa quaedam compositio inter Caesarem, lectores, principes et status imperii inita atque instrumento pacis cum plenipotentiariis Reginae et coronae Sueciae erecto inserta fuerit, placuit eandem ompositionem, ut et illam, de qua inter eosdem ratione eorum qui reformati ocantur, convenit, praesenti quoque tractatu firmare et stabilire, eo plane nodo, acsi de verbo ad verbum huic inserta legeretur instrumento“. In Betreff der Beschwerden der Evangelischen hatten die kaiserlichen und die schwedischen Gesandten verhandelt, so weit dagegen das Verhältnis der Lutheraner und Reformirten in Betracht kam, hatte Schweden mit den ersteren einerseits, Branenburg mit den Reformirten andererseits unter Teilnahme der Holländer und Schweizer die Verhandlungen gefürt.

Die vereinbarten Bestimmungen enthalten zunächst

A. eine Reihe allgemeiner Festsetzungen zur Beseitigung der irchlichen Beschwerden. Vor allem wurde

1) mit Rücksicht darauf, dass der Augsburger Religionsfriede zum Teil deshalb nicht mehr als bindend betrachtet wurde, weil darin die Möglichkeit der Vereinigung der Religionsparteien vorausgesetzt und ausgesprochen war, sowol er Passauer Vertrag als der erwänte Friede von neuem bestätigt, indem die in Betreff der streitigen Punkte in dem neuen Friedensinstrumente getroffenen An-

ordnungen als Deklarationen des früheren Friedens bezeichnet wurden, und wenn man auch diesmal wider der Möglichkeit einer Vereinigung der Religionsparteien mehrfach erwänte (art. V, § 1. 14. 25. 31. 48), doch zugleich zur Beseitigung jeden Zweifels festgesetzt, daſs, falls es nicht dazu kommen würde, die festgesetzten Bestimmungen für immer ihre Kraft haben sollten (art. V, § 1: „Transactio . . Passavii inita et secuta pax religionis — in omnibus suis capitulis unamini imperatoris, electorum, principum et statuum utriusque religionis consensu initis ac conclusis rata habeatur sancteque et inviolabiliter servetur. Quae vero de nonnullis in ea articulis controversis hac transactione communi partium placito statuta sunt, ea pro perpetua dictae pacis declaratione tam in iudiciis quam alibi observanda habebuntur, donec per Deo gratiam de religione ipsa convenerit, non attenta cuiusvis seu ecclesiastici seu politici intra vel extra imperium, quocunque tempore interposita contradictione vel protestatione, quae omnes inanes et nihil vigore horum declarantur“.

2) Schon der Augsburger Religionsfrieden hatte im § 15 angeordnet, Niemand solle einen „Stand des Reiches wegen der Augspurgischen Confession und derselbigen Lehr, Religion und Glaubens halb mit der That gewaltiger Weiß überziehen, beschädigen, vergewaltigen oder in andere Wege wider sein Conscienß, Wissen und Willen, von dieser Augspurgischen Confessions-Religion, Glauben, Kirchengebräuchen, Ordnungen und Ceremonien, so sie aufgericht oder nachmals aufrichten möchten, in ihren Fürstentümern, Landen und Grafschaften tringen“, und es war damals im Interesse der Reformirten ausdrücklich eine Forderung, die Zal 1530 zur Augsburgischen Konfession hinzuzufügen, zurückgewiesen worden (Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation, Bd. V, Buch 10, Kap. 5, 3. Ausg. 1852, S. 284). Nichtsdestoweniger hatte man später versucht, den Frieden bloß auf die Anhänger der Confessio Augustana invariata von 1530, also auf die Lutheraner zu beschränken, und die Reformirten mit Rücksicht auf die Confessio variata von 1540 von demselben auszuschließen. Das Osnabrücker Friedensinstrument (über die desfallsigen Verhandlungen s. Dan. Heinr. Hering, Neue Beiträge zur Gesch. der evangel.-reformirten Kirche in d. preuß.-brandenburg. Ländern, Berlin 1787, 2, S. 58 ff.) erkannte daher die Reformirten neben den Katholiken und Augsburger Konfessionsverwandten ausdrücklich als gleichberechtigt an (J. P. O. art. VII, § 1: „Unanimi quoque Caesareae Maiestatis omniumque ordinum imperii consensu placuit, ut quicquid iuris aut beneficii cum omnes aliae constitutiones imperii tum pax religionis et publica haec transactio in eaque decisio gravaminum caeteris catholicis et Augustanae confessioni addictis statibus et subditis tribuunt, id etiam iis, qui inter illos Reformati vocantur, competere debeat“ . .; vgl. auch l. c. art. XV, § 1; J. P. M. art. VII, § 48 betreffend die Anwendung dieser Bestimmungen auf Hessen-Kassel). Andererseits widerholte man aber die Vorschrift des § 17 des Religionsfriedens, daſs keine anderen Religionen als die erwänten geduldet werden sollten (J. P. O. art. VII, § 2, Abs. 2: „Sed praeter religiones super nominatas nulla alia in sacro imperio Romano recipiatur vel toleretur“).

3) Ferner wurde die Rechtsgleichheit der beiden Religionsparteien im Reiche ausgesprochen, J. P. O. art. V, § 1: „ . . (nach der unter Nr. 1 citirten Stelle) In reliquis omnibus autem inter utriusque religionis electores, principes, status omnes et singulos sit aequalitas exacta mutuaque, quatenus formae rei publicae, constitutionibus imperii et praesenti conventioni conformis est, ita ut quod uni parti justum est, alteri quoque sit justum, violentia omni et via facti, ut alias, ita et hic inter utramque partem perpetuo prohibita“. In Anwendung dieses Prinzips wurde dann angeordnet, daſs zu den ordentlichen Reichsdeputationen und zu den Stellen in den Reichsgerichten eine gleiche Anzal von Mitgliedern aus beiden Konfessionen genommen werden sollte (l. i. §§ 51. 53).

Nicht minder hingen damit folgende Bestimmungen zusammen, nämlich die Vorschrift des art. V, § 9: „Pluralitas autem votorum in causis religionem

directe sive indirecte concernentibus neqnaquam attendatur neque illa Augustanae Confessioni addictis civibns eius loci magis quam Augustanae confessionis electoribus, principibns et statibus in imperio Romano praeiudicet" . . und die des § 52 ibid: „In causis religionis omnibusque aliis negotiis, ubi status tanquam unum corpus considerari nequeunt, ut etiam catholicis et Augustanae confessionis statibus in duas partes euntibus, sola amicabilis compositio lites dirimat, non atteuta votorum pluralitate". In Sachen, welche die Religion direkt oder indirekt betrafen, sollte danach nicht die regelmäßige Abstimmung nach Stimmenmehrheit statthaft sein, ebensowenig in solchen, in welchen die katholischen Stände eine andere Meinung als die evangelischen aussprechen würden, vielmehr durfte in diesen Fällen nur eine Regelung der Angelegenheit durch gütliche Übereinkunft der Stände der beiden Religionsteile stattfinden, d. h. es fand in den eben gedachten wie in den Religionssachen die sog. itio in partes statt (vgl. zu diesen Bestimmungen des westfäl. Friedens Zöpfl, Grundsätze des gem. deutschen Staatsrechts, 5. Aufl., Leipzig und Heidelberg 1863, 1, 169 und Aegidi, Der Fürstenrath nach dem Lüneviller Frieden, Berlin 1853, S. 37. 57. 101). Nicht nur den Ständen des Reiches, sondern auch den Untertanen, sofern sie in einem Territorium geduldet waren (unten B. 2 lit. a), war übrigens diese Gleichheit des Rechtes gewärt worden, J. P. O. art. V, § 35: „Sive autem catholici sive Augustanae confessionis fuerint subditi, nullibi ob religionem despicatui habeantur, nec a mercatorum, opificum ac tribuum communione, haereditatibus, legatis, hospitalibus, leprosoriis, eleemosynis aliisque iuribus aut commerciis, multo minus publicis coemeteriis honoreve sepulturae arceantur aut quicquam pro exhibitione funeris a superstitibus exigatur, praeter cuiusque parochialis ecclesiae iura pro demortuis pendi solita, sed in his et similibus pari cum concivibus iure habeantur, aequali iustitia protectioneque tuti".

B. Die unter A. gedachten Anordnungen, vor allem das Prinzip der Gleichberechtigung der beiden Religionsparteien sollten entsprechend der Verfassung des Reiches, den Gesetzen desselben und den im Frieden selbst vereinbarten Festsetzungen zur Vollziehung gebracht werden. Die Durchfürung war von einer Reihe von faktischen Voraussetzungen abhängig, und diese lagen namentlich in der Verschiedenheit der Stellung der Katholiken und Evangelischen und unter diesen letzteren wider in der der Lutheraner und der der Reformirten. Deshalb einigte man sich ferner über eine Anzal besonderer Bestimmungen, welche unter Berücksichtigung der erwänten Normen die gegenseitigen Verhältnisse der Konfessionen regelten.

1) Was die geistlichen Güter und Anstalten betraf, so wollte die von dem päpstlichen Nuntius beeinflusste katholische Partei nicht zugeben, dass die in den Händen der evangelischen Partei befindlichen Kirchengüter denselben für ewige Zeiten überlassen würden, vielmehr nur, indem sie auf den Prager Frieden zurückging (s. oben S. 830), einen hundertjärigen Besitz zugestehen. Schließlich vereinigte man sich mit den Evangelischen über den 1. Januar 1624, als den Normaltag. Abgesehen von den säkularisirten Stiftern (s. oben S. 831) bestimmte das J. P. O. art. V, § 14: „Bona ecclesiastica immediata quod attinet, sive sunt archiepiscopatus, episcopatus, praelaturae, abbatiae, balliviae, praeposituræ, commendae sive liberae fundationes seculares aut alia, una cum reditibus, pensionibus aliisque quocunque nomine signatis, seu in urbibus seu ruri sitis, ea seu catholici seu Augustanae confessionis status die prima Januarii anni millesimi sexcentesimi vicesimi quarti possederint, omnia et singula, nullo plane excepto, eius religionis consortes, qui dicto tempore in reali eorum possessione fuerunt, usque dum de religionis dissidiis per dei gratiam conventum fuerit, tranquille et imperturbata possideant, neutrique parti liceat alteri seu in iudicio seu extra negotium facessere, multo minus turbas seu impedimentum aliquod inferre. Si vero, quod Deus prohibeat, de religionis dissidiis amicabiliter conveniri non possit, nihilominus haec conventio perpetua sit et pax semper duratura"; und im Anschluss daran § 15, Abs. 2 l. c. „Si ergo status, seu catholici seu Augu-

stanae confessioni addicti, archiepiscopatibus, episcopatibus, beneficiis aut praebendis suis **immediatis**, a die 1 Januarii 1624 iudicialiter aut extraiudicialiter exciderint, aut quocunque modo turbati fuerint, vigore harum illico tam in ecclesiasticis quam politicis omnibus novationibus abolitis restituantur, ita quidem, ut quaecumque bona ecclesiastica immediata die 1. Januarii 1624 catholico praesule regebantur, catholicum caput recipiant, et vicissim, quae dicto anno dieque Augustanae confessioni addicti possidebant, retineant etiam in posterum remissis tamen quae una pars contra alteram praetendere posset, perceptis interea fructibus, damnis et expensis". Danach sollte diejenige Religionspartei, welche am 1. Januar 1624 im wirklichen Besitz der betreffenden unmittelbaren Güter gewesen war, dieselben für immer behalten und ihr alle diejenigen restituirt werden, deren Besitz sie zwar an dem gedachten Tage gehabt, aber nachher aus irgend einem Grunde wider verloren hatte. Der Vorteil, welchen die Evangelischen durch diese Festsetzungen erlangten, war nur unbeträchtlich. Von Bistümern, welche nach der Vorschrift des § 16 ibid. wie früher durch Wal besetzt werden sollten, hatten danach die Katholiken den Protestanten nur Lübeck und den wechselnden Besitz von Osnabrück (s. oben S. 833) zu überlassen, und von den Abteien allein Gandersheim, Herdorden und Quedlinburg, da die übrigen entweder in weltliche Fürstentümer verwandelt oder als landsässige Prälaturen erbliches Besitztum einzelner Fürstentümer geworden waren. Endlich kamen auch einzelne wenngleich wenige Kanonikate in die Hände der Evangelischen, wärend der geistliche Vorbehalt (s. d. Artikel Bd. XVI, S. 561) die Vermehrung desselben hinderte. Vergleiche übrigens noch J. P. O. art. V, §§ 16—23 in betreff der rechtlichen Verhältnisse der evangelisch gewordenen Stellen.

Was die **mittelbaren Stifter** und **Klöster** anbelangt, so bedurfte es hinsichtlich derselben gleichfalls einer besonderen Festsetzung. Der Augsburger Religionsfrieden hatte in Betreff ihrer in § 19 bestimmt: „Dieweil aber etliche Stände und derselben Vorfahren etliche Stifter, Klöster und andere geistliche Güter eingezogen und dieselbigen zu Kirchen, Schulen, milden und andere Sachen angewandt, so sollen auch solche eingezogene Güter, welche denjenigen, so dem Reich ohn Mittel unterworffen und Reichsstände sind, **nicht zugehörig**, und dero Possession die Geistlichen zu Zeit des Passauischen Vertrags **oder seithero** nicht gehabt, in diesem Friedstand mit begriffen und eingezogen seyen, ... derhalben befehlen und gebieten wir hiermit und in Krafft dieses Abschieds der Kays. Maj. Cammerrichter und Beysitzern, daß sie diese eingezogenen und verwandten Güter halben kein Citation, Mandat und Proceß erkennen und decerniren sollen". Es war damit zwischen den mittelbaren Gütern, welche Reichsunmittelbaren gehörten, sich aber zur Zeit des Religionsfriedens nicht in geistlichen Händen befanden, und denen, welche ebenfalls den Reichsunmittelbaren zustanden, aber im Lande eines anderen Reichsstandes lagen und gleichfalls eingezogen waren, in der Weise unterschieden werden, dass die Verhältnisse der Güter der ersteren Art nach der Zeit des Abschlusses des Religionsfriedens, die der anderen Güter nach der Zeit des Passauer Vertrages beurteilt werden sollten (Pütter, Geist des westfäl. Friedens S. 421. 422, s. auch Godfr. Dan. Hoffmann, Comm. de die decretorio kal. Jan. a. 1624 omnique ex pace Westphalica restitutione, Ulmae 1750). Seitens der Katholiken war aber geltend gemacht worden, dass die Protestanten alle Stifter und Klöster, welche seit dem Passauer Vertrag von ihnen eingezogen worden waren, sich zu Unrecht angeeignet, also zurückzugeben verpflichtet seien. Da das Restitutionsedikt von 1629 (s. den Artikel Vorbehalt, geistlicher, Bd. XVI, S. 561) in demselben Sinne entschieden hatte, so bedurfte die Angelegenheit gleichfalls der Regelung. Auch für diese Verhältnisse wurde der 1. Januar 1624 als Normaltag angenommen. Nach J. P. O. art. V, § 25 („Quaecunque monasteria, collegia, ballivias, commendas, templa, fundationes, scholas, hospitalia aliave bona ecclesiastica mediata, ut et eorum reditus iuraque quocunque ea nomine appellata fuerint, Augustanae confessionis electores, principes, status a. 1624 die 1. Januarii possiderunt, ea omnia et singula sive re-

tenta sive restituta sive vigore huius transactionis restituenda, iidem possideant, donec controversia religionis amicabili partium compositione universali definiatur, non attentis exceptionibus sive ante sive post transactionem Passaviensem aut pacem religiosam reformata et occupata aut quod non de, vel in territorio Augustanae confessionis statuum vel exempta vel aliis statibus iure suffraganeatus, diaconatus aliave quavis ratione obligata fuisse dicuntur. Unicum solumque huius transactionis, restitutionis observantiaeque futurae fundamentum sit die 1. Januarii a. 1624 habita possessio" . .) sollten die Evangelischen one jede Ausnahme alle mittelbaren Klöster, Kollegiatstifter, Balleien, Kommenden, Kirchen, Stiftungen, Schulen, Hospitäler und andere mittelbaren Güter, welche sie an diesem Tage besessen hatten, für immer behalten. Dasselbe wurde für die Katholiken bestimmt, jedoch sollten diese nur berechtigt sein, in die in Frage kommenden Klöster solche Orden, für welche diese gestiftet waren, oder falls der betreffende Orden nicht mehr vorhanden wäre, keine anderen als die schon vor den Religionswirren gegründeten (also nicht die Jesuiten) einzufüren, s. P. O. art. V, § 26: „Omnia quoque monasteria, fundationes et sodalitia mediata, quae die 1. Januarii a. 1624 Catholici realiter possederunt, possideant et ipsi similiter, utut in Augustanae confessionis statuum territoriis et ditionibus ea sita sint, non tamen in alios religiosorum ordines quam quorum regulis primitus dicata sunt, commutentur, nisi talium religiosorum ordo plane interciderit: tunc enim magistratui catholicorum liberum esto, ex alia in Germania ante dissidia religionis exorta usitato ordine novos religiosos substituere".

Endlich wurde der 1. Januar 1624 auch als Normaltag für die Einkünfte (reditus, census, decimae, pensiones [J. P. O. l. c. §§ 46. 47]) und für eine Reihe von Gerechtsamen (iura praesentandi, inspectionis, confirmandi, corrigendi, professionis, aperturae, hospitationis, servitiorum, operarum (l. c. § 26) festgesetzt.

2) Jus reformandi. Der Augsburger Religionsfriede hatte das Recht der weltlichen Reichsstände sanktionirt, sowol selbst zur evangelischen Religion überzugehen, als auch dies ihren Untertanen zu gestatten. Den Untertanen war ein solches Recht nicht eingeräumt worden, vielmehr wurde bei den damaligen Friedensverhandlungen der Grundsatz, dass der Landesherr über die Konfession seines Territoriums und damit auch seiner Untertanen zu bestimmen habe (das jus reformandi), anerkannt. Die Protestanten hatten zwar, um ihren Glaubensgenossen unter katholischer Herrschaft die Glaubensfreiheit zu sichern, erklärt: „Sie hätten bisher ihre altgläubigen Unterthanen von derselben Religion zu bringen, noch sie dawider zu beschweren sich nicht angemaßt, wollens auch künftig nicht thun . . . . so erfordere die Billigkeit, dass auch altgläubige Chur-Fürsten und Stände ihre Unterthanen und deren Erben und Nachkommen, so künftig zu der Augsburgischen Confession treten möchten, bei ihrem Exercitio ohne einige Bedrängnis und Entgelt ruhig und unbelestiget biß zu friedlicher freundlicher künfftiger Vergleichung bleiben lassen". Dem war indessen von den katholischen Fürsten mit der Behauptung widersprochen worden: „Jeder Landesfürst habe Fug und Macht, in seinen Landen die alte Religion zu schützen und zu handhaben, ubi unus dominus ibi una sit religio, und gebür einem Fürsten, Stand und Obrigkeit nicht, daß an seinem Gegentheil der anderen Religion solle Maß und Ordnung geben, was er seine Unterthanen solle in Religionssachen glauben lassen" . . (Lehmann, De pace religionis acta publica Buch I, Kap. 23). Mangels einer Vereinigung unter den beiden Religionsparteien wurde nun auch von den Evangelischen das von den Katholiken aufgestellte Prinzip befolgt (vgl. Moser, Von der Landeshoheit im Geistlichen, S. 600), und von beiden Seiten in rücksichtslosester Weise zur Anwendung gebracht. Das J. P. O. art. V, § 30 hat zwar an sich das jus reformandi, das sog. Reformationsrecht der Reichsstände, ausdrücklich anerkannt („Quantum deinde ad comites, barones, nobiles, vasallos, civitates, fundationes, monasteria, commendas, communitates et subditos statibus imperii immediatis sive ecclesiasticis sive saecularibus subiectos pertinet, cum eiusmodi statibus immediatis cum iure terri-

torii et superioritatis ex communi per totum imperium hactenus usitata praxi etiam ius reformandi exercitium religionis competat ac dudum in pace religionis talium statuum subditis, si a religione domini territorii dissentiant, beneficium emigrandi concessum, insuper maioris concordiae inter status conservandae causa cautum fuerit, quod nemo alienos subditos ad suam religionem pertrahere eave causa in defensionem aut protectionem suscipere illisve ulla ratione patrocinari debeat, conventum est, hoc idem porro quoque ab utriusque religionis statibus observari nullique statui immediato ius, quod ipsi ratione territorii et superioritatis in negotio religionis competit, impediri posse"), so dessen konnte man nicht umhin, Abhilfe gegen die vielfachen Klagen über Religionsdruck zu schaffen, ferner mußte auch darauf Bedacht genommen werden den vorhandenen Besitzstand der Religionsübung gegen Willkür sicher zu stellen. Es wurde deshalb gleichfalls in Betreff des hier fraglichen Verhältnisses ein Normalzeit als maßgebend festgestellt, und zwar des Näheren in folgender Weise:

a) Evangelischen unter katholischer und Katholiken unter evangelischer Landesherrschaft sollte diejenige Art der Religionsübung, welche sie zu irgend einem Zeitpunkt des Jares 1624 gehabt hatten, auch fernerhin one jede Beeinträchtigung belassen werden (l. c. § 31: „Hoc — iure reformandi — non obstante statuum catholicorum landsassii, vasalli et subditi cuiuscumque generis, qui sive publicum sive privatum Augustanae confessionis exercitium anno 1624 quacunque parte anni sive certo pacto aut privilegio sive longo usu sive sola denique observantia dicti anni habuerunt, retineant id in posterum, una cum annexis, quatenus illa dicto anno exercuerunt aut exercita fuisse probare poterunt. Cuiusmodi annexa habentur instituta consistoriorum, ministeriorum, tam scholasticorum quam ecclesiasticorum, ius patronatus aliaque similia iura. Nec minus maneant in possessione omnium dicto tempore in potestate eorundem constitutorum templorum, fundationum, monasteriorum, hospitalium cum omnibus pertinentiis, reditibus et accessionibus. Et haec omnia semper et ubique observentur eo usque, donec de religione christiana vel universaliter vel inter status immediatos eorumque subditos mutuo consensu aliter erit conventum, nec quisquam a quocunque ulla ratione aut via turbetur; § 32: „Turbati aut quocunque modo destituti very, sine ulla exceptione in eum quo anno 1624 fuerunt, statum plenarie restituantur; idemque observetur ratione subditorum catholicorum Augustanae confessionis statuum, ubi dicto anno 1624 usum et exercitium catholicae religionis publicum aut privatum habuerunt"). In Konsequenz dieses Prinzips wurden alle Verträge über die Religionsübung, soweit sie der Observanz des Jares 1624 entgegenstanden, annullirt (über eine Ausnahme für Klöster im Bistum Hildesheim s. l. c. § 33 und auch den Artikel: Simultaneum Bd. XIV, S. 274) und ferner zu Gunsten derjenigen, welche der Religionsübung beraubt oder in derselben beschränkt worden waren, Restitution in den Besitzstand des Jares 1624 angeordnet (§ 32 cit.).

Aus den in den citirten §§ 31—33 getroffenen Anordnungen folgte weiter, daß Evangelische, welche in einem katholischen, Katholiken, welche in einem evangelischen Territorium im Jare 1624 weder öffentliche noch private Religionsübung besessen hatten, dem jus reformandi unterworfen blieben, und dasselbe sollte auch in Betreff derjenigen gelten, welche nach der Publikation des Friedensschlusses zu einer von der Religion des Landesherrn abweichenden Religion übergehen würden. Der Landesherr hatte in Betreff beider die Wal, ihnen Duldung zu gewären oder sie zur Auswanderung zu nötigen. Im ersteren Falle war ihnen Gewissensfreiheit, das Recht der Hausandacht und des Besuches auswärtigen Gottesdienstes zu gestatten, auch sollten sie sich der Rechtsgleichheit mit den Anhängern der berechtigten Konfessionen (s. o. S. 836) zu erfreuen haben (vgl. die für diesen Fall Anordnung treffenden §. 34 l. c.: „Placuit porro, ut illi catholicorum subditi Augustanae confessioni addicti, ut et catholici Augustanae

nae confessionis statuum subditi, qui anno 1624 publicum aut etiam privatum religionis suae exercitium nulla anni parte habuerunt, necnon qui post pacem publicatam deinceps futuro tempore diversam a territorii domino religionem profitebuntur et amplectentur, patienter tolerentur et conscientia libera domi devotioni suae sine inquisitione aut turbatione privatim vacare, in vicina vero, ubi et quoties voluerint, publico religionis exercitio interesse vel liberos suos exteris suae religionis scholis aut privatis domi praeceptoribus instruendos committere non prohibeantur, sed eiusmodi landsassii vasalli et subditi in caeteris officium suum cum debito obsequio et subiectione adimpleant nullisque turbationibus ansam praebeant"; s. ferner §. 35 vgl. oben S. 837). Wenn dagegen der Landesherr die Auswanderung befehlen oder diese freiwillig gewält werden sollte, so war jede Belästigung verboten, ferner sollte eine 5järige Frist (denen, welche die Religion erst nach der Publikation des Friedensschlusses geändert hatten, eine dreijärige) zur Auswanderung gewärt werden, sowie keinem die erforderlichen Zeugnisse (über Geburt, Freiheit, guten Leumund u. s. w.) verweigert, ungewonte Reversalien abgefordert oder Auswanderungssteuern auferlegt werden dürfen. (Hierauf bezieht sich § 36: „Quodsi vero subditus qui nec publicum nec privatum suae religionis exercitium anno 1624 habuit, vel etiam qui post publicatam pacem religionem mutabit, sua sponte emigrare voluerit aut a territorii domino iussus fuerit, liberum ei sit, aut retentis bonis aut alienatis discedere, retenta per ministros administrare et quoties ratio id postulat, ad res suas inspiciendas vel persequendas lites aut debita exigenda libere et sine litteris commeatus adire", ferner §. 37 a. a. O.). Abgesehen von der zu Gunsten der Evangelischen in Schlesien und auch wenigstens beschränkt für die in Niederösterreich ausgesprochene Befreiung von der Nötigung zur Auswanderung (s. oben S. 834), wurde dasselbe Recht den Einwonern in verpfändeten, später wider eingelösten Ländern und in solchen, über deren Hoheit ein Prozess schwebte, zugesichert (l. c. §§. 27. 40)

b) In Betreff des Verhältnisses der Lutheraner und Reformirten sollte der Zustand zur Zeit des westfälischen Friedens unter Aufrechterhaltung der darüber bestehenden Verträge und Privilegien maßgebend sein, in Zukunft sollte aber ein Landesherr, wenn er von der evangelischen Landesreligion zu der anderen evangelischen Konfession überging oder in ein evangelisches Land von einer anderen als seiner evangelischen Konfession succedirte, allein das Recht haben, one Veränderung der Kirchenordnungen und one Beschwerdung der bisherigen Religionsübung, der Kirchengüter und kirchlichen Institute, seinen Hofgottesdienst einzurichten und etwaigen Gemeinden seiner Religion die freie Übung derselben unwiderruflich zu gestatten, immer aber sollte den Gemeinden der evangelischen Landesreligion die Ernennung ihrer Kirchen- und Schulbeamten, welche von einer kirchlichen Behörde ihrer Religion zu prüfen und ordiniren, sowie vom Landesherrn unweigerlich zu bestätigen sein würden, verbleiben. L. c. art. VII, § 1 (nach der o. S. 836 mitgeteilten Stelle: „Salvis tamen semper statuum, qui protestantes nuncupantur, inter se et cum suis subditis conventis pactis, privilegiis, reversalibus et dispositionibus aliis, quibus de religione eiusque exercitio et inde dependentibus cuiusque loci statibus et subditis hucusque provisum est, salva itidem cuiusque conscientiae libertate. Quoniam vero controversiae religionis, quae inter modo dictos protestantes vertuntur, hactenus non fuerunt compositae, sed ulteriori compositioni reservatae sunt, adeoque illi duas partes constituant, ideo de iure reformandi inter utramque conventum est, ut si aliquis princeps vel alterius territorii dominus vel alicuius ecclesiae patronus posthac ad alterius partis sacra transierit aut principatum aut ditionem, ubi alterius partis sacra exercitio publico de praesenti vigeat, seu iure successionis seu vigore praesentis tractatus pacis aliove quocunque titulo nactus fuerit aut recuperarit, ipsi quidem concionatores aulicos suae confessionis citra subditorum onus aut praeiudicium secum atque in sua residentia habere liceat, at fas ei non sit vel publicum religionis exercitium, leges aut constitutiones ecclesiasticas hactenus ibi receptas immutare vel templa, scholas, hospitalia aut eo pertinentes reditus,

pensiones, stipendia prioribus adimere suorumque sacrorum hominibus applicare vel iuris territorialis, episcopalis, patronatus aliove quocunque praetextu subditis ministros alterius confessionis obtrudere ullumve aliud impedimentum aut praeiudicium directe vel indirecte alterius sacris afferre. Et ut haec conventio eo firmius observetur, liceat hoc mutationis casu ipsis communitatibus praesentare vel quae praesentandi ius non habent, nominare idoneos scholarum et ecclesiarum ministros a publico loci consistorio et ministerio, si eiusdem cum praesentantibus vel nominantibus communitatibus sunt religionis vel hoc deficiente eo loco, quem ipsae communitates elegerint, examinandos et ordinandos atque a principe vel domino postea sine recusatione confirmandos". §. 2: „Si vero aliqua communitas eveniente mutationis casu domini sui religionem amplexa petierit suo sumtu exercitium, cui princeps vel dominus addictus est, liberum esto sine reliquorum praeiudicio ei illud indulgere, a successoribus non auferendum. At consistoriales sacrorum visitatores, professores scholarum et academiarum theologiae et philosophiae, non nisi eidem religioni addicti sunto, quae hoc tempore quolibet in loco publice recepta est". (Vgl. übrigens auch den Artikel: Simultaneum Bd. XIV, S. 274).

c) An denjenigen Orten, über welche die Landeshoheit mehreren Reichsständen verschiedener Konfessionen gemeinsam zustand, sollten endlich alle religiösen Verhältnisse in dem Zustande bleiben, in welchem sie sich am 1. Januar 1624 befunden hatten, art. V, §. 43 i. f.

d) Endlich wurde noch ausdrücklich festgesetzt, daſs das Reformationsrecht nur als ein Ausfluſs der Landeshoheit, nicht aber der Lehnshoheit, der Kriminalgerichtsbarkeit und des Patronatrechtes zu betrachten sei (l. c. art. 42: „A sola qualitate feudali vel subfeudali, sive — sc. feuda et subfeuda — a regno Bohemiae sive ab electoribus, principibus et statibus imperii sive aliunde procedant, ius reformandi non dependet", und §. 44: „Sola criminalis iurisdictio, Cent-Gericht, solumque ius gladii et retentionis, patronatus, filialitatis neque coniunctim neque divisim ius reformandi tribuunt").

3) Was das Diözesanrecht und die geistliche Gerichtsbarkeit der katholischen Bischöfe und anderen Würdenträgern betraf, so hatte der Augsburger Religionsfrieden § 20 in dieser Beziehung verordnet: „so soll die geistliche Jurisdiktion (doch den Geistlichen Churfürsten, Fürsten und Ständen, Collegien, Klöstern und Ordensklöstern an ihren Renthen, Gült, Zins und Zehenden, weltlichen Lehenschaften, auch andern Rechten und Gerechtigkeiten, . . . unvorgriffen) wider die Augspurgischen Confessions-Verwandten, Glauben, Religion, Bestellung der Ministerien, Kirchengebräuche, Ordnungen und Ceremonien, so sie uffgericht oder uffrichten möchten, biß zu endlicher Vergleichung der Religion nicht exercirt, gebraucht und geübt werden, sondern derselbigen Religion, Glauben, Kirchengebräuchen, Ordnungen, Ceremonien und Bestellung der Ministerien . . . ihren Gang lassen, und kein Hindernus oder Eintrag dardurch beschehen, und also hierauf . . . biß zu endlicher Christlicher Vergleichung der Religion die Geistliche Jurisdiction ruhen, eingestellt und suspendirt seyn und bleiben: Aber in andern Sachen und Fällen der Augspurgischen Confession, Religion, Glauben, Kirchengebräuchen, Ordnungen, Ceremonien und Bestellung der Ministerien nicht anlangend, soll und mag die Geistliche Jurisdiktion durch die Erzbischoff, Bischoff und andere Prälaten, wie deren Exercitium an einem jeden Ort hergebracht und sie in deren Übung, Gebrauch und Possession sind, hinfür wie bisher unverhindert exercirt, geübt und gebraucht werden". Diese Bestimmungen hatten zu vielen Streitigkeiten Anlaſs gegeben, da die katholischen Prälaten auf Grund der zuletzt angeführten Klausel ihre Jurisdiktion in möglichst weitem Umfang aufrecht zu erhalten suchten und z. B. auch evangelische Ehesachen, Patronats- und Zehntstreitigkeiten fernerhin vor ihr Forum zu ziehen suchten. Bei den Friedensverhandlungen verlangten daher die Evangelischen, daſs die geistliche Gerichtsbarkeit über ihre Glaubensgenossen ganz aufgehoben werden solle („ecclesiastica iurisdictio penitus sublata esto"), wärend die Katholiken dies nicht zugeben wollten. Schließlich einigte man sich über die folgende Festsetzung (J. P. O. art. V, § 48)

„Jus dioecesanum et tota iurisdictio ecclesiastica cum omnibus suis speciebus contra Augustanae confessionis electores, principes, status (comprehensa libera imperii nobilitate) eorumque subditos tam inter catholicos et Augustanae confessioni addictos, quam inter ipsos solos Augustanae confessionis status usque ad compositionem christianam dissidii religionis suspensa esto et intra terminos territorii cuiusque ius dioecesanum et iurisdictio ecclesiastica se contineat. Ad consequendos tamen reditus, census, decimas et pensiones in iis Augustanae confessionis statuum ditionibus, ubi catholici a. 1624 notorie in possessione vel quasi exercitii iurisdictionis ecclesiasticae fuerunt, utantur eadem posthac quoque, sed non nisi in exigendis bis pensionibus nec procedatur ad excommunicationem, nisi post tertiam demum denunciationem. — Catholicorum Augustanae confessioni addicti status provinciales et subditi, qui a. 1624 ecclesiasticam iurisdictionem agnoverunt, in iis casibus, modo dictae iurisdictioni subsint, qui Augustanam confessionem nullatenus concernunt, modo ipsis occasione processus nihil iniungatur, Augustanae confessioni vel conscientiae repugnans. Eodem etiam iure Augustanae confessionis magistratuum catholici subditi censeantur inque hos qui a. 1624 publicum religionis catholicae exercitium habuerunt, ius dioecesanum, quatenus episcopi illud dicto anno quiete in eos exercuerunt, salvum esto.“

Danach wurde das Diözesanrecht und die geistliche Gerichtsbarkeit der katholischen Amtsträger in Streitigkeiten der Evangelischen untereinander und unter Evangelischen und Katholiken für suspendirt erklärt, davon aber die Ausnahmen gemacht, dass 1) wo die Katholiken im J. 1624 im notorischen Besitze der geistlichen Jurisdiktion gewesen wären, diese weiter behufs Beitreibung der Einkünfte, Zehnten, Pensionen ausgeübt werden dürfe und 2) dass da, wo die evangelischen Untertanen katholischer Stände im Jare 1624 die geistliche Jurisdiktion anerkannt hätten, dieselbe jedach unbeschadet der Bekenntnis- und Gewissensfreiheit, weiter fortbestehen sollte.

In den Reichsstädten, in welchen beide Konfessionen Religionsübung besaßen, sollten die katholischen Bischöfe keine Gerichtsbarkeit über die Evangelischen mehr geltend machen, über die katholischen Bürger aber nach die Observanz des Jares 1624 ausüben (l. c. § 49: „In quibus civitatibus vero imperii mixtae religionis exercitium in usu est, catholicis episcopis contra cives Augustanae confessionis nulla sit iurisdictio, at catholici iuxta observantiam dicti anni 1624 suo iure experiantur“).

Was dagegen die katholischen Untertanen evangelischer Reichsstände betraf, so sollte über diese die geistliche Jurisdiktion den bisherigen katholischen Bischöfen nach Maßgabe der ruhigen Ausübung derselben im Jare 1624 unter der Bedingung, dass die Katholiken in dem betreffenden Lande wärend des gedachten Jares die öffentliche Religionsübung behalten hätten, gewart bleiben (s. den angefürten § 48 a. E.).

Wegen der Ausübung der geistlichen Gerichtsbarkeit über die Evangelischen in evangelischen Territorien trifft der Frieden keine direkten Anordnungen. Sie wurde indirekt als ein Recht der Landeshoheit anerkannt durch die Bestimmung des § 48 (über die evangelischen Stifter), dass sie sich nicht über die Grenzen des Territoriums hinaus erstrecken sollte („et intra terminos territorii cuiusque ius dioecesanum et iurisdictio ecclesiastica se contineat“), vergleiche auch v. Meiern act. pacis publica Th. 5, S. 724, nach welchem schon im Juni 1648 bei den Verhandlungen der Grundsatz aufgestellt war: „Salva tamen utique imperii statibus suis in terris ac ditionibus tam quoad ecclesiastica quam politica vigore iuris territorialis, ut et huius pacificationis libere disponendi potestate; neque ius episcopale cum suis annexis ullo titulo vel praetextu extra territorium exerceatur vel extendatur“. Besondere Anwendung fand der eben erwänte Grundsatz auf die Bistümer, welche der Krone Schweden und dem Kurfürsten von Brandenburg überwiesen waren (s. o. S. 831. 832). Das der ersteren zugeteilte Erzbistum Bremen hatte selbst noch, als es schon in die Hände der Evangelischen gekommen war, verschiedene Metropolitanrechte im Braunschwei-

gischen und in anderen fremden Territorien aufrecht zu erhalten versucht, und da man besorgte, dass die schwedische Krone diese Rechte gleichfalls geltend machen werde, wurde im J. P. O. art. V, § 24 eine besondere dies vorbeugende Bestimmung festgesetzt, in welcher ausdrücklich auf den vorhin citirten Satz des § 48 hingewiesen ist. In Betreff Brandenburgs fürchtete man, dass es wegen des Erzstiftes Magdeburg die Rechte eines Primas Germaniae über die Evangelischen beanspruchen könnte, und daher wurde im art. XI der für Schweden in Betreff Bremens maßgebende § 24, art. V auch hier für anwendbar erklärt.

V. Die Erledigung der inneren politischen Beschwerden. Bei der Regelung der hierher gehörigen Verhältnisse traf das Interesse der fremden Mächte, den Reichsständen eine vom Kaiser möglichst unabhängige Stellung zu sichern, mit den darauf gerichteten Bestrebungen der letzteren zusammen, und auch der Unterschied der Religion trennte hier die Stände nicht so weit, dass sie sich in der Erreichung dieses Zieles entgegen zu arbeiten hätten versucht fülen können. Die ursprünglich dem Kaiser allein in Deutschland zustehende Souveränetät, sein sog. summum imperium, war schon längst durch die statliche Entwicklung Deutschlands in Frage gestellt, und die Rechte, welche die Reichsstände im Laufe der Zeit erworben hatten, ließen sich nicht mehr als ein Inbegriff von bloßen Lehen, Regalien und schutzherrlichen Rechten bezeichnen. Zu einer begrifflichen Feststellung derselben wurde damals nicht geschritten. Das Friedensinstrument gebraucht für diese Rechte das Wort ius territorialis (der französische Entwurf, v. Meiern a. a. O. Th. I, S. 444, Nr. 8 hatte den Ausdruck: souveraineté) und sicherte dieses ius den Reichsständen ausdrücklich zu, J. P. O. art. 8, §. 1: „Ut autem peovisum sit, ne posthac in statu politico controversiae suboriantur, omnes et singuli electores, principes et status imperii Romani in antiquis suis iuribus, praerogativis, libero juris territorialis tam in ecclesiasticis quam in politicis exercitio, ditionibns, regalibus horumque omnium possessione, vigore huius transactionis ita stabiliti firmatique sunto, ut a nullo unquam sub quocunque praetextu de facto turbari possint vel debeant.“ Insbesondere wurde ihnen ferner das Stimmrecht bei allen Beratungen über Reichsgeschäfte und ferner das Recht, Bündnisse unter sich und mit auswärtigen Mächten zu ihrer Erholung und Sicherheit vorbehaltlich jedoch der Rechte des Kaisers, des Reiches und des Landfriedens bestätigt, l. c. § 2: „Gaudeant sine contradictione iure suffragii in omnibus deliberationibus super negotiis imperii, praesertim, ubi leges ferendae vel interpretandae, bellum decernendum, tributa indicenda, delectus aut hospitatationes militum instituendae, nova munimenta intra statuum ditiones extruenda nomine publico veteave firmanda praesidiis, necnon ubi pax aut foedera facienda aliave eiusmodi negotia peragenda fuerint, nihil horum aut quicquam simile posthac unquam fiat vel admittatur, nisi de comitiali liberoque omnium imperii statuum suffragio et consensu. Cum primis vero ius faciendi inter se et cum exteris foedera per sua cuiusque conservatione ac securitate singulis statibus perpetuo liberum esto, ita tamen ne eiusmodi foedora sint contra imperatorem et imperium pacemque eius publicam vel hanc imprimis transactionem fiantque salvo per omnia iuramento, quo quisque imperatori et imperio obstrictus est.“ Wenngleich die Landeshoheit trotz aller dieser Konzessionen an die Reichsstände keine vollständige Statsgewalt geworden war und die letztere immer noch nicht die Stellung von oberster und unabhängigen (souveränen) Gewalten erlangt hatten, vielmehr noch Glieder eines größeren Statskörpers blieben und die Landeshoheit durch die Reichsgesetze gebunden, sowie der Oberaufsicht von Kaiser und Reich unterworfen war, so waren doch die Angelegenheiten, bei welchen die Reichsstände mitzuwirken hatten, so umfassend, dass das Imperium des Kaisers praktisch wenig mehr zu bedeuten hatte und dass einzelne Schriftsteller schon damals das höchste Imperium dem Kaiser und den Reichsständen gemeinschaftlich zuschreiben konnten.

Die gedachten Rechte wurden sodann insbesondere auch den Reichsstädten zugesprochen, J. P. O. art. VIII, § 4; J. P. M. art. IX, § 65, vor allem auch wegen der religiösen Verhältnisse derselben noch spezielle Bestimmungen getrof-

sen. So wurde ihnen das ius reformandi gleichfalls zugesichert, J. P. O. art. V, § 29: „Liberae imperii civitates prout omnes atque singulae sub appellatione statuum imperii non tantum in pace religionis et praesenti eiusdem declaratione, sed et alias ubique indubitate continentur, ita et ex illarum numero eae, in quibus unica tantum religio a. 1624 in usu fuit, tam ratione iuris reformandi, quam aliorum casuum religionem concernentium in territoriis suis et respectu subditorum non minus ac intra muros et suburbia idem cum reliquis statibus imperii superioribus ius habeant, adeoque de istis generaliter disposita et conventa de his quoque dicta et intellecta sunto", wobei weiter ausdrücklich festgesetzt wurde, daſs die Eigenschaft einer evangelischen Reichsstadt dadurch nicht als aufgehoben betrachtet werden sollte, daſs sich einzelne katholische Bürger wärend des Jares 1624 dort aufgehalten hätten oder in einigen unmittelbaren und mittelbaren Stiftern und Klöstern katholischer Gottesdienst gehalten worden wäre. Ferner wurde angeordnet, daſs für die einer Konfession angehörigen und für die gemischten Reichsstädte, wozu namentlich Augsburg, Dinkelsbühl, Biberach, Ravensburg und Kauffbeuren gerechnet wurden (vgl. dazu auch art. V, §§ 4—12), die Restitution in allen, namentlich den religiösen Beziehungen nach dem Zustand am 1. Januar 1624 stattfinden sollte.

Ebenso wurden auch die unmittelbaren Reichsritterschaft in Betreff der Religion den übrigen Reichsständen gleichgestellt, P. J. O. art. V, § 28 („Libera et immediata imperii nobilitas omnisque et singula eius membra una cum subditis et bonis suis feudalibus et allodialibus, nisi forte in quibusdam bonis ratione bonorum et respectu territorii vel domicilii aliis statibus reperiantur subiecti, vigore pacis religiosae et praesentis conventionis, in iuribus religionem concernentibus et beneficiis inde promanantibus, idem ius habeant, quod supradictis electoribus, principibus et statibus competit, nec in iis, sub quocunque praetextu impediantur aut turbentur, turbati vero omnes in integrum restituantur"), und der § 2 l. c. begreift unter der Anordnung, daſs die Restitution in den kirchlichen Verhältnissen nach dem Normaltage, dem 1. Januar 1624 erfolgen soll, auch die unmittelbaren Reichsdörfer (communitates et pagi immediati).

VI. Die Vollziehung und Sicherstellung des Friedens. Die Erledigung derjenigen Angelegenheiten, welche wärend der Verhandlungen nicht zum Abschluſs gebracht worden waren, wurde einem sechs Monate nach der Ratifikation des Friedens abzuhaltenden Reichstage vorbehalten (J. P. O. art. VIII, 23; J. P. M. art. IX, § 64). Die Einstellung aller Feindseligkeiten sollte sofort nach Unterzeichnung des Friedensinstrumentes erfolgen (J. P. O. art. XVI, § 1; J. P. M. art. XV, § 98) und die gegenseitige Auswechselung der Urkunden innerhalb acht Wochen statthaben (J. P. O. art. XVII, § 1; J. P. M. art. XVI, § 111). Inzwischen sollte der Kaiser durch das ganze Reich Edikte dahin erlassen, daſs die nach dem Frieden zu erfolgenden Restitutionen nötigenfalls mit Hilfe der kreisausschreibenden Fürsten und Kreisobersten oder auch etwaiger besonderer, von den Beteiligten zu erbittenden kaiserlichen Kommissionen erfolgen sollten (J. P. O. art. XVI, § 2 ff.; J. P. M. art. XV, §§ 100 ff.).

Ferner wurde der Friede für ein dauerndes allgemeines Reichsgesetz (perpetua lex et pragmatica imperii sanctio) erklärt, deshalb seine Aufnahme in den nächsten Reichsabschied sowie in die kaiserliche Walkapitulation angeordnet (J. P. O. art. XVII, § 2; J. P. M. art. XVI, § 112) und jeder Einwand und Widerspruch dagegen als nichtig ausgeschlossen (J. P. O. art. XVII, § 3: „Contra hanc transactionem ullumve eius articulum aut clausulam nulla iura canonica vel civilia, communia vel specialia, conciliorum decreta, privilegia, indulta, edicta, commissiones, inhibitiones, mandata, decreta, rescripta, litispendentiae, quocunque tempore latae sententiae, res iudicatae, capitulationes caesareae et aliae, religiosorum ordinum regulae aut exemtiones, sive praeteriti sive futuri temporis protestationes, contradictiones, appellationes, investiturae, transactiones, iuramenta, renunciationes, pacta sive dedititia sive alia, multo minus edictum anni 1629 vel transactio Pragensis cum suis appendicibus aut con-

cordata cum pontificibus aut interimistica anni 1548 ullave alia statuta sive politica sive ecclesiastica decreta, dispensationes, absolutiones vel ullae aliae, quocunque nomine aut praetextu excogitari poterint, exceptiones unquam allegentur, audiantur aut admittentur nec uspiam contra hanc transactionem in petitorio aut possessorio seu inhibitorii seu alii processus vel commissiones unquam decernantur", ebenso J. P. M. art. XVI, § 113, gl. auch J. P. O. art. XVII, § 12 und J. P. M. art. XVI, §. 120).

Die Verletzung des Friedens wurde mit der Strafe des Friedensbruches belegt (J. P. O. art. XVII, § 4: „ . . . sive clericus sive laicus fuerit, poenam fractae pacis ipso iure et facto incurrat contraque eum iuxta constitutiones imperii restitutio et praestatio cum pleno effectu decernatur et demandetur"; ebenso J. P. M. art. XVI, § 114), auch wurde jedem gestattet, wenn er durch Übertretung des Friedens verletzt worden und die Sache nicht binnen drei Jaren auf dem Wege der Güte oder des Rechts beendet sein sollte, zu den Waffen zu greifen und die Hilfe aller an dem Frieden Beteiligten in Anspruch zu nehmen (J. P. O. art. XVII, § 6; J. P. M. art. XIII, §. 116: teneantur omnes et singuli huius transactionis consortes innctis cum parte laesa consiliis viribusque arma sumere ad repellendam iniuriam, a passo moniti, quod nec amicitiae nec iuris via locum invenerit" . . .).

Die in Aussicht genommenen Edikte (s. oben S. 845) erließ der Kaiser am 7. November 1648. Die Auswechslung der ratifizirten Instrumente erfolgte aber erst am 8. Februar 1649. Seit Ende des Jares 1648 waren die Unterhandlungen zu Prag zwischen den obersten Heerfürern der kaiserlichen und der schwedischen Truppen zur Vollziehung des Friedens eröffnet und nachher zu Nürnberg fortgesetzt worden. Da sich an diesen auch die Abgeordneten der meisten Reichsstände beteiligten, so wurde eine Deputation aus allen drei reichsständischen Kollegien (dem der Kurfürsten, der Fürsten und der Städte) am 23. Juni 1649 niedergesetzt. Diese stellte am 11. September desselben Jares die Präliminarien und am 16. Juni 1650 den Haupt-Executionsrecess fest.

Der Vorschrift über die Aufnahme des Friedens in den nächsten Reichsabschied wurde zu Regensburg im Jare 1654 genügt. Der betreffende Reichsabschied bestimmt § 5 (Sammlung der Reichsabschiede 3, 642): „So haben wir um dessen allen mehrer Bestärck- und Befehligung willen, berührten allgemeinen Reichs-Frieden-Schluß und die darüber zu Münster und Osnabrück aufgerichtete Instrumenta pacis, sammt dem arctiori exequendi modo und Nürnbergischen Executions-Receß gegenwärtigen Reichs-Abschied an Worten zu Worten, nachsolgenden Buchstäblichen Inhalts inseriren und einrücken lassen". Ferner ist auch in in die späteren kaiserlichen Walkapitulationen, zuletzt noch in die an Franz II. Art. IV, § 13 eine die Aufrechterhaltung des Friedens zusichernde Klausel aufgenommen worden.

Schon zu Münster hatte der päpstliche Legat Kardinal Fabius Chigi am 14. und 26. Oktober 1648 gegen den Frieden protestirt und unterm 26. November desselben Jares erließ Papst Innocenz X. die Bulle: Zelo domus dei (Bullar. Magn. 5, 466; Bull. Taurin. 15, 603, publizirt am 3. Januar 1651), in welcher die Bestimmungen des Friedensinstrumentes, weil dieselben one die Genehmigung des päpstlichen Stules festgestellt waren, für nichtig erklärt und kassirt wurden. Praktischen Erfolg hatte diese Protestation nicht. Im Gegenteil ist bei gegebenen Anlässen in der Folgezeit der Frieden, wenngleich er in einzelnen Punkten erst nach vielen Streitigkeiten zur Durchfürung gelangt ist, widerholt bestätigt worden (siehe J. L. Klüber, Völkerrechtliche Beweise für die fortdauernde Gültigkeit des westfälischen oder allgemeinen Religionsfriedens, Erlangen 1841). Seine Bestimmungen über das Verhältnis der Religionsparteien sind an sich durch die Auflösung des früheren deutschen Reiches im Jare 1806 nicht entfallen, vielmehr erst später durch die Landesgesetzgebung im Sinne der Parität und Toleranz (s. den Artikel Parität Bd. XI, S. 223 und den Artikel Toleranz im Supplementband) erweitert und ausgedehnt worden.

Das urkundliche Material über den westfälischen Frieden am besten in J. G. v. Meiern, Acta pacis publica, oder westphälische Friedenshandlungen und Geschichte, Hannover und Göttingen 1734—1736, 6 Thle. (Dazu Joh. Ludolf Walther, Universalregister über die 6 Theile der westphälischen Friedens-Handlungen und Geschichte, Göttingen 1740); J. G. v. Meiern, Acta pacis executionis publica, oder Nürnbergische Friedens-Executions-Handlungen rc., 2 Thle., Hannover und Tübingen 1736; Leipzig und Göttingen 1737; Desselben Acta comitialia Ratisbonensia publica de 1653 et 1654, 2 Thle., Leipzig 1738; Göttingen 1740. Von Ausgaben sind hervorzuheben: Instrumenta pacis Caes. Suec. et Caes. Gallic. . . . praefatus est. J. E. de Meiern, Gotting. 1738; Die Urkunden der Friedensschlüsse zu Münster und Osnabrück nach authent. Quellen rc., Zürich 1848. An Litteratur ist zu nennen: Joh. Steph. Pütter, Geist des westfälischen Friedens, Göttingen 1795; v. Senkenberg, Darstellung des westphälischen Friedens, Frankfurt 1804; Woltmann, Geschichte des westphälischen Friedens, Leipzig 1808, 2 Bände. Im übrigen siehe die Litteratur-Nachweisungen bei Joh. Stephan Pütter, Litteratur des teutschen Staatsrecht, Göttingen 1776 bis 1783, Bd. 2, S. 420. 492; Bd. III, S. 69; Bd. 4 (von Klüber, Erlangen 1791), S. 128. 140. **P. Hinschius.**

Westgotisches Reich. (S. Goten V, S. 284.) Als Alarich plötzlich in der Blüte seines Lebens im Süden Italiens durch den Tod fortgerafft worden, wurde sein Schwager Athaulf von den Goten zum Nachfolger erwält. Er knüpfte mit dem Kaiser Honorius Unterhandlungen an und übernahm es, gegen die Zusage fester Wonsitze, die römische Herrschaft in Gallien und Spanien widerherzustellen, die von den vorgedrungenen germanischen Volksstämmen nicht minder als von herrschsüchtigen Usurpatoren bedroht war. Seinen früheren Plan, den römischen Namen zu vernichten, gab Athaulf auf und suchte jetzt den römischen Namen mit gotischen Kräften aufzurichten. Die Eroberung Spaniens setzte nach Athaulfs Tode, der im Jare 415 als ein Opfer alter Blutrache umkam, Wallia, der zum Fürer der Goten gewält war, im Auftrage des Kaisers fort und beschränkte die dort eingedrungenen Stämme auf den nordwestlichen Teil des Landes. Als Lon für diese Dienstleistung erhielt Wallia für die Goten, die nach Gallien zurückgerufen waren, feste Sitze: nämlich das Land an der Garonne bis zum Meere, also die Provinz Aquitania secunda, und gründete das von der Hauptstadt Toulouse benannte tolosanische Reich.

Das westgotische Reich in Gallien war kaum begründet, als Wallia (im Jare 419) starb. Die Goten wälten Theoderich zu ihrem Könige, der durch Umsicht und Tapferkeit das neue Reich in Gallien befestigte und nach Bedürfnis erweiterte. Gegen die Sueven, die nach dem Abzug der Vandalen von Spanien dort weiter vordrangen, leistete er anfangs den Römern Hilfe, später aber hinderte er den König Rechiarius nicht mehr, seine Eroberungen bis an den Ebro auszudehnen. Dieser bekannte sich zuerst zum Christentum und zwar aus Rücksicht auf die Romanen zum katholischen Bekenntnis. Er erhielt von Theoderich die Tochter zur Gemalin. Auch mit den nach Nordafrika übergesiedelten Vandalen knüpfte Theoderich Verbindungen an und gab dem Hunerich, dem ältesten Son Geiserichs, ebenfalls eine Tochter zur Frau. Die Mißhandlung aber, welche sie von ihrem Schwiegervater erfur, ließ Theoderich auf Rache sinnen und er verbündete sich mit den Sueven und den Römern. Geiserich wandte sich an die Hunnen, welche damals nach langer Vielherrschaft, die sie zu friedlicher Haltung gegen die Römer genötigt hatte, unter Fürung ihres Königs Attila standen, der große Eroberungspläne gefaßt hatte. Den von Attila nach Westen gefürten Schaaren trat Theoderich mit den Römern unter Aëtius verbündet entgegen, bezalte aber den Sieg in der furchtbaren Schlacht auf den catalaunischen Gefilden (im J. 451), welche den Sieg der christlichen Kultur über heidnische Barbarei damals entschied, mit seinem Leben. Noch auf dem Schlachtfelde wälten die Goten seinen tapferen Son Thorismund, der sie zum Siege gefürt hatte, zum König.

Nach kurzer Regierung fand er schon seinen Tod in einer Verschwörung, die sein Bruder angezettelt hatte.

Theoderich II., der sich durch Brudermord den Weg zum Thron gebant, mischte sich bald, von Herrschsucht getrieben, one weiteren Anlass in die römischen Verhältnisse ein, die gerade damals durch die Ermordung Valentinians III. in große Verwirrung gerieten. Er suchte, eingedenk des Planes Athaulfs, den römischen Namen mit gotischen Kräften aufzurichten, seinen Lehrer und Freund Avitus mit dem kaiserlichen Purpur zu bekleiden, indem er den Römern Hilfe gegen auswärtige Feinde und Ersatz für alles das verhieß, was sie durch Alarich früher gelitten hatten. Für sich und sein Volk, das onedies schon auf einer gewissen Stufe christlicher Kultur stand, war er bemüht, die römische Civilisation in ihren guten Elementen sich anzueignen, und den Gegensatz zwischen Romanen und Germanen möglichst auszugleichen. Das Bild des Hoflebens Theoderichs, welches uns Sidonius Apollinaris, der Schwiegerson des Avitus, entworfen hat, beweist, wie empfänglich nicht bloß die Goten für die römischen Kulturelemente waren, sondern auch wie gut sie damit ihre germanischen Sitten zu verbinden wussten.

Theoderich war durch die Thronerhebung des Avitus mit seinen Plänen so sehr an die römischen Interessen gekettet, dass er den verheerenden Einfällen der Sueven in die römischen Provinzen Spaniens Einhalt tat, und diese beschützte. Als aber unterdes Avitus in Rom abgesetzt worden war, glaubte sich Theoderich durch diese Behandlung seines Schützlings aller Verpflichtungen gegen den Nachfolger Majorian überhoben und unternahm es nun, Spanien seiner Herrschaft zu unterwerfen, da onedies die Wonsitze in Gallien den Goten zu enge geworden waren. Schon drang Theoderich siegreich in Spanien vor, als der Sturz des Majorian seiner Unternehmung eine andere Wendung gab; denn nun stand ihm das südliche Gallien offen, dessen er sich teilweise bemächtigte. Die Sueven vereinigten sich in Spanien unter der Herrschaft Remismunds, stellten die Ordnung der Dinge wider her und schlossen mit Theoderich ein Bündnis. Der Sueven-König Remismund, der eine Gemalin aus westgotischem Königsgeschlecht genommen hatte, trat nun auch zum arianischen Bekenntnis über. Theoderich sandte seinen Feldherrn Ajax, der als Apostat des katholischen Glaubens ein eifriger Arianer war, nach Spanien, und es gelang ihm durch seine Überredungskunst das ganze Suevenvolk für den Arianismus zu gewinnen.

Bevor Theoderich die wirren Verhältnisse im weströmischen Reiche für seine Herrschaft in Gallien weiter ausbeutete, fiel er durch die Hand seines Bruders Eurich, der sich gleich im Anfang seiner Regierung Galliens bis zur Rhone und Loire bemächtigte, one Widerstand zu finden. Vergebens suchte der Kaiser Nepos das wichtige Arverner-Gebiet noch zu retten; selbst die Überredungskraft des von ihm abgesandten Epiphanius, Bischof von Pavia, der den Ruf der Heiligkeit genoß, war nicht im Stande den König Eurich umzustimmen. Der bald darauf (im Jare 475) eintretende Sturz des römischen Reiches wurde wie für alle in dasselbe eingedrungenen germanischen Völker, so insbesondere für die Westgoten, das Zeichen, ihre Eroberungen fortzusetzen. Eurich drang über die Rhone vor und unterwarf Gallien bis an die ligurischen Alpen. In Spanien, wo die römische Herrschaft ein Ende nahm, beschränkte er die Sueven auf den nordwestlichen Teil des Landes. Das tolosanische Reich erreichte unter Eurich seine größte Ausdehnung und Macht. Von nahe und ferne, selbst von Persien erschienen Gesandte am westgotischen Königshof, um Bündnisse abzuschließen, zur Freundschaft oder zum Schutze. (Vgl. Sidon. Apollin. carm. VII.) Selbst die Idee einer kaiserlichen Oberhoheit fiel jetzt gänzlich fort und Eurich betrachtete sich in dem ganzen Reich als Souverain.

Für die Herstellung und Erhaltung der inneren Ordnung im Reiche war der König Eurich eifrig zu sorgen bemüht. Wärend er die unterworfenen Romanen bei ihrem römischen Rechte beließ, so ließ er für die Westgoten das Volksrecht, wie es sich als Gewonheitsrecht allmählich ausgebildet hatte, zum erstenmal aufzeichnen und in eine Sammlung bringen. Es entwickelte sich in dem Reiche ein

solcher Zustand der Sicherheit, dass die Romanen trotz des Verlustes von zwei Dritteilen ihres Grundbesitzes im Vergleich mit den früheren furchtbaren Auflagen der römischen Beamten noch gewonnen zu haben glaubten.

Man hat dem König Eurich eine planmäßige grausame Verfolgung der Katholiken zugeschrieben, ja die Absicht einer gewaltsamen Unterdrückung oder Vernichtung der katholischen Kirche beigelegt; aber wie passt das in Eurichs Regierungssystem, welches den inneren Frieden des Reiches durchgängig bezweckte? Schon der Umstand allein, dass Eurich einem Katholiken wie Leo, der ein Urenkel des Fronto war und von Narbonne stammte, den größten Einfluss auf die Statsangelegenheiten eingeräumt hatte, spricht gegen jene Annahme. Sie ruht lediglich auf den Nachrichten des Sidonius Apollinaris, dem Gregor von Tours später gefolgt ist. Des Sidonius Zeugnis aber ist deshalb nicht zuverlässig, weil er ein heftiger politischer und religiöser Gegner von Eurich gewesen ist, der vorzüglich dazu beigetragen hat, dass die Auvergne der westgotischen Herrschaft so lange und hartnäckig widerstand. Gerade das Beispiel dieses katholischen Bischofs belehrt uns, dass Eurich gegen ihn, wie auch gegen Andere einschritt, weil sie sich tief in politische Angelegenheiten eingemischt und den religiösen Hass der Katholiken gegen die arianischen Goten als Ketzer angeschürt hatten. Sie hatten öffentlich erklärt, dass der bloße Gedanke, unter Arianern zu stehen, schon schaudern mache. Deshalb war Sidonius von Eurich gefangen genommen. Und doch behandelte ihn der König milde und schenkte ihm auf die Verwendung Leos die Freiheit wider. Wie hätte Leo den katholischen Bischof auffordern können, eine Geschichte Eurichs zu schreiben, wenn dieser der angeblich planmäßige und grausame Verfolger der Katholiken gewesen wäre?

Wenn Eurich katholische Bischöfe seines Reiches exilirt, ja einige mit dem Tode bestraft hat, so trifft das letztere nur die Bischofssitze von Novempopulana, einer Provinz, in welcher der katholische Klerus nach der glaubwürdigen Schilderung Salvian's so tief gesunken war, dass Alle den größten Anstoß daran nahmen. Hier sah sich Eurich bei politischen Übergriffen von seiten der Bischöfe viel weniger zur Schonung veranlasst, als anderswo. Sowol Salvian als auch Sidonius selbst an einer Stelle (epist. VII, 6) sehen in dieser Strafe ein Gottesgericht. — Aus dem angeblich verfolgungssüchtigen König Eurich wird bei genauerer Betrachtung ein Beschützer der Rechte der arianischen Westgoten gegen die An- und Übergriffe der romanisch katholischen Bischöfe.

Der Widerstand der katholischen Kirche gegen die westgotische Herrschaft wurde für diese erst gefärlich, als nach dem Tode Eurich's, des mächtigsten Königs, im J. 484, sein jugendlicher, dem Vater an Kraft weit nachstehender Son Alarich zur Regierung gelangte, wärend gleichzeitig ein mächtiger Rivale, nämlich Clodwig, mit seinen kriegerischen Franken im nördlichen Gallien sich festsetzte und nach seinem glänzenden Siege über die Alemannen das Christentum in der Form des katholischen Bekenntnisses feierlich annahm. Nun richteten sich die Blicke der katholischen Romanen sofort auf den Frankenkönig hin. Es half Alarich nichts, wenn er den Umtrieben derselben durch mancherlei Zugeständnisse ein Ende zu machen versuchte. So z. B. verstattete er dem katholischen Klerus, die kirchlichen Angelegenheiten auf Konzilien ganz selbständig zu behandeln. Er übte auf die kirchlichen Walen keinen Einfluss mehr aus; er gab den Romanen, um aller richterlichen Willkür zu steuern, ein eigenes römisches Gesetzbuch, den Codex Theodosianus oder das sogenannte breviarium Alaricianum. Alarich ging in seiner Rücksicht auf die Katholiken so weit, dass er die katholischen Bischöfe, die aus anderen Ländern vertrieben worden waren, wie z. B. den Bischof Eugenius von Karthago freundlich aufnahm und ihnen Schutz gewärte. Aber trotz alledem gelang es dem arianischen Könige nicht, die Zuneigung der Katholiken zu gewinnen, die ihre Hoffnung nun einmal auf den siegreichen Clodwig gesetzt hatten. Die katholischen Bischöfe knüpften bereits geheime verräterische Verhandlungen mit den Franken an und Alarich wagte es nicht, mit der nötigen Strenge gegen sie einzuschreiten, weil er die verstimmten Gemüter nicht noch mehr erbittern wollte. Unterdes rüstete er sich, um dem drohenden Angriff der Franken wider-

stehen zu können. Von den Ostgoten, dem König Theoderich, der sich lange bemüht hatte, den Frieden in Gallien aufrecht zu erhalten, war Hilfe in Aussicht gestellt. Nun aber eilte Clodwig, die Pläne Alarich's zu vereiteln. Er gab dem Kampfe beim Auszug in den Augen der Franken einen ganz religiösen Charakter, als handle es sich um Austreibung der arianischen Ketzer aus Gallien und die Erhaltung des katholischen Glaubens. Den Apostelfürsten Petrus und Paulus gelobte er den Bau eines christlichen Tempels. Zugleich befahl er unter Androhung strenger Strafen, dass alle Kirchen und Geistliche verschont werden sollten. Er übersandte dem heiligen Martin von Tours, den er als seinen Wodan verehrte, reiche Geschenke, um von ihm etwas über den Ausgang des Kampfes zu erfaren. Als die fränkischen Gesandten beim Eintritt in die Kirche des Heiligen Psalmesworte, die Sieg verkündigten, vernahmen, da war Clodwig schon des Sieges gewiss. In der Schlacht bei Vouglé (im Jare 507) wurden die Westgoten völlig geschlagen und Alarich selbst fand seinen Tod. Die Katholiken erwarteten überall mit Sehnsucht den Frankenkönig, und Toulouse, die Residenz der westgotischen Könige, wo der größte Teil der Einwonerschaft katholisch war, fiel schon im folgenden Jare one Widerstand in seine Hände. Clodwig unterließ nicht, von der Königsbeute dem heiligen Martin einen Tribut darzubringen.

Die westgotische Herrschaft in einem Teile Galliens wurde nur noch kurze Zeit von dem Ostgotenkönig Theoderich aufrecht erhalten, der für die Rechte seines Enkels Amalrich, des einzigen Sones Alarich's und der ostgotischen Königstochter Theodigothe, eintrat. Die Franken ließ er im Besitze von Aquitanien und Toulouse; er selbst beherrschte fünfzehn Jare lang das übrige westgotische Gallien und ganz Spanien, wo Friede und Wolstand zurückkehrten. Erst nach Theoderich des Großen Tode, im Jare 526, trat Amalrich die Regierung seines väterlichen Erbes an. Durch eine Verbindung mit Clotilde, der Schwester Childebert's, hoffte er, die Franken, die sich bei Lebzeiten Theoderich's ruhig verhalten hatten, auch ferner zu Freunden zu haben. Als er aber, trotz aller Duldung, welche er den Katholiken bewies, seine Gemalin für die arianische Lehre gewinnen und zuletzt durch Misshandlung zur Annahme derselben zwingen wollte, gab er Childebert den erwünschten Anlass zu einem Kriege, dessen Ausgang der westgotischen Herrschaft in Gallien für immer ein Ende machte. Theudes, der Erzieher Amalrich's, Statthalter von Spanien, übernahm die Regierung, deren Sitz er im Jare 531 nach Spanien verlegte. Er ließ sich die Krone durch Wal der Großen sichern, legte aber dadurch, dass er das Königreich in ein Walreich verwandelte, den verderblichen Keim zu den folgenden Unruhen, welche durch ehrgeizige und herrschsüchtige Große angestiftet wurden. Durch große Begünstigung der katholischen Romanen, welche er gewinnen wollte, förderte er die Macht des katholischen Klerus, welcher das arianische Königtum auf die Dauer nicht zu widerstehen vermochte. Schon unter Theudes wurden alljärlich Konzilien zu Toledo gehalten, welche zur Befestigung der kirchlichen Ordnung selbständige Beschlüsse fassten. Unter der Regierung Athanagild's, seit 554, kehrten die Sueven, welche früher von Theoderich II. zurückgedrängt, sich wider erhoben hatten, mit ihrem König Carrarich zu dem katholischen Bekenntnis zurück und näherten sich dadurch den Franken und Griechen, welche unter Justinian bis nach Spanien vorgedrungen waren. Athanagild's Töchter, Brunhilde, welche mit Siegbert, dem König von Austrasien, vermält war, und Galsuintha, die Gemalin Chilperich's, Königs von Soissons, schwuren dem Arianismus ab und nahmen das katholische Bekenntnis an. Athanagild selbst soll vor seinem Tode sich heimlich zur katholischen Kirche bekannt haben. Es ist diese alte Nachricht sehr zweifelhaft, aber beachtenswert, weil sie auf eine bevorstehende Wendung hinweist.

Sein Nachfolger Leovigild, der das königliche Ansehen widerherstellte, und die königliche Würde in seiner Familie erblich machen wollte, hatte seine beiden Söne aus erster Ehe, Hermenegild und Reccared, schon frühe zu Mitregenten angenommen (im Jare 572). Beide waren von ihrer Mutter Theodosia, einer rechtgläubigen Griechin, von frühester Jugend an in der katholischen Lehre auferzogen, und Leovigild hatte die Zuneigung seiner Söne zu derselben nicht bekämpft. Er

ließ auch zu, daß Hermenegild die Tochter der Brunhilde, Ingundis heiratete, um dadurch das Band zwischen Westgothen und Franken fester zu knüpfen. Leovigild's zweite Gemalin, Goswintha, war aber eine eifrige Arianerin, welche Ingundis von ihrem katholischen Bekenntnis abzuziehen versuchte. Die Standhaftigkeit der fränkischen Prinzessin vermochte selbst rohe Gewalt nicht zu brechen. Ingundis brachte es vielmehr dahin, in Verbindung mit dem Bischof Leander von Hispalis, ihren Gemal zum Übertritt in die katholische Kirche zu bewegen und die erfarene Misshandlung an Goswintha zu rächen. In Andalusien, wo Leovigild seinem Sone ein eigenes Gebiet zum Aufenthalt angewiesen hatte, sammelte dieser einen Anhang unter den Katholiken, welche sich auch anderwärts in der Hoffnung, einen König ihres Bekenntnisses auf dem westgotischen Throne zu erhalten, für Hermenegild erklärten. Auch die Griechen und Franken sagten ihm Beistand zu. Leovigild rüstete, um den abfälligen Son zu unterwerfen. Vor Allem suchte er den Übermut der Katholiken zu dämpfen. Die renitenten Bischöfe wurden exilirt, ihre Kirchengüter eingezogen und durch Strafdrohungen der Übertritt zum Arianismus gefordert. Der König versammelte ein Konzil arianischer Bischöfe nach Toledo, welches neue Anordnungen traf, um die Katholiken zum Übertritt zu bewegen. Den Gebrauch der Widertaufe der Katholiken schaffte man ab, statt dessen sollte die bloße Handauflegung und der Empfang des heiligen Abendmals mit der Erklärung genügen: Gott dem Vater durch den Son im hl. Geiste Ehre zu erweisen. Viele Katholiken fügten sich damals wärend der Verfolgung der Gewalt, viele bekannten aber auch, wie die apostolischen Christen, standhaft ihren Glauben unter allen Martern.

Als Leovigild seine Rüstungen vollendet, die gefärlichen Franken abgeleitet und die Sueven zum Rückzug genötigt hatte, richtete er seine ganze Macht gegen Hispalis, wo sich sein Son mit seiner Streitmacht konzentrirt hatte. Als die Stadt nach tapferer Gegenwehr in die Hände Leovigild's gefallen war, rettete sich sein Son durch die Flucht nach Cordova, wo er sich unter den Schutz der Griechen stellte, von diesen aber seinem Schicksal überlassen wurde und in die Hände des Vaters geriet, der ihn in die Verbannung schickte. Als er sich dann der Forderung, das arianische Bekenntnis anzunehmen, nicht fügte, ließ Leovigild am Osterfest des Jares 585 seinen Son hinrichten. Die katholische Kirche hat ihn mit dem Namen eines Heiligen belegt. — Die Sueven züchtigte Leovigild wegen des Beistandes, den sie Hermenegild geleistet hatten, und machte ihrer Herrschaft ein Ende, so daß sie fortan für immer aus der Geschichte verschwinden. Wärend nun ein Krieg mit den Franken entbrannte, welche Hermenegild's Tod zu rächen unternahmen, starb Leovigild, derjenige westgotische König, der, seitdem das Reich in ein Walreich verwandelt worden war, das königliche Ansehen unter den schwierigsten Verhältnissen gehoben hat, wie kein König nach ihm. Wenn er dies zum Teil durch Verfolgung und Unterdrückung des Katholizismus erreicht hat, so liegt darin der Beweis, daß nur mit der Herrschaft eines der beiden Bekenntnisse auch die königliche Herrschaft für die Dauer bestehen konnte. Wenn Gregor von Tours auch von Leovigild wie von seinem Vorgänger berichtet, daß er vor seinem Tode zu dem katholischen Bekenntnisse übergegangen sei, so ist auch diese Nachricht sehr zweifelhaft, deutet aber wider auf einen bevorstehenden Umschwung hin.

Reccared, der nach seines Vaters Tode, im Jare 586, zur Regierung gelangte, war zunächst bemüht, den religiösen Streitigkeiten im Innern ein Ende zu machen, sodann das Reich nach Außen durch dauerhaften Frieden mit den Franken zu sichern. Als ihm das letztere gelungen war, trat er mit der ihm von Jugend auf eingepflanzten Liebe für den Katholizismus offen hervor und suchte diesen mit aller Vorsicht zur Herrschaft zu bringen. Gleich im ersten Jare seiner Regierung (587) rief er die arianischen wie die katholischen Bischöfe nach Toledo zusammen, damit sie gegenseitig die Gründe ihres Glaubens darlegen sollten. Nachdem sie lange hin und her disputirt hatten, erklärte der König: durch gewichtige Gründe des Himmels und der Erde bewogen, „sich für die Gleichheit der Dreieinigkeit, d. h. für die katholische Lehre, entscheiden zu müssen".

Seinem Beispiel folgten die meisten arianischen Bischöfe und ein großer Teil der Westgoten. Zwar zettelten einige arianische Bischöfe des Reiches Aufstände an und die eifrige Arianerin Goswintha, die Stiefmutter des Königs, beteiligte sich eifrig dabei, aber sie wurden von Reccared leicht unterdrückt. Reccared selbst war durch gewichtige Gründe des Himmels, wie er erklärt, d. h. durch innere Überzeugung, übergetreten, aber auch Gründe der Erde hatten ihn mit bestimmt; denn nur dann konnte Friede auf die Dauer im Lande bestehen, wenn ein religiöses Bekenntnis alle vereinigte. Nun aber war das Übergewicht unleugbar auf seiten der katholischen Romanen, denen sich die Sueven wider zugesellt hatten. So tief auch der Arianismus bei den germanischen Völkern wegen seiner inneren Verwandtschaft mit den mythologischen Vorstellungen einer Göttertrias und wegen seiner leichteren Faslichkeit Wurzel gefaßt hatte, so konnte sich derselbe doch auf die Dauer nirgendwo, auch nicht bei den Westgoten, behaupten. Dem germanischen Arianismus fehlte die konsequente, in sich geschlossene feste dogmatische Ausbildung, wie sie die katholische Lehre besaß. Dazu kamen die Wunder, welche die katholischen Heiligen verrichteten, und die Heilkraft der Reliquien der katholischen Heiligen, welche sogar die Feuerprobe bestanden. Schon als Hermenegild sich für die katholische Lehre erklärte, schlossen sich viele Goten ihm an und entsagten dem Arianismus; mit Reccared trat wol der größte Teil seiner Volksgenossen zum Katholizismus über. Die Annahme, dafs der Arianismus noch länger im Volke fortgelebt und nachhaltig fortgewirkt habe, so dafs er auf die Bildung der adoptianischen Lehre eingewirkt habe, liegt in einer Verkennung dieser eigentümlichen Fassung des christologischen Dogma's, welche auf ganz anderen Prämissen beruht. (Siehe den Art. Adoptianismus Bd. I, S. 151).

Reccared berief, um der spanischen Kirche eine feste Grundlage zu geben, im J. 589 ein Konzil nach Toledo (s. d. Art. Bd. XV, S. 716), auf der gegen siebenzig Bischöfe erschienen. Ein Glaubensbekenntnis, welches mit den ökumenischen Symbolen im wesentlichen übereinstimmte, wurde angenommen und dreißig Anathematismen gegen den Arianismus aufgestellt. Um die Wesensgleichheit des Sones mit dem Vater auf's stärkste zu betonen, wurde der Ausgang des h. Geistes nicht bloß a patre, sondern auch filioque „vom Sone“ hinzugefügt und gegen alle anders Glaubenden die Verdammnis ausgesprochen. Das dritte Konzil von Toledo beschäftigte sich außerdem mit Anordnungen über den Kultus, die Disziplin, und setzte fest, dafs jeder Metropolit järlich einmal in seiner Provinz eine Synode zur Ordnung der kirchlichen Angelegenheiten halten sollte. Reccared machte sich durch Erbauung von Kirchen, durch Stiftung und reichere Ausstattung von Klöstern immer mehr um die katholische Kirche verdient. Nachdem er das katholische Bekenntnis zum herrschenden im Reiche erhoben hatte, so hob er auch, um Goten und Romanen mehr zu verschmelzen, das Verbot des Connubiums zwischen beiden Teilen auf und ließ ein Gesetzbuch verfassen, welches das gotische Gewonheitsrecht, das Eurich hatte sammeln lassen, mit neuen Verordnungen und Bestandteilen des breviarium Alaricianum zusammenfafste. Durch die lateinische Sprache wurde die gotische seitdem immer mehr verdrängt. Reccared war der erste westgotische König, der sich krönen ließ und zwar durch den Klerus, dessen Ansehen dadurch noch höher stieg. Die Konzilien zu Toledo wurden zugleich Reichsversammlungen, auf denen der Klerus, in dessen Mitte sich ausgezeichnete Männer wie Isidorus, Bischof von Hispalis (s. d. Art. Bd. VII, S. 364), befanden, einen immer überwiegenderen Einfluss erhielt. Der Arianismus regte sich nur noch einmal unter Liuva, Reccared's Nachfolger — Reccared starb 601 —, indem ein ehrgeiziger Großer alle arianisch Gesinnten in einem Aufstande um sich sammelte und, nachdem er den jungen König vom Thron gestoßen, das arianische Bekenntnis wider zum herrschenden machen wollte; allein er machte sich dadurch so verhafst, dafs er in einer Verschwörung sein Leben verlor und der katholische Gunthemar zum König erwält wurde, der die konziliarische Feststellung des Metropolitansitzes von Toledo für die Provinz Carthagena im Jare 611 anerkannte. Sein Nachfolger, Sisebut, ließ sich in gleichem Maße die Sorge für die katholische Kirche angelegen sein, ja sein religiöser Eifer, der an den Arianern kein Objekt der Ver-

folgung mehr fand, richtete sich in furchtbarster Weise gegen die Juden, welche sehr zalreich im Lande waren. Ein Versuch, den er später machte, die königliche Macht den Bischöfen fülen zu lassen, scheint seinen Tod durch Gift, im Jare 620, herbeigefürt zu haben. Als Svinthila, ein sonst trefflicher Regent, welcher als „Vater der Armen“ gepriesen wurde, die königliche Würde in seiner Familie erblich machen wollte, rief er einen Aufstand hervor, durch den Sisenand, ein gotischer Großer, mit Hilfe der Franken im Jare 631 auf den Thron gelangte. Das vierte Konzil von Toledo, welches Isidorus von Hispalis als ältester Metropolit leitete, räumte dem Klerus neue Vorrechte, wie Steuerfreiheit, ein und setzte fest, dass den Bischöfen und Großen des Reiches das Recht der Königswal zustehe. Da das Ansehen und die Macht des Adels durch die Bischöfe bereits verdunkelt war, so war das Übergewicht des Episkopats über das Königtum nun vollendet. Mit der sinkenden Macht des Königtums aber wurde das Reich dem Streite der Parteien preisgegeben, in dem sich die besten Kräfte verzehrten. Nur Chindasvinth und Reccesvinth erhoben sich noch einmal und stellten auf dem siebenten und achten Konzil zu Toledo im Jare 646 und 653 ein Gleichgewicht zwischen den kirchlichen und statlichen Gewalten her; insbesondere ließ Reccesvinth durch mehrere Kirchenversammlungen die Kirchenzucht wider verschärfen und sorgte für Pflege der Wissenschaften und Künste. Unter Wamba seit dem Jare 672 brach das mühsam Aufgebaute wider zusammen. Der große Einfluss des Klerus auf die statlichen Angelegenheiten wirkte um so schädlicher auf Stat und Kirche zurück, als kriegerisch gesinnte Männer des gotischen Adels sich der kirchlichen Stellen bemächtigten und nicht mehr den Frieden predigten, vielmehr selbst das Schwert fürten. Wamba sanktionirte dies durch ein Gesetz zum größten Nachteil der Kirchenzucht. Um die Streitigkeiten unter den Bischöfen über die Grenzen der Diözesen zu schlichten, nahm er eine neue Einteilung vor, welche zugleich eine größere Gleichheit der Kirchengebiete bezweckte, den sechs Provinzen des Reiches entsprechend: sechs Metropolitansitze, Toletum, Bracara, Narbona, Emerita, Hispalis, Tarracona mit 73 Diözesen. Toledo, als Hauptstadt des Reiches, nahm den Rang des Primatsitzes ein. Wamba zog sich durch diese Maßregel den Hass derjenigen Bischöfe zu, welche in ihrem Rechte gekränkt worden waren. Durch List und Verrat wurde er von einem nahen Verwandten, Erwich, der im Einverständnis mit dem Klerus stand, des Thrones beraubt. Der Usurpator erwies sich dem Klerus durch neue Privilegien dankbar, und da er sich vorzüglich auf den Primas von Toledo, Julianus, stützte, so hob er diesen so sehr, dass er dadurch die Unzufriedenheit der übrigen Bischöfe erregte. Der Nachfolger Julians, Erzbischof Sisebert, ein ehrgeiziger Gote, wagte es im Vertrauen auf seine Macht unter Erwich, Egiza's Nachfolger, sich an die Spitze einer Empörung zu stellen, die unterdrückt wurde und dem Primas sein Amt kostete. Egiza's Son, Wittiza, welcher mit Umgehung des Walrechtes zum Mitregenten erhoben worden war, dann nach seines Vaters Tode, seit dem Jare 701, die Regierung allein übernahm, strebte ernstlich darnach, die Grundschäden des Reiches zu heilen. Er machte auf der achtzehnten Kirchenversammlung zu Toledo, deren Akten untergegangen sind, die Bischöfe nach bestimmten Normen abhängig von der königlichen Macht, schränkte ihre Rechte bei der Wal des Königs ein, ließ einen Teil der Kirchengüter einziehen, welche dem dem Könige ergebenen Adel zugewiesen wurden. Es wurde dem Klerus verstattet zu heiraten. Die Verfolgung der Juden, welche der Klerus schon früher fanatisch betrieben und durch das 17. Konzil zu Toledo, im Jare 694, sanktionirt hatte, wurde aufgehoben.

Durch solche tief eingreifende Anordnungen in seinen Rechten gekränkt, zettelte der Klerus einen Aufstand an, der einen verderblichen Bürgerkrieg anfachte. Wittiza's Söne, unterstützt von ihrem Oheim Oppa, dem Erzbischof von Hispalis, riefen den arabischen Chalifen Musa zu Hilfe, dessen tapferer Feldherr Tarik dem in innerer Auflösung begriffenen westgotischen Reich durch den Sieg bei Xeres de la Frontera ein Ende machte. Nur in den asturischen Gebirgen erhielt sich ein Rest der westgotischen Freiheit, aus dem später wider im Kampfe mit den Arabern sich eine christliche Macht in Spanien entwickelt hat.

Die Quellen für die Geschichte des westgotischen Reichs: Gaupp, Die germanischen Ansiedlungen und Landtheilungen in den Provinzen des römischen Westreichs, Breslau 1844. Frühere Bearbeitung: Aschbach, Geschichte der Westgothen, Frankfurt a. M. 1827. Die leges Wisig. und toletan. Concilien Akten sind für die Kenntnis der inneren Zustände des westgotischen Reichs und die Ursachen des Verfalls noch lange nicht genügend erforscht worden. **W. Krafft.**

Westminster Synode, Konfession, Katechismen u. s. w. Die Westminster Synode (Westminster Assembly of Divines, a. 1643 bis 1652), so genannt von dem westlichen Teile Londons, wo sie versammelt war*), verdankte ihre Entstehung dem großen kirchlich-politischen Konflikt zwischen dem langen Parlamente und König Karl I., welcher in offenen Bürgerkrieg ausbrach, und die Enthauptung Karls, das Protektorat Cromwells, dann die temporäre Widerherstellung und den endlichen Sturz der Stuarts zur Folge hatte. In religiöser Hinsicht war es ein Kampf des Puritanismus oder radikalen Protestantismus mit der semikatholischen bischöflichen Hierarchie. In politischer Hinsicht war es ein Kampf für die Rechte des Parlamentes und für Volksfreiheit gegen den monarchischen Absolutismus der Stuarts. Das endliche Resultat war der Sieg einer konstitutionellen Monarchie und einer gemäßigten Episkopalkirche mit einer Toleranzakte zu Gunsten der protestantischen Dissenters (unter Wilhelm III. und Maria 1688).

Das lange Parlament (1640—1652) berief durch einen gemeinsamen Beschluss der beiden Häuser vom 12. Juni 1643 eine Synode, welche das ganze englische Kirchenwesen auf streng calvinischer oder puritanischer Basis neu organisiren sollte, oder, wie es in der Ordinanz lautet: „for settling the government and liturgy of the Church of England, and for vindicating and clearing of the doctrine of the said Church from false aspersions and interpretations". Es heißt darin weiter, dass die Kirche von England eine vollständigere Reformation bedürfe, als sie unter der Regierung Eduards VI. und der Königin Elisabeth erhalten hatte, und in engere Übereinstimmung mit der Kirche von Schottland und den reformirten Kirchen des Kontinents gebracht werden sollte. Das Parlament ernannte 121 Geistliche aus den verschiedenen Grafschaften und 30 Laien (darunter 10 Lords und 20 Glieder des Hauses der Gemeinen) als Glieder der Synode und fixirte ihren täglichen Gehalt. Die angesehensten und einflussreichsten Glieder waren Lightfoot (der berühmte rabbinische Gelehrte), Selden („antiquariorum coryphaeus"), Twisse, Herle, White, Calamy, Coleman, Marshall, Tuckney, Palmer. Der berühmte Archäolog Erzbischof Ussher war auch gewält, besuchte aber die Synode nie, weil er es mit dem König hielt, obwol er mit der Theologie der Synode einverstanden war und starken Einfluss auf die Westminster Konfession ausübte. Außerdem erwälte später, 19. August 1643, die Generalsynode von Schottland fünf Geistliche (Henderson, Douglas, Rutherford, Baillie und Gillespie) und drei angesehene Laienälteste als Kommissäre und nahm einen sehr hervorragenden Anteil an allen Verhandlungen. Die Westminster Synode war demnach keine regelmäßige Konvokation im bischöflichen Sinne, noch eine unabhängige presbyterianische Synode mit gesetzgebender Kraft und Jurisdiktion, sondern eine kirchliche Committee des Parlamentes, durch seine Autorität berufen und seiner Autorität verantwortlich. Die Bischöfe erkannten dieselbe nie an. Der König verbot ausdrücklich ihre Zusammenkunft durch eine Proklamation vom 22. Juni 1643 und drohte, mit der äußersten Strenge des Gesetzes gegen sie zu verfaren. Dessenungeachtet war sie in ihren Folgen die wichtigste Synode, welche bis dahin in der Geschichte der reformirten Konfession

*) Die Sitzungen wurden zuerst gehalten in der Kapelle Heinrichs VII. in der Westminster Abtei, nachher in der sogenannten „Jerusalem Chamber", der Wohnung des Dean of Westminster. In demselben Lokal wurde die Revision der englischen Bibelübersetzung von 1870 bis 1884 ausgearbeitet.

gehalten worden ist, selbst die Synode von Dortrecht nicht ausgenommen, deren Bedeutung mehr auf Holland beschränkt blieb, wärend die Bekenntnisse der Westminster Synode von den presbyterianischen und kongregationalistischen Kirchen in England, Schottland, Nordamerika und den britischen Kolonieen adoptirt wurden und noch immer in öffentlicher Geltung stehen. Richard Baxter, der die wichtigsten Mitglieder persönlich kannte, sagt von ihr: „Die dort versammelten Theologen waren Männer von ausgezeichneter Gelehrsamkeit, Frömmigkeit, pastoraler Tüchtigkeit und Treue . . . und soweit ich die Geschichte kenne, so hat die Christenheit seit dem Apostelkonzil keine Versammlung von würdigeren Dienern Christi gesehen, als die Westminster Synode und die Synode von Dortrecht". Daher ist es auffallend, dass deutsche Kirchenhistoriker, wie Hase, Kurtz und selbst der grundgelehrte Niedner, diese Synode mit keinem Worte erwänen. Auch Niemeyer übersah anfangs in seiner Collectio Confessionum in ecclesiis Reformatis publicatarum (1840) die Westminster Glaubensbekenntnisse gänzlich und hat sie erst später in einem besonderen Appendix mit einer sehr ungenügenden Einleitung herausgegeben.

Die Synode wurde gemäß der Verordnung des Parlaments am 1. Juli 1643 in der Westminster Abtei durch eine Predigt des Präsidenten Dr. Twisse in Gegenwart beider Häuser des Parlaments eröffnet. Jedes Glied musste folgendes Gelübde ablegen: „Ich verspreche und gelobe feierlich in der Gegenwart Gottes, dass ich in dieser Versammlung, von der ich ein Glied bin, nichts im Gebiete der Lehre behaupten will, was nicht nach meiner Überzeugung vollkommen mit Gottes Wort übereinstimmt, und nichts im Gebiete der Verfassung und Disziplin, was nicht zur Ehre Gottes, zum Frieden und zur Wohlfart der Kirche dient". Die Komposition der Synode war streng calvinistisch in der Lehre und überwiegend presbyterianisch in der Verfassungsfrage. Zwar waren auch die gelehrtesten bischöflichen Theologen jener Zeit, wie Erzbischof Dr. Ussher, Bischof Dr. Prideaux und Dr. Hammond, eingeladen, aber sie weigerten sich, beizuwonen, aus Gehorsam gegen die Proklamation des Königs. Andere bischöfliche Theologen zogen sich später zurück, zuletzt Dr. Featly von Lambeth. Übrigens waren bei weitem die meisten Glieder zu Oxford und Cambridge gebildet und in der bischöflichen Kirche ordinirt worden*). Die Independenten bildeten eine kleine, aber bedeutende Minderzal (nach Baillie zehn aber elf, nach Neal blos sechs an Zal). Sie stimmten in der Lehre mit den Presbyterianern überein, vertraten aber in der Verfassung das Prinzip der Selbständigkeit der Gemeinde und der Toleranz gegen Andersgläubige (mit Ausnahme der Papisten und Prälatisten). Cromwell und sein Statssekretär, der berühmte Dichter Milton, gehörten zu den Independenten.

Die Kirche von Schottland legte durch ihre Delegaten ihr ganzes Gewicht in die Wagschale des strengen Calvinismus und Presbyterianismus. Ehe sie auf Vorschlag des englischen Parlamentes Delegaten zur Westminster Synode ernannte, adoptirte sie am 17. August 1643 die sogenannte „Solemn League and Covenant", ein Dokument, das in der schottischen Kirchengeschichte jener vielbewegten Zeit eine hervorragende Rolle spielt. Es ist ein feierliches Gelöbnis, wodurch sich die ganze schottische Nation durch ihre bürgerlichen und kirchlichen Repräsentanten zur Verteidigung der reformirten (calvinisch-presbyterianischen) Religion in Schottland, zur Förderung der Reformation in England und Irland in Lehre, Gottesdienst, Verfassung und Disziplin auf Grundlage des Wortes Gottes, zur Herstellung einer kirchlich-religiösen Gleichförmigkeit der drei Reiche, zur Ausrottung des Papsttums und Prälatentums (d. h. der bischöflichen Hierarchie), der Häresie und aller Gottlosigkeit, und zum Schutze der Rechte des Parlamentes und der rechtmäßigen Autorität des Königs verpflichtete. Der feier-

*) Vergleiche die biographischen Skizzen der Mitglieder der Assembly in dem Werke: „A History of the Westminster Assembly of Divines etc., Philadelphia 1841. Auch James Reid: Memoirs of the Lives and Writings of those eminent Divines, who convened in the famous Assembly at Westminster (Paisley 1811 und 1815), 2 Bände.

liche Bund wurde sofort an das englische Parlament und von diesem an die Westminster Assembly gesandt und von beiden Körpern förmlich genehmigt. Ja, es wurde sogar das Gesetz erlassen, dass alle kirchlichen und bürgerlichen Beamten das Dokument unterschreiben sollten. Diese unweise Maßregel konnte aber nur teilweise ausgefürt werden, da der König eine Proklamation dagegen erließ. Die Assembly richtete auch brüderliche Sendschreiben an die reformirten Kirchen von Holland, Frankreich, der Schweiz, Pfalz, Hessen-Kassel, Hanau und Anhalt, und erhielt mehr oder weniger günstige Antworten, außer von einer hessischen Synode, welche ihr riet, die bischöfliche Verfassung nicht umzustoßen. Der König suchte den Einfluss dieser Korrespondenz zu vernichten durch ein lateinisches und englisches Manifest an alle Protestanten des Kontinents, worin er den Vorwurf abweist, dass er die Widereinfürung des Papsttums in England beabsichtige. Die Assembly dauerte beinahe sechs Jare, vom 1. Juli 1643 bis zum 22. Februar 1648, und nachher noch vier Jare in einer modifizirten Gestalt. Sie versammelte sich täglich außer am Sonnabend und Sonntag von 9 bis 2 Uhr und hielt im ganzen 1163 Sitzungen. Jeden Monat hielt sie einen Buß- und Bettag in Gemeinschaft mit dem Parlamente. Wärend dieser Zeit verfasste sie ein Glaubensbekenntnis, zwei Katechismen, eine Konstitution und eine Anleitung zum öffentlichen Gottesdienst, und legte damit eine vollständige Grundlage für die Lehre, Verfassung und den Kultus der reformirten Kirche der drei Reiche. Alle diese wichtigen Arbeiten wurden vom Parlamente, die dogmatischen unbedingt, die disziplinarischen mit gewissen Einschränkungen, genehmigt, zum Reichsgesetz erhoben, und so weit seine Autorität reichte, durchgefürt. Da aber ein großer Teil des englischen Volkes der bischöflichen Verfassung und der Liturgie Eduards VI. und die große überwiegende Majorität der Irländer dem römischen Katholizismus zugetan waren, so konnten die Westminster Verordnungen in England und Irland keinen festen Fuß fassen. In Schottland dagegen fanden sie allgemeinen Eingang und stehen bis auf den heutigen Tag in öffentlicher Geltung. Von Schottland sind sie auch mit einigen unbedeutenden Modifikationen auf die verschiedenen presbyterianischen Kirchen der Vereinigten Staten von Amerika übergegangen. — Nach der Vollendung dieser wichtigen Arbeiten hätte die Westminster Synode eigentlich sich sine die vertagen sollen. Sie fristete aber unter dem Charakter einer Examinations- und Ordinationsbehörde noch ein mehrjäriges Schattendasein bis zum 25. März 1652, wo ihr die Auflösung des Parlamentes durch Cromwell ein Ende machte. Denn da sie vom langen Parlamente berufen worden und seiner Autorität verantwortlich war, so hörte sie mit diesem von selbst auf, one dass eine förmliche Vertagung stattfand. —

Wir haben nun die wichtigsten Werke dieser puritanischen Synode einzeln zu betrachten.

1. Das Westminster Glaubensbekenntnis (Westminster Confession of Faith). Anfangs beabsichtigte die Synode bloß eine Revision der 39 Artikel der anglikanischen Statskirche und verwandte 10 Wochen auf diese Arbeit. Die ersten 15 Artikel wurden revidirt, etwas strenger calvinistisch gefasst und mit Beweisstellen aus der hl. Schrift belegt. Die einzige irgend bedeutende Veränderung war die Auslassung des 8. Artikels, wo die drei ökumenischen Symbole (mit Einschluss des durch seine Verdammungsklausel anstößigen Athanasianum) anerkannt sind. Die Synode wollte unmittelbar und ausschließlich auf die Schrift als die alleinige Glaubensnorm zurückgehen, wärend die bischöfliche Kirche unter Eduard VI. und Elisabeth der altkatholischen Tradition, sofern sie der Schrift nicht widersprach, eine maßgebende Autorität zuerkannte. Als aber die schottischen Kommissäre anlangten, bewogen sie die Assembly, dieses mühsame und undankbare Werk der Revision eines anerkannten Symbols aufzugeben und statt dessen ein ganz neues Glaubensbekenntnis unmittelbar aus der hl. Schrift zu konstruiren. So entstand die Confession of Faith, die am 9. Mai 1645 begonnen, am 4. Dezember 1646 vollendet, dem Parlament überreicht, von diesem Artikel für Artikel geprüft, genehmigt und auf seinen Befehl gedruckt wurde unter dem

Titel: „Articles of Religion approved and passed by both Houses of Parliament, after advise had with the Assembly of Divines called together with them for that purpose". Die Westminster Konfession ist eins der besten calvinistischen Symbole, klar, scharf, gedrängt und durchweg mit passenden Schriftstellen unter dem Texte versehen. Sie handelt in 33 Kapiteln von allen wichtigen Lehren des Christentums, beginnend mit der hl. Schrift als der alleinigen Glaubensnorm und endend mit dem Weltgericht. Sie hat die alte Confessio Scotica von 1560 fast ganz verdrängt und ist noch immer im Gebrauch bei allen presbyterianischen Kirchen von Schottland, Irland, England, den britischen Kolonieen und Nord-Amerika. Die presbyterianischen Körper der Vereinigten Staten haben jedoch den 3. Artikel des 23. Kapitels, der von der bürgerlichen Obrigkeit handelt und ihr ein Aufsichtsrecht über die öffentliche Religionsausübung mit entsprechenden Pflichten der Unterdrückung und Bestrafung der Ketzerei und Gottlosigkeit erteilt, wesentlich verändert und dem amerikanischen Zustande der völligen Unabhängigkeit der Kirche vom State angepaſst. Ebenso sind Kap. 20 und 31 etwas modifizirt. Der englische Text ist der Originaltext und existirt in vielen englischen, schottischen und amerikanischen Ausgaben. Eine lateinische Übersetzung gibt Niemeyer im Anhang zu seiner Sammlung der reform. Konfessionen. Der englische und lateinische Text sammt den amerikanischen Veränderungen finden sich im dritten Bande von Schaffs Bibliotheca Symbolica ecclesiae universalis (4. Ausg. New-York 1884).

2. Die Westminster Katechismen. Gleichzeitig mit dem Glaubensbekenntnis verfaſste die Synode zwei Katechismen, einen groſsen für den öffentlichen Gebrauch auf der Kanzel, und einen kleinen für den Unterricht der Jugend. Nächst dem Heidelberger Katechismus sind sie wol die besten und verbreitetsten Katechismen der reformirten Konfession, unterscheiden sich aber von jenem einmal durch entschiedeneren Calvinismus und einen mehr logischen, verstandesmäßigen Charakter, wärend der Heidelberger Katechismus das Gepräge der deutschen Gemütlichkeit und Innerlichkeit an sich trägt, die schroffen Klippen der Prädestinationslehre vermeidet und die Lehren des Christentums nicht sowol an den Verstand, als an das Herz des Schülers richtet und in direkte persönliche Verbindung mit ihm bringt. Dieser Unterschied tritt deutlich schon in der ersten Frage hervor. Der Heidelberger Katechismus läſst gleich im Anfang den Schüler seinen einigen Trost im Leben und Sterben darin finden, daſs er nicht sein, sondern das Eigentum seines Herrn und Heilandes Jesu Christi ist. Der Westminster Katechismus dagegen beginnt mehr objektiv mit der Frage: „Was ist die vorzüglichste Bestimmung des Menschen?" Antwort: „Die vorzüglichste Bestimmung des Menschen *) ist, Gott zu verherrlichen und sich seiner in Ewigkeit zu erfreuen". (Man's chief end is to glorify God, and to enjoy him for ever). Der Kleine Westminster Katechismus (The Shorter Catechism) ist ein gedrängter Auszug aus dem groſsen, zeichnet sich durch logische Klarheit und Schärfe, Einfachheit und Verständlichkeit in hohem Grade aus und ist daher in allen kirchlichen Körpern, wo die Westminster Konfession in Geltung steht, der Hauptleitfaden im Religionsunterricht und wird fast von jedem Presbyterianer in Schottland und Nordamerika wörtlich auswendig gelernt. Die Prädestinationslehre ist darin milder gefaſst, als im Glaubensbekenntnis, und das Decretum reprobationis wird nicht ausdrücklich gelehrt. Was darüber gesagt wird, findet sich in Frage 7: „Was sind die Ratschlüsse Gottes?" Antwort: „Die Ratschlüsse Gottes sind sein ewiger Vorsatz gemäß dem Rate seines Willens, wodurch er alles, was geschieht, zu seiner eigenen Verherrlichung vorherbestimmt hat", und in Frage 20: „Ließ Gott das ganze Menschengeschlecht im Stande der Sünde und des Elends untergehen?" Antwort: „Da Gott nach sei-

*) Der Inhalt der Frage wird durchweg in der Antwort widerholt, und der Schüler bezieht dieselbe nie speziell auf sich, wie im Heidelberger und Lutherischen Katechismus, sondern antwortet in der dritten Person, als ob er selbst nach außerhalb der Kirche stehe.

nem freien Wolgefallen von Ewigkeit her einige zum ewigen Leben erwält hat, ist er mit ihnen in einen Gnadenbund getreten, um sie aus dem Stande der Sünde und des Elends zu befreien und sie in den Stand des Heils durch den Erlöser zu bringen". Das Westminster Glaubensbekenntnis dagegen sagt Kap. 3 § 3 ausdrücklich: „Durch den Ratschluss Gottes für die Offenbarung seiner Herrlichkeit sind einige Menschen und Engel zum ewigen Leben und andere zum ewigen Tode vorher bestimmt (others fore-ordained to everlasting death)", und weiter unten (§ 7): „Es hat Gott gefallen, gemäß dem unerforschlichen Rate seines eigenen Willens, nach welchem er Erbarmen erweiset oder versagt, wem er will, den übrigen Teil des Menschengeschlechtes zu übergehen (to pass by the rest of mankind) zur Verherrlichung seiner unumschränkten Macht über seine Geschöpfe, und sie ihrer Sünde wegen zu verordnen zur Schmach und zum Zorn, zum Preise seiner herrlichen Gerechtigkeit". Übrigens wird doch dem konsequenten Supralapsarianismus die logische Spitze abgebrochen durch die ausdrückliche Bemerkung Kap. 3, § 1, dass „Gott nicht Urheber der Sünde sei", mit Verweisung auf Jak. 1, 13. 17 und 1 Joh. 1, 5. Auch lässt die Wenstminster Konf. die Türe offen, die Gnadenwal auf ungetaufte Kinder und auf alle dem Naturlicht gewissenhaft folgenden Heiden und andere Nichtchristen auszudehnen. In diesem Punkte ist die angloamerikanische Theologie der Gegenwart viel liberaler und milder als die scholastischen Calvinisten des 17. Jarhunderts. Der große Westminster Katechismus ist (nach einer Angabe in Rushworth's Collections) auf das (von Ebrard in seiner Dogmatik Bd. I, S. 65 f. hochgepriesene) compendium theologiae des Baseler Antistes Johann Wolleb (1626) gegründet, ist sehr sorgfältig bearbeitet, besonders in der Auslegung der zehn Gebote, aber für praktischen Gebrauch wenig geeignet, daher auch selten gebraucht.

3. Die Westminster Agende („The Directory for the Public Worship of God") entspricht kaum dem, was man in Deutschland unter Liturgie und Agende versteht. Sie gibt nämlich keine Formulare, sondern bloß eine allgemeine Anleitung für die Fürung des Gottesdienstes und überlässt dem Prediger die Formulirung der Gebanken durch freie Gebete. Daher schreibt sich die Herrschaft des freien Gebetes auf der Kanzel bei den englischen Dissenters, in Schottland und in den meisten Kirchen der Vereinigten Staaten. Die Assembly wollte einen Mittelweg einschlagen zwischen dem steifen Formalismus der anglikanischen Liturgie und der Willkür des freien Gebetes, arbeitete aber doch mehr dem letzten Extrem in die Hände. Über mehrere gottesdienstliche Formen war die Synode fast gleichmäßig geteilt, z. B. die Frage über die Untertauchung bei der Taufe und über die sitzende Stellung beim Genusse des hl. Abendmals. Das Parlament adoptirte dieses Substitut für eine Liturgie und schaffte das alte Common Prayer Book ab. Da aber die Majorität des englischen Volkes dem liturgischen Gottesdienst zugetan war, so kehrte es mit der Restauration der Stuarts wider zu demselben zurück. Schottland dagegen blieb auch im Kultus der Westminster Assembly treu.

4. Die Westminster Kirchenordnung oder „Form of Presbyterial Church Government and of Ordination of Ministers". Wärend die Synode in der Lehre einstimmig dem strengen Calvinismus zugetan war, so war sie dagegen in der Verfassungsfrage in drei Parteien gespalten. Fast alle englischen Mitglieder hatten in Oxford oder Cambridge studirt und die bischöfliche Ordination empfangen. Sie waren anfangs mit einer Vereinfachung der Episkopalkirche (d. h. Presbyterialverfassung mit Superintendenten) nach dem Muster des nachapostolischen Zeitalters und dem Vorschlage Usshers zufrieden gewesen. Allein seit der Ankunft der schottischen Kommissäre und der Annahme des feierlichen Bundes, der sich entschieden gegen jede Form der Hierarchie erklärte, erhielt die Synode einen überwiegend presbyterianischen Charakter. Dr. Featly war zuletzt der einzige Episkopalist unter den Mitgliedern, und auch dieser wurde ausgeschlossen, weil er mit dem König durch Ussher in Verbindung stand. Neben den Presbyterianern gab es aber eine sehr eifrige Minorität von Independenten, deren Haupt-

sprecher Dr. Thomas Goodwin (geb. 1600, gest. 1680, ein Freund Cromwells und durch seinen Einfluss eine zeitlang Präsident des Magdalenen-Kollegiums zu Oxford) war und der Synode viele Schwierigkeiten bereitete. Die Grundsätze der Independenten (von den Gegnern Brownisten genannt) waren folgende: Jede einzelne Christengemeinde hat ein göttliches Recht, sich selbst nach dem Worte Gottes zu regieren, und ist unabhängig von synodaler Jurisdiktion; blaß Bekehrte und Widergeborne dürfen in die Gemeinde als kommunizirende aufgenommen werden; auch Laien dürfen öffentlich beten und ermanen, wenn sie dazu vom Geiste befähigt sind. Endlich bekämpften sie alle Konformitätsbestrebungen der Assembly und stritten für allgemeine Duldung der christlichen Sekten, soweit sie nicht die öffentliche Ruhe und Ordnung gefärden. Die presbyterianische Majorität hielt die schottische Presbyterialverfassung für die schriftgemäße, von Christo eingesetzte Verfassung der Kirche („lawful, and agreeable to the word of God"). Ihre Hauptgrundsätze sind die Gleichheit der Geistlichen und die Identität der Bischöfe und Presbyter, sowie die populäre Selbstregierung der Kirche durch Konsistorien, Presbyterien und Synoden. Die Presbyterianer waren zugleich Gegner aller Toleranz und drangen eben so sehr auf allgemeine Gleichförmigkeit, als die Episkopalisten unter Elisabeth und später unter Karl II. Gewissensfreiheit und Toleranz hielten sie damals für verwerfliche Indifferenz und Verrat gegen die geoffenbarte Warheit. Die dritte Partei waren die Erastianer (so genannt von dem Zwinglianer Thomas Erast, Professor der Medizin in Heidelberg, gest. zu Basel 1583). Sie vertraten das cäsareopapistische Prinzip der Hegemonie des States über die Kirche, verwarfen die Kirchenzucht und vindizirten das Strafrecht für religiöse und bürgerliche Vergehen ausschließlich der weltlichen Gewalt. Auf diese Weise glaubten sie allein aller Gewissens-Tyrannei und aller Kollision zwischen beiden Mächten einen kräftigen Damm entgegensetzen zu können. Sie wollten sich die Presbyterialverfassung jure humano gefallen lassen, läugneten aber, dass irgend eine bestimmte Kirchenverfassung im Neuen Testament vorgeschrieben sei und ein jus divinum beanspruchen könne. Für ihre Ansicht von der Unterordnung der Kirche unter den Stat beriefen sie sich vorzugsweise auf das Alte Testament und die Stellung Mosis und der Könige zur jüdischen Theokratie. Die Leiter dieser Partei in der Westminster Synode waren die berühmten Orientalisten und Altertumsforscher Lightfoot und Selden (nächst ihnen Calman und Whittacker). Sie hatten einen starken Anhang im Parlament, wovon Selden ebenfalls ein Mitglied war.

Die presbyterianische Majorität siegte endlich nach langen und heftigen Debatten über diese doppelte Opposition, und die Independenten und Erastianer zogen sich zuletzt ganz von der Synode zurück. Das Parlament adoptirte die schottisch-presbyterianische Kirchenordnung, aber mit einem erastianischen Vorbehalt und bloß versuchsweise mit der ausdrücklichen Erklärung, dass dieselbe im Falle ihrer Undurchfürbarkeit wider abgeschafft oder verändert werden solle. Der Erfolg zeigte, dass England so wenig für die schottisch-presbyterianische Kirchenverfassung reif war, als Schottland für den englischen Episkopat. Der Sieg des Presbyterianismus war von kurzer Dauer. Die wachsende Macht der Armee, die großenteils aus Independenten und anderen Dissenters bestand, und die Auflösung des langen Parlaments durch den siegreichen Cromwell im Jare 1652, machte der Westminster Assembly und allen ihren Konformitätsbestrebungen ein Ende.

Quellen: The Westminster Confession of Faith, Larger and Shorter Catechism, Directory for Public Worschip, and Form of Church Goverument. Davon gibt es unzälige Ausgaben, besonders vom Kleinen Katechismus. Die offiziellen Akten der Synode, welche man lange in dem großen Brande von London im Jare 1666 verloren glaubte, sind neulich in der Williams Library in London in 3 Bänden wider aufgefunden und teilweise herausgegeben worden von Professor Alexander F. Mitchell und Rev. John Struthers unter dem Titel: Minutes of the Sessions of the Westminster Assembly of Divines, Edinburgh 1874. Dieser Band enthält die Lehrdebatten; die Verhandlungen über Kirchen-

verfassung und Disziplin sind noch nicht erschienen. Außerdem besitzen wir ausfürliche Privatberichte von mehreren Mitgliedern der Synode, nämlich Lightfoots Journal, Robert Ballies Letters und Gillespies Notes of the Debates and Proceedings of the Assembly of Divines. Clarendon in seiner Geschichte der puritanischen Empörung sagt wenig über die Synode und urteilt als strenger Royalist und Episkopalist sehr ungünstig über sie. Dagegen gibt Dan. Neal in seiner History of the Puritans, Part. III, ch. 2, 4, 6, 8, 10, einen sehr ausfürlichen und im Ganzen zuverlässigen Bericht. Neuere Werke: Hetherington, History of the Westminster Assembly of Divines, Edinburgh 1843 u. New-York 1856, vierte verbesserte Aufl. 1878. Gen. von Rudloff, Die Westminster Synode, in Niedners Zeitschrift f. d. hist. Theol., 1850, S. 238—296 (die beste deutsche Darstellung). Schaff, Biblioth. Symb. Creeds of Christendom, vol. I, 725—811. Briggs, Documentary History of the Westminster Assembly, in Presbyterian Review, New-York 1880, pag. 127—164. Alex. F. Mitchell, The Westminster Assembly, its History and Standards, London 1883. Dr. Philipp Schaff.

Berichtigungen und Zusätze.

Band	I	Seite	706	Zeile	4	v. o. statt s. Theodotus lies (Artemas) s. Monarchianismus Bd. X S. 192 f.
		„	725	„	9	v. u. statt Gestirndeutung, Gestirnkunde lies Sterne Bd. XIV S. 688.
		„	756	„	19	v. u. statt Kirchhof lies Baukunst Bd. II S. 139.
Band	II	„	59	„	18	v. u. statt Ortsbehörde lies Ortsschulbehörde.
		„	205	„	17	v. u. statt Hagulstadt lies Hagustald (Hexham, Northumberland).
		„	234	„	25	v. o. statt symbolische Bücher lies Symbole.
		„	311	„	4	v. o. streiche: Berg-Jülich-Cleve s. Jülich u. s. w.
		„	612	„	15	v. u statt 1544 lies 1541
		„	677	„	28	v. o. statt Mönchtum lies Bd. III S. 227; XI, S. 112.
Band	III	„	18	„	15	v. o. statt Bodcken lies Böbecken.
		„	32	„	15	v. o. nach Invokavit füge bei: Würtemberg hat außer am Sonntage Invokavit in jedem Monat einen Bußtag.
		„	58	„	16	v. u. statt Cäsarea lies Cäsaria.
		„	107	„	21	v. o. statt Avallena lies Avellano.
		„	127	„	19	v. u. statt Alter lies Aller.
		„	128	„	2	v. u. statt vor Neuburg lies von Neuburg.
		„	179	„	23	v. u. statt Priestlay lies Priestley.
		„	206	„	9	v. u. statt 2 später, 4 lies 2, später 4.
		„	340	„	10	v. u. statt symbolische Bücher lies Symbole.
		„	„	„	3	v. u statt Kardinäle lies Kurie.
		„	348	„	22	v. o. statt Abendmal l. Transsubstantiation Bd. XV S. 829.
		„	384	„	19	v. o. statt Hoseus lies Hosius.
		„	397	„	10	v. o. setze nach Piemont ein Komma.
		„	415	„	15	v. o. füge bei: und Du Bergier.
		„	418	„	21	v. u. statt Toutée lies Touttée.
		„	465	„	25	v. u. statt in cluta lies incluta.
		„	699	„	13	v. o. statt mittelbarsten lies unmittelbarsten.
Band	IV	„	267	„	10	v. o. statt liturgischer lies tigurischer.
		„	605	„	27	v. u. statt Hosmann lies Hoffmann.
Band	V	„	116	„	16	v. o. statt 1792 lies 1742.
Band	VI	„	464	„	6	v. o. statt Mark. lies Luk.
		„	578	„	17	v. u. statt Cäsarea, Palästina lies Cäsarea Palästinä.
		„	640	„	24	v. o. statt 22. lies 20. Sept.
		„	„	„	27	v. o. statt leoninischen Stadtteil lies Vatikanischen Palast.
		„	641	„	11	v. o. statt Pusseyismus lies Puseyismus.
Band	VII	„	259	„	18	v. u statt Viareug lies Viareggio.
		„	492	„	21	v u. statt Kanonisten lies Kanonissen.
Band	VIII	„	682	„	26	v. u. statt Tornay lies Tournay
Band	IX	„	501	„	24	v. o. statt solum lies sum.
Band	XIV	„	467	„	23	v. u. füge bei: Feick, Beiträge zur Lebensgeschichte A. G. Spangenbergs, Halle 1884.
„	„	„	781			zu dem Artikel Strauß, Jakob: Nach einer Chronik von Hall im Innthal, die wertvolle Nachrichten über Strauß' Tätigkeit in Hall gibt, steht fest, dass Strauß erst Mönch in Berchtesgaden war und von da an in den ersten Monaten des Jares 1521 nach Hall kam, wo er zuerst der Priesterschaft über das Evangelium Matthäi Vorlesungen hielt und dann seine eingreifende Predigttätigkeit begann. Sienacher Beitr. zur Gesch. der bisch. Kirchen von Säben und Brixen VII, 188 ff. G. Bossert.
Band	XV	„	34	Z.	13	v. u. statt 2 Kor. 4. 14 lies 2 Kor. 4, 4.
		„	35	„	5	v. o. statt Joh. lies Petr.
		„	37	„	11	v. o. statt Röm. 1, 18 lies 1, 21.
		„	38	„	6	v. o. statt Sraskober lies Straskober.
		„	„	„	27	v. o. statt Matth. 6, 23 lies 16, 23.
		„	40	„	21	v. u. statt בִיר בּוּר lies בִּיר.

Band XV Seite 40 Z. 2 v. u. statt diejenigen lies diejenige.
" 41 " 18 v. o. statt denselben lies derselbe.
" 42 " 26 v. o. statt 1 Kor. 4, 4 lies 2 Kor. 4, 4.
" " 25 v. u. statt 1 Kor. 16, 12 lies 10, 12.
" " 6 v. u. statt an lies von.
" 318 " 10 v. u. statt Orten lies Orden.
" 408 " 26 v. u. füge bei: Dazu einige in Mignes Ausgabe und besonders *Τοῦ μακ. Θεοδωρήτου ἐπισκ. Κύρου ἐπιστολαὶ δυοῖν δεούσαιν πεντήκοντα ἐκ πατμιακοῦ χειρογράφου τεύχους νῦν πρῶτον τύποις ἐκδιδόμεναι ὑπὸ Ἰωάννου Σακκελίωνος.* Athen, Witberg in Komm. 1885.
" 649 " 12 v. o. statt Otteberinianer lies Otterbeinerianer.
" 666 " 24 v. u. statt pravia lies prava.
" 695 " 3 v. o. statt *σὐκ* lies *οὐκ*.
" 783 " 10 v. o. statt Apg. lies Art.
" 795 " 8 v. u. statt 1835 lies 1834.
" " " " statt Streitgasse 18 lies Eisengasse 34/36.
" " 1 v. u. statt 1854 lies 1884.
" 810 " 6 v. o. statt zweifelhaft lies zweifellos
" 832 " 14 v. o. streiche die Worte: wie wir sehen werden.
" 848 " 22 v. u. statt 199 lies 198.
Band. XVI " 8 " 4 v. u. füge nach sie ein: sich.
" 95 " 3 v. o. statt a lies ad.
" 111 " 19 v. u. statt Konstanz lies Konstans.
" 115 " 16 v. o. statt subtulit lies sustulit.
" 129 " 3 v. o. statt quo lies qua.
" 138 " 18 v. o. statt Paulinern lies Pautinen.
" 168 " 17 v. u. statt Karl III. lies Karl VI
" 288 sind Anmerkung 2 und 3 zu vertauschen.
" 296 Zeile 28 v. u statt 361 lies 364.
" 368 " 18 v. o statt מִשְׁפָּט lies מִשְׁפָּט.
" 369 " 7 v. o. statt welches lies welchen.
" " 13 v. u. statt auch lies auf.
" 387 " 5 v. o. statt nach lies noch.
" 412 " 20 v. o. statt V lies Vs.
" 449 " 13 v. u. statt *σιvηνῖται* lies *σκηνῖται*.
" 450 " 13 v. o. statt Israeliten lies Ismaeliten.
" " 18 v. o. statt Kadarener lies Kedarener.
" " 22 v. u. statt kanitische lies kenitische.
" 618 " 11 v. u. Das Edikt Ottos IV. ist warscheinlich nicht authentisch; es scheint ein Entwurf zu sein, den der Bischof von Turin herstellte in der Absicht, ein entsprechendes Edikt zu erlangen.
" 620 " 8 v. o. Das Statut von Pinerolo ist möglicherweise jünger als das J. 1220.
" 637 " 13 v. o. Eine Übersetzung des N.Tl. Handwörterbuchs von Cremer ist noch nicht erschienen.
" " 16 v. o. statt Bonnet lies Povet.

E. Comba.

Verzeichnis

der im sechzehnten Bande enthaltenen Artikel.

Band XV Seite 40 Z. 2 v. u. statt diejenigen lies diejenig
" 41 " 18 v. o. statt denselben lies derselbe
" 42 " 26 v. o. statt 1 Kor. 4, 4 lies 2
" " " 25 v. u. statt 1 Kor. 16, 12 li
" " " 6 v. u. statt an lies von.
" " " 10 v. u. statt Orten lies
" 318 " 26 v. u. füge bei: Dazu
" 408 " ders Τοῦ μαχ. δυοῖν δεούσαιν τεύχους νῦν Σακκελίωνος.
" 649 " 12 v. o. statt
" 666 " 24 v. u. statt
" 695 " 3 v. o. sta
" 783 " 10 v. o. s
" 795 " 8 v. u.
" " " " "
" " " 1 v.
" 810 " 6 v
" 832 " 14
" 848 " 2
Band. XVI " 8 "
" 95 "
" 111
" 115
" 129
" 138
" 16
" 2

W.